

Министерство науки и высшего образования  
Российской Федерации  
*Амурский государственный университет*

И.Ю. Куляскина

С.Л. ФРАНК.  
МЕЖДУ БОГОМ ФИЛОСОФОВ  
И ЖИВЫМ БОГОМ

*Монография*

Благовещенск  
Издательство АмГУ  
2019

7УДК 130.2.2+141.41

ББК 87.3 (2) 6

К 90

*Рекомендовано  
ученым советом университета*

*Рецензенты:*

*С.В. Пищун – д-р филос. наук, профессор Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук ДВФУ, член экспертного совета ВАК РФ по теологии;*

*А.С. Чупров – д-р филос. наук, профессор Благовещенского государственного педагогического ун-та.*

Куляскина И.Ю.

К90 С.Л. Франк. Между богом философов и живым Богом. Монография / И.Ю. Куляскина. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2019.

Монография посвящена реконструкции и осмыслению позиции выдающегося российского философа-теиста конца XIX – первой половины XX вв. С.Л. Франка по вопросу: как возможна религиозная философия, если философское мышление предполагает критическое отношение к любому суждению, а религиозная догматика решительно отвергает всякую попытку критики. Сочинения философа, посвященные вопросам религиозного сознания, содержат попытки органично сочетать религиозный опыт личного общения с Богом с философским размышлением о Боге как абсолютном бытии. Хотя в конце жизни Франк приходит к выводу, что непротиворечиво соединить религиозное и философское понимание Бога невозможно, это не помешало ему создать такую философскую систему, которая несет на себе отпечаток религиозного переживания Бога.

Монография И.Ю. Куляскиной может быть полезна как специалистам, так и широкому кругу читателей, интересующихся вопросами религиозного сознания.

ББК 87.3 (2) 6

ISBN 978-593493-343-3

© Куляскина И.Ю., 2019

© Амурский государственный университет, 2019

## Оглавление

<i>ВВЕДЕНИЕ</i> .....	4
Глава 1. Размышления С.Л. Франка о природе и сущности религиозного сознания .....	5
1.1. О вере и неверии .....	5
1.2. О религиозном опыте .....	13
1.3. О ценностной природе религиозного сознания .....	23
Глава 2. С.Л. Франк о религиозной сущности христианства .....	30
2.1. Христианство как религия человеческой личности .....	30
2.2. Религиозно-философский смысл теократической идеи христианства ...	39
Глава 3. Религия и философия или о возможности религиозной философии ...	51
3.1. С.Л. Франк о религиозном и философском понимании Бога .....	51
3.2. Природа и сущность «догматов веры» в трактовке С.Л. Франка .....	61
3.3. Христианская догматика в философских сочинениях Франка .....	68
Глава 4. Проекция христианского мировидения С.Л. Франка на некоторые этико-эстетические аспекты жизни человека и общества .....	83
4.1. Франк о природе зла и борьбе с ним в свете христианского мировоззрения .....	83
4.2. Атрибуты, онтологический статус и экзистенциальный модус прекрасного в философии С.Л. Франка .....	94
4.3. Религиозность Пушкина в рецепции С.Л. Франка .....	104
<i>Религиозность С.Л. Франка (вместо заключения)</i> .....	118

## *ВВЕДЕНИЕ*

Как возможна религиозная философия, если религиозное сознание догматично, а философское мышление критично по своей природе? Этот вопрос не является чем-то новым в истории религиозно-философской мысли. Религиозно окрашенные и прямо теистические философские учения возникали, начиная с античности. Немногим позже – как только философская рефлексия достигла должного уровня, выйдя за рамки раннегреческой натурфилософии – обнаружился интерес мыслителей к теме соотношения философии и религии.

Выдающийся российский философ Семен Людвигович Франк сделал его предметом своего размышления будучи еще молодым, и не оставлял попыток разрешить его до конца жизни. Отдельные аспекты указанной проблемы он рассматривал и в фундаментальных академических сочинениях – таких, как «Предмет знания», «Непостижимое» и «Реальность и человек», и в произведениях публицистического и эссеистического характера – «С нами Бог», «Крушение кумиров», «Смысл жизни», «Свет во тьме» и др.

В настоящей монографии сделана попытка проследить воззрения С.Л. Франка на природу религиозного сознания, религию как феномен духовной культуры, а также проблему соотношения религиозного и философского сознания.

Первая глава посвящена выявлению взглядов российского философа-теиста на природу религиозной веры, сущность религиозного опыта как основы и источника веры и ценностную природу религиозного сознания. Если в первой главе речь идет о религиозном сознании вообще, то во второй предметом рассмотрения становится трактовка Франком природы и сущности христианства. Выделение вопросов христианских догматов, христианского гуманизма и теократической идеи христианства обусловлено интересом к ним самого философа. Третья глава содержит, с одной стороны, реконструкцию применения Франком христианской догматики в философских сочинениях, а с другой, – его теоретических рассуждений о соотношении философского и религиозного понимания Бога. И, наконец, четвертая глава посвящена проблеме проекции религиозных воззрений философа на некоторые этические и эстетические явления.

# **Глава 1. РАЗМЫШЛЕНИЯ С.Л. ФРАНКА О РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ**

## **1.1. О вере и неверии**

С.Л. Франк, выдающийся отечественный философ первой половины XX века, пережил мировоззренческую эволюцию от марксизма к теизму и пантеизму. Тем не менее, в его понимании религиозной веры можно проследить достаточно выраженную преемственность, хотя это понимание им постоянно углублялось и обогащалось. Философ осуществил качественно новый подход к анализу религиозной веры и высказал некоторые оригинальные идеи, которые позволяют лучше понять сам феномен религиозности.

Первое обращение С.Л. Франка к вопросу сущности религиозной веры относится к 1908 г., когда он публикует одну из первых своих работ – статью «Памяти Льва Толстого». Спустя год в статье «Этика нигилизма» философ настаивает, что сущность религиозного умонастроения «сводится именно к сознанию космического, сверхчеловеческого значения высших ценностей, и всякое мировоззрение, для которого идеал имеет лишь относительный человеческий смысл, будет нерелигиозным и антирелигиозным, какова бы ни была психологическая сила сопровождающих его и развиваемых им аффектов» [там же]. Очевидно, что признание человеком приоритета высших ценностей в глазах Франка является неоспоримым признаком его религиозности. Вместе с тем надо признать, что в приведенном высказывании содержится лишь косвенное указание на объективный характер высших ценностей. Однако проблема онтологических оснований религиозных ценностей в этот период, видимо, волнует его мало. Кроме того, молодой философ не слишком озабочен установлением четких дефиниций таких близких понятий как «религиозная вера», «религиозные воззрения», «религиозное умонастроение» и «религия», он склонен употреблять их как синонимы. «При всем разнообразии религиозных воззрений, – пишет он, ставя знак равенства между религией и религиозными воззрениями, – религия всегда означает веру в реальность абсолютно-ценного, признание

начала, в котором слиты воедино реальная сила бытия и идеальная правда духа» [1, с. 83-84].

Тема *сущности* религиозной веры получает дальнейшее развитие в творчестве Франка спустя полтора десятилетия в работе «Смысл жизни» (1926 г.). Теперь его понимание религиозной веры опирается на онтологические воззрения, соответственно меняется и способ определения веры. Пережив трагические события революции 1917 г. и Гражданской войны, высылку из страны, тяготы жизни в эмиграции, Франк приходит к убеждению, что религиозная вера – это «сознание тождества последних глубин бытия с абсолютным совершенством, благостью и блаженством... то последнее проникновение в тайну бытия, которое спасает нас от ужаса жизни» [2, с. 191]. Но, подчеркивает философ, такая вера, с одной стороны, расходится с эмпирическим опытом чувственного бытия а с другой, – «превосходит всяческую логическую убедительность». Однако это не означает, что вера должна быть *слепой*. Слепая вера – это вера, основанная на рабской покорности авторитету или на инфантильной доверчивости. Франк предлагает понимать религиозную веру как готовность и способность «к духовному видению, к готовности усмотреть и признать высшую очевидность вопреки свидетельству *низшей* очевидности...». Однако «воля к вере», «упорство в отстаивании веры», по его мнению, все же нужны, но «не для того, чтобы слепо доверять невозможному и бессмысленному; они нужны, чтобы упорствовать в сознании, что *высшая очевидность* имеет преимущества над *низшей*». Волевое усилие необходимо, поскольку высшая очевидность «логически имеет за себя меньше оснований, чем высшая...» [см.: 2, с. 194].

Но как понимать, что такое «высшие очевидности» и «низшие очевидности»? Можно предположить, что «низшие очевидности», по мнению Франка, свидетельствуют о характеристиках эмпирического бытия и даны нам в чувственном опыте, а «высшая очевидность» относится к сфере духовного бытия. Именно поэтому она не получает подтверждения в эмпирическом опыте. Более того, она вступает с ней в противоречие. Чтобы сохранить приверженность «высшей очевидности» вопреки очевидности эмпирической, и нужна религиозная вера.

Вновь Франк обращается к теме религиозного мировоззрения в работе «Свет во тьме» (1934-1940 гг.). На этот раз Франк анализирует «*неверие*», определяя его как «пессимистическое, горькое сознание “власти тьмы” в мире». Именно оно, настаивает философ, противостоит «наивной оптимистической вере в реальную мощь и победоносность начал добра и разума в человеческой жизни» [3, с. 48]. Отсюда следует вывод о неразрывной связи веры с приверженностью человека добру и одновременно такой же тесной связи неверия с цинизмом. Франк даже употребляет термин «циническое неверие» и ставит знак равенства между циническим неверием и нигилизмом. «*Цинизм или циническое неверие*, – пишет он, – есть *отрицание самого начала святыни и необходимости поклоняться святыне*. Это есть умонастроение, которое в точном смысле слова заслуживает названия *нигилизма*» [3, с. 50]. Более того, Франк утверждает, что уже «профанный» гуманизм, понимаемый им как вера в человека, лишенная религиозного основания, таит в себе угрозу нигилизма, поскольку, будучи проявлением натуралистического мировоззрения, подменяет служение абсолютным ценностям служением ценностям «чисто-человеческим».

Однако, отмечает Франк, существует еще один тип сознания – «скорбное неверие». Его философ противопоставляет нигилизму как «циническому неверию». «Скорбное неверие» – это принятие человеком высших ценностей, наличие у человека чувства обязанности служить им, но отрицание их онтологической укорененности. «В отличие от цинического неверия и в резкой оппозиции к нему, – пишет Франк, – скорбное неверие есть горькое сознание фактической власти тьмы в мире, т.е. неверие в *реальную силу* идеальных начал, однако при сохранении... *почитания самой святыни* и сознания обязанности служения ей» [3, с. 51]. В качестве мировоззрения натурализма скорбное неверие основано на представлении о власти над миром слепых, бессмысленных, равнодушных к человеку сил природы. Но, с другой стороны, оно опирается на переживание необходимости самоотверженного, героического служения неосуществимому идеалу.

Умонастроение, которое Франк называет «скорбным неверием», в общепринятом понимании следует считать неверием. Однако российский философ-теист не может смириться с тем, что оно оказывается в одном ряду с умонастроением, которое он называет «циническим неверием», поскольку для него религиозная вера имеет не одно, а два основания: недостаточно верить в существование сверхэмпирической реальности, необходима еще и приверженность высшим ценностям. Таким образом, в «скорбном неверии» обнаруживается один из двух признаков религиозного сознания. Более того, в глазах российского философа водоразделом между верой и неверием служит именно отношение к святыне. Даже признание или отрицание бытия Бога не является, по его мнению, существенным по сравнению с различием между «наличием *чувства святыни*, сознанием обязанности служить добру и правде, и утратой и отрицанием этого сознания» [3, с. 53]. В качестве аргумента философ напоминает, что «*вера есть некое состояние сердца, а не какая-либо мысль нашего ума*» [там же]. Поскольку «скорбное неверие» есть некое духовное состояние, содержанием которого является признание реальности святыни и добра, оно предстает в качестве религиозной веры, хотя и в деформированном виде. «Поскольку... это неверие, – пишет он, – есть неверие *скорбное* – поскольку человеческое сердце скорбит от сознания торжества зла в мире, восстает против этого торжества, считает себя обязанным хранить верность и служить безнадежному в его глазах делу добра и правды, – это духовное состояние... в некотором отношении родственно вере» [3, с. 52].

В 1941 г., возможно, в самый тяжелый период своей жизни, когда ему пришлось жить на средиземноморском побережье Франции, тогда как северная часть страны была оккупирована фашистской Германией, Франк в короткий срок написал, по его собственному выражению, «нечто очень простое, что-то вроде исповедания веры, почти “духовное завещание”» [4, с. 503-504]. Это была книга «С нами Бог», в ней Франк рассматривает веру как *религиозный опыт*. Новым в его философском творчестве является то, что он обращается к специфике религиозной веры как феномену психики, ее отличию от обыденной веры, которая присутствует и в повседневной жизни людей.

Философ начинает свой анализ с широко распространенного представления, согласно которому вера – это некое своеобразное духовное состояние, при котором люди согласны признавать, считать достоверным нечто, что не может быть удостоверено и что поэтому может быть подвергнуто сомнениям и отрицанию. «Вера в этом смысле есть уверенность в том, основание чего нам не дано, истинность чего нам не очевидна» [5, с. 220]. С этой – господствующей в обыденном сознании – точки зрения примером такой веры служит вера в Бога.

Однако Франк такая точка зрения не устраивает: обращаясь к собственному духовному опыту, он высказывает сомнение, что такое понимание религиозной веры возможно или целесообразно, поскольку «недостоверное остается недостоверным». Одновременно, ссылаясь на Д. Юма и солидаризируясь с ним в вопросе о роли веры в повседневной жизни людей, Франк подчеркивает, что вся практическая жизнь и поведение людей основаны на «вере»: «мы руководствуемся убеждениями и мнениями, подлинную истинность которых мы не в состоянии точно удостоверить» [5, с. 221]. «Весь механизм совместной человеческой жизни, – поясняет он свою мысль, – расстроился бы или, вернее, стал бы невозможным, если бы мы не могли быть уверены, что люди, с которыми мы имеем дело, будут при известных условиях поступать так, а не иначе» [там же]. Образно говоря, вера в повседневной жизни есть не что иное, как «наиболее правдоподобная гипотеза»; она основана на жизненном опыте человека, который он экстраполирует на настоящее и даже на будущее. Поэтому нельзя не согласиться с философом, что в этом смысле вся наша жизнь основана на «вере» – на убеждениях, истинность которых не может быть доказана с неопровержимой убедительностью. Иначе говоря, в повседневной жизни вера выступает в качестве прогноза, основанного на опытном знании.

Однако, заявляет Франк, в отношении религиозной веры соображения подобного рода неправомерны в силу того, что это было бы смешением понятий. Он настаивает, что вера обыденная (эмпирическая, то есть основанная на эмпирическом опыте) и вера религиозная – это два качественно различных феномена. В повседневной жизни, поясняет философ, «наши допущения основа-

ны... на некотором *расчете вероятности*; поставленные перед необходимостью выбирать между *более вероятным и менее вероятным*, естественно... мы отдаем предпочтение первому» [5, с. 221-222]. И это предпочтение не является произвольным, свободным от опытного знания. Совершенно иначе обстоит дело в области религиозной веры. Ее нельзя рассматривать как «наиболее правдоподобную гипотезу», поскольку «научными» и вообще «рациональными» средствами невозможно доказать «бытия Бога любви, которого ищет человеческое сердце и которого возвещает христианское откровение» или «объяснить трагизм личной жизни из целей Божьего промысла» [5, с. 222]. Таким образом, сущность различия между обыденной и религиозной верой Франк видит в том, что эмпирическая реальность доступна проверке опытом, тогда как применительно к предмету религиозной веры такого критерия достоверности нет. И с этим трудно не согласиться.

Тем не менее, философ заявляет, что в основе религиозной веры также лежит опыт. Однако это опыт иного порядка. Религиозная вера «по своей первичной основе или сущности есть не слепое доверие, а непосредственная *достоверность, прямое и непосредственное усмотрение истины веры*» [5, с. 225]. Но что следует понимать под религиозным опытом? Франк убежден, что это – опыт встречи человеческой души с Богом, явление Бога человеческой душе, богообщение. Он настаивает, что вера «может... возгореться в душе только *непосредственно*», то есть «под прямым действием Бога, через живое прямое восприятие – хотя бы смутное – самой реальности Бога», когда «душа *знает*, что ее достиг голос Божий». И тогда рождается религиозная вера как «*вера-достоверность*». Этот опыт для рождения веры гораздо более важен, чем рациональное признание вероучительных положений. Более того, тот, кто этого никогда не испытывал, убежден философ, «*вообще не может почитаться верующим*» [см.: 5, с. 225-226].

В книге «С нами Бог» Франк в каком-то смысле синтезирует все, что было высказано им ранее, отчетливо выделяя в религиозном умонастроении два аспекта – онтологический и ценностный. Во-первых, он теперь рассматривает различие между верой и неверием не как различие между двумя противополо-

ложными по своему содержанию представлениями, а как различие между более широким и более узким кругозором. «Веруя, – пишет он, – я совсем не вынужден отвергать факты, на которые опирается неверующий. Напротив, поскольку это – действительные факты, я должен их признать. Я только прибавляю к этому, что я знаю *еще и другой факт*, которого не знает неверующий, и очевидность которого я также не вправе и не могу отрицать» [5, с. 246]. И этот «другой» факт обладает в глазах Франка *«еще большей»* достоверностью. И, во-вторых, он повторяет и углубляет высказанную в работе «Смысл жизни» мысль, что существо неверия заключается в сознании «бессмысленности, незавершенности, слепой *фактичности* мира и потому одиночества и трагичности положения и судьбы человеческой души в мире, бессилия человеческих упований перед лицом равнодушных и потому жестоких сил природы...» [5, с. 245]. Одновременно философ акцентирует внимание на конструктивном, жизнеутверждающем характере религиозной веры. Религиозная вера, повторяет он, «есть не что иное, как полнота и актуальность жизненных сил духа – *самопознание, углубленное до восприятия последней глубины и абсолютной основы нашей внутренней жизни*» [5, с. 247].

Кроме того, религиозная вера, как ее теперь понимает Франк, – это проявление духовной свободы человека, «есть по самому своему существу акт свободы и немислима вне его». Поэтому «вынужденная, насильно навязанная вера... *вообще не есть вера*, а есть только – сознательная или в лучшем случае бессознательная – симуляция веры» [см.: 5, с. 254]. Нельзя признавать в качестве религиозной веры и то мировоззрение, к которому человек принуждает себя сам. «Нет подлинной свободы – а потому нет и подлинной веры, – если вера есть, как это обычно понимается, итог усилия, которым человек сам себя как *бы* *противоестественно* вынуждает “верить”, т.е. вопреки естественной воле и истине, без всякого основания допускать то, что на самом деле недостоверно... в таком случае нет подлинной веры, ибо это есть некая искусственная ломка того самопроизвольного, спонтанного сознания, которое одно только может быть носителем веры» [5, с. 254-255]. Согласно точке зрения Франка, в основе

религиозной веры лежит опыт личной встречи с Богом, а по своей природе она есть «не *мысль*, не *убеждение* в существовании трансцендентного личного Бога, как такового, а некоторое внутреннее состояние духа, живая полнота сердца, подобная свободной радостной игре сил в душе ребенка...» [5, с. 259].

Таким образом, в интерпретации Франка религиозная вера выступает не просто как явление психики, а в качестве духовного феномена. Отсюда следует, что она возникает только в условиях свободы, а значит, нет и не может быть религиозной веры, родившейся из принуждения или самопринуждения. Единственным ее источником выступает собственный религиозный опыт личности. В содержательном отношении религиозная вера означает не столько принятие тех или иных вероучительных положений, а ориентированность на высшие ценности, которая органично, то есть опять-таки без всякого принуждения, проявляется в повседневной жизни и поведении человека. Нет необходимости доказывать, что взгляды Франка на природу и сущность религиозной веры существенно отличаются от общепринятых: он не считает признание «личного Бога», бессмертной души или загробного существования существенным признаком религиозного сознания. Определяющими чертами религиозного устроения философ считает веру в *онтологическую укорененность* высших духовных ценностей – добра и правды, которая гарантирует их победу, в конечном счете и в эмпирической реальности. Тем самым он, с одной стороны, объясняет механизм терапевтической функции религии, а с другой, – дает метафизическое обоснование духовным ценностям и обязанности человека «служить» им.

---

1. Франк, С.Л. Этика нигилизма // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909-1910 / сост., коммент. Н. Казаковой; предисл. В. Шелохаева. – М.: Мол. гвардия, 1991.

2. Франк, С.Л. Смысл жизни // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.

3. Франк, С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: Факториал, 1998.

4. Франк, С.Л. Примечания // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.

5. Франк, С.Л. С нами Бог // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.

## 1.2. О религиозном опыте

Когда заходит речь о религиозном опыте, то в первую очередь вспоминают У. Джемса, автора книги «Многообразие религиозного опыта» (1902). И для этого есть все основания: хотя задолго до Джемса выражение «религиозный опыт» употребляли Ф. Шлейермахер и С. Кьеркегор, именно он превратил это выражение в специальный религиоведческий термин. После Джемса религиозный опыт был предметом размышления Р. Отто, П. Тиллиха, М. Бубера, М. Томпсона и других исследователей религии. Особое место в их ряду занимают размышления С.Л. Франка. К сожалению, его имя забывают упоминать, когда речь заходит о мыслителях, внесших вклад в изучение и осмысление религиозного опыта. Между тем именно Франк не ограничился феноменологическим описанием религиозного опыта, но попытался осмыслить его онтологическую природу, подходя к нему как к разновидности сверхчувственного опыта, определил его место и роль среди других феноменов религиозного сознания. Свою собственную оригинальную концепцию религиозного опыта российский философ создал на основе личных религиозных переживаний, положенных на мощный философский фундамент.

Франк был хорошо знаком с сочинениями Джемса, высоко оценивал его как гениальную личность, «хотя и склонную к чудачеству», отмечал, что им было высказано много «умнейших и верных мыслей», признавал его заслугу введения понятия «религиозный опыт». Вместе с тем он указывал на недостаточность данного им описания названного феномена и слабость соответствующего ему философского обоснования понятия. Его не устраивало то, что Джемс ограничился гносеологическим аспектом религиозного опыта как одной из разновидностей человеческого опыта вообще. Считая Джемса «умом довольно беспомощным и беспорядочным» в философском отношении, Франк предполагал, что тот вряд ли сам осознавал все значение введенного им понятия. «Блестящий замысел *“метода радикального эмпиризма”*», которым он обосновывает идею религиозного опыта, – писал российский философ, – он перемешивает с другими, спорными и прямо неверными теориями. Что он сам не понял решающего значения введенного им понятия, об этом свидетельствует уже то, что

он напряженно искал подтверждения в спиритизме и “парапсихологии” и с нетерпением ждал смерти, чтобы получить, наконец, доступ к тайнам Божественного бытия» [1, с. 234]. Можно с уверенностью предположить, что именно в силу этого обстоятельства российский философ посчитал своим долгом «заново, самостоятельно выяснить и обосновать понятие религиозного опыта», что он и сделал в работах «Непостижимое» (1939), «С нами Бог» (1941), «Реальность и человек» (1949).

Однако впервые тема религиозного опыта у Франка появляется в 1923 г., когда он оказался в вынужденной эмиграции. Это была статья «Крушения кумиров», написанная на основе речи, произнесенной им в мае того же года в Германии на одном из первых съездов русской студенческой молодежи и посвященной характеристике и анализу морально-психологического кризиса, переживаемого людьми, оказавшимися, как и он сам, в вынужденной эмиграции. Истоки и суть этого кризиса философ усматривает не столько в бытовых трудностях и испытаниях людей, оказавшихся на чужбине вопреки своей воле, сколько в утрате идеалов, «духовной почвы», самой родины, что приводит к потере смысла жизни. Предпринимаемые попытки обрести духовную почву на основе обращения к прежним идеалам «прогрессивной интеллигенции», служение которым придавало смысл их существованию в прежние годы, по мнению философа, были обречены на неудачу. Франк высказывает твердую убежденность в том, что «без веры в что-то первичное, основное, незыблемое, без последней, глубочайшей твердыни, на которую мог бы опереться наш дух, никакие земные влечения и увлечения, никакая любовь и привязанность не могут спасти нас» [2, с. 166].

Но есть возможность вновь обрести почву под ногами, заявляет Франк. И она заключается во встрече души с живым Богом. «Ее нельзя никаким образом “общеобязательно” обосновать для того, кто сам ее еще не испытал, чья душа к ней не подготовлена, ее самое нельзя даже описать. Но как-то рассказать о том, что есть в ней общего для всех людей, о тех силах души, которые толкают к ней, и, главное, о ее великих последствиях для судьбы души – это все-таки воз-

можно» [2, с. 166). Таким образом, еще не употребляя самого термина «религиозный опыт», Франк заявляет о возможности и необходимости дать его феноменологическое описание. Можно с большой долей вероятности предположить, что приведенное высказывание философа сделано им на основе собственного религиозного переживания.

Ближайшим образом обозначенная тема религиозного опыта находит свое продолжение спустя всего три года в книге «Смысл жизни» (1926). Можно предположить, что в тот период у Франка еще не сформировалось целостное религиозное мировоззрение. Он только ищет Бога. И вместе с тем высказывает уверенность, что искание Бога «есть уже действие Бога в человеческой душе» [3, с. 185]. В названной работе Франк предпринимает попытку описать свое переживание – религиозное по характеру – языком философии. «В человеческой душе, – пишет он, – живут два основных, глубочайших чувства, образующих как бы последние два корня, которыми она соприкасается с абсолютным. Одно есть чувство ужаса и трепета перед глубиной и безмерностью *бытия*, перед бездонной бездной, со всех сторон нас окружающей и готовой ежемгновенно нас поглотить; другое есть жажда совершенства, счастья, умиротворения, последнего светлого и согревающего приюта для души» [3, с. 191]. Очевидно, что описываемое Франком переживание выходит за пределы эмпирического опыта. Это то, что в своей последней книге он назовет метафизическим опытом. И поскольку между метафизическим опытом и опытом религиозным есть неразрывная связь, можно утверждать, что приведенное высказывание представляет собой первую попытку феноменологического описания религиозного опыта.

Спустя годы, в книге «Непостижимое» (1939), Франк впервые употребляет выражение «религиозный опыт», но пока не делает его предметом специального рассмотрения. Однако это не помешало ему вычленить одну из его наиболее существенных черт: в качестве синонима понятию религиозного опыта он время от времени использует понятие «живой опыт», главным признаком которого называет его сверхчувственный характер, заключающийся в том, что он (живой опыт) «не предстоит нашему взору наподобие предметного бытия» [4,

с. 454]. Тем самым Франк достаточно отчетливо формулирует первое качественное отличие религиозного опыта от опыта эмпирического, что стало одним из базовых положений, опираясь на которое, он позднее решил, во-первых, вопрос о взаимодействии коллективного и личного опыта и, во-вторых, вопрос соотношения религиозного переживания и рационального доказательства бытия Божьего. Именно сверхчувственным характером религиозного опыта философ склонен объяснять то, что в нем «очевидность Божества... в своей непосредственности» обнаруживает себя «гораздо убедительнее и явственнее» [4, с. 456], чем в любом рациональном доказательстве. Более того, по мысли Франка, всякая попытка доказать посредством умозаключения бытие Божие искажает саму идею Божества как Абсолюта, поскольку стремится ограничить его законами логики. «Ибо всякое умозаключение, – пишет он, – каково бы оно ни было, уже предполагает *связь*, которую оно открывает, и состоит в *подчиненности* того, что составляет содержание вывода этой *связи*, его *обусловленности* этой *связью*. Поэтому *умозаключать* о бытии Бога, так или иначе “выводить” его значило бы *мыслить Бога подчиненным связям* бытия, определять его место как частного содержания бытия в составе самого бытия – что опять-таки нелепо и противоречиво» [4, с. 457]. Таким образом, при помощи логического рассуждения он доказывает ограниченность и даже неприемлемость рационального доказательства бытия Бога.

Сравнивая религиозный и эмпирический опыт, философ объясняет различие между ними качественным различием между двумя реальностями, которые стоят за этими двумя формами опыта: первая реальность – это реальность сверхчувственная, в которую уходят своими корнями душа и дух, тогда как вторая – внешняя, доступная чувственному восприятию действительность. Поэтому Божество «открывается мне ближайшим образом лишь посредством *моего* бытийственного обращения к нему, лишь через внутреннее осознание той реальности, которая есть последняя основа, последнее основание моей душевной и духовной жизни – короче говоря, лишь в *религиозном опыте* (выделено мной – И.К.)...» [4, с. 466-467].

Задумываясь об *онтологической природе* религиозного опыта, Франк приходит к выводу, что переживание близости Бога, любви к нему, своего единства с ним представляет собой в онтологическом отношении единство «субъективности и объективности», «бытия и ценности» [4, с. 471].

Признавая, что содержание религиозного опыта рационально невыразимо, Франк, тем не менее, перечисляет его основные проявления. Первое и, пожалуй, самое существенное проявление – это «опыт реальности Бога», т.е. переживание «неразрывной связи с Ним, нашего богоподобия и нашей вечности». Второе проявление есть опыт нашей «тварности», т.е. ощущение «безусловной зависимости от Бога не только всего содержания нашей жизни, но и самого факта нашего бытия». Третье проявление философ усматривает в опыте «нашей свободы как основоположного существа нашей личности». Примечательно, что четвертым проявлением религиозного опыта, по мысли Франка, является осознание возможности утраты Бога в результате действия в душе темных сил, влекущих на путь *греха*. Оно сопровождается чувством плененности злом и бессилия преодолеть его. Пятое проявление связано с опытом любви, ее величием и блаженством, причем в этом случае речь идет «не только любви Бога к нам и нашей любви к Богу», но и «любви ко всякой человеческой душе и даже ко всякому творению». Значение этого аспекта религиозного опыта философ видит в том, что в нем фундировано ощущение неизбежного торжества света и добра «над столь, казалось бы, непобедимо могущественными силами зла в мире», хотя эта победа совершается во «внутреннем плане», в глубинах бытия. И, наконец, шестое проявление религиозного опыта – это опыт реальности Бога-Отца, следствием которого является чувство всеобщего братства людей как детей Божиих, «несмотря на все – в земном плане неодолимые – силы раздора, ненависти и отчужденности между людьми» [1, с. 266].

В связи с убеждением Франка, что именно религиозный опыт является основой религиозной веры, чрезвычайно важным в его глазах становится вопрос достоверности религиозного опыта и его соотношения с положительным откровением. Он обращает внимание на то, что сторонники так называемой

«положительной религии» противопоставляют ее религиозному опыту как основе веры, ссылаясь на то, что религиозная вера есть якобы признание некоего истинного вероучения. Причем это признание обычно понимают как основанное только на подчинении личных религиозных переживаний и мнений учению, «истинность которого гарантирована неким высшим безапелляционным авторитетом и опирается на положительное откровение – на истины, превышающие наше личное разумение и возвещенные нам самим Богом». Такая вера, по определению Франка, есть «вера-доверие». Однако она сама должна опираться на «веру-достоверность» (подробнее об этом см. п. 1.1 «Франк о вере и неверии»).

Первый аргумент, который выдвигает Франк против позиции сторонников «положительной религии», состоит в указании на то, что они исходят из молчаливого допущения, что религиозный опыт имеет исключительно *субъективный* характер, тогда как «объективная религиозная истина» обретается только через Откровение, истинность которого гарантирована высшей, сверхчеловеческой инстанцией. Между тем философ настаивает на ложности этой предпосылки, поскольку она в психологическом плане рождается из «утраты живого чувства *реальности* или *подлинной истинности* содержания религиозного опыта» [1, с. 278]. Очевидно, что Франк отдает приоритет религиозному опыту перед догматическим учением.

Хотя Франк указывал на качественное различие между чувственным опытом и опытом религиозным как разновидностью сверхчувственного, это не мешает ему использовать сравнение двух данных форм в качестве доказательства. Так, он указывает, что любой опыт «подвержен некоторому риску субъективной ограниченности и даже субъективного искажения в восприятии подлинной реальности», что не мешает людям пользоваться этим опытом, и «объективная истина в принципе совпадает с опытным суждением большинства людей, обладающих нормальным зрением» [1, с. 278].

Для большей наглядности утверждения о достоверности религиозного опыта Франк прибегает к анализу эстетического опыта, который в онтологиче-

ском плане родственен этическому опыту, поскольку и тот, и другой есть формы сверхчувственного опыта. Он обращает внимание на различия в музыкальном восприятии у различных людей: во-первых, есть люди с развитым и неразвитым музыкальным слухом, и, во-вторых, музыкальные вкусы разнятся даже у людей, музыкальный слух которых одинаково развит. Однако это обстоятельство ничуть не препятствует наличию общепризнанных законов музыкальной красоты и гармонии, которые зафиксированы в теории музыки [1, с. 278]. *«Не иначе по существу, – пишет философ, – обстоит дело в области религиозного опыта... Ибо он (религиозный опыт – И.К.) есть не предметное знание – не уловление взором реальности, как бы пассивно и неподвижно стоящей перед нами, а знание-переживание, знание-общение»* [1, с. 279]. Франк признает, что в религиозном опыте субъективный элемент может играть большую роль, чем при восприятии эмпирического предмета. *«И, тем не менее, – настаивает он, – в принципе мы имеем здесь все же подлинное знание, подлинный опыт, т.е. усмотрение объективной, подлинной и потому общеобязательной истины»* [1, с. 279].

Второй аргумент Франка в защиту объективного характера содержания религиозного опыта заключается в ссылке на то обстоятельство что свидетельства людей, «обладающих острым самостоятельным религиозным восприятием», необычайно сходны, вплоть до словесного выражения. В качестве примера он называет восточных мистиков (Лао-цзы, индусских мудрецов Упанишад и арабско-персидских суфиев), которые высказывали суждения поразительно совпадающие с суждениями Дионисия Ареопагита, Мейстера Экхарта и других. В утверждениях религиозных философов Франк усматривает такое же поразительное единогласие. Вероятно, поэтому философ не отрицает значения коллективного религиозного опыта и его осмысления в «положительном учении». Он подчеркивает, что природа религиозного опыта как источника веры такова, что личная вера не только не исключает, но прямо предполагает усвоение чужого опыта, которое ведет к расширению и уточнению содержания личной веры. Как во всех других областях знания мы дополняем свой собственный опыт опытом других людей, так и в области религиозного знания личный опыт мо-

жет и должен дополняться коллективным опытом верующих. «Знание, – подчеркивает Франк, – по существу *соборно*; его может иметь только человечество как коллективное целое; и каждый отдельный человек есть соучастник этого коллективного знания» [1, с. 281]. Иными словами, вера-достоверность, как итог личного религиозного опыта, и вера-доверие, основанная на откровении и коллективном опыте, не только не антагонисты, они необходимо должны дополнять друг друга. Но именно дополнять. Иначе говоря, обращение к чужому опыту Франк признает только в том случае, если он не противоречит личному опыту.

Суждение, высказанное Франком относительно личного опыта и коллективного знания, наводит на мысль, что здесь он выступает не столько в качестве верующего, стремящегося разрешить проблему содержания личной веры, сколько как религиозный философ, для которого важно провести границу между собственными идеями и официальным вероучением. «Мы вынуждены – и считаем вполне естественным – руководиться и верой-*доверием*; но доверие при этом совсем не должно быть “слепым”. Здесь мы наталкиваемся на неизбежность и законность момента *авторитета* в деле познания. Сознание *авторитетности* чужого свидетельства или наставления – т.е. сознания, что мы имеем *основание* ему довериться, в него поверить, – есть само некоторого рода *непосредственно очевидное знание...*» [1, с. 281-282].

Франка волнует вопрос о возможности сделать религиозный опыт предметом рационального осмысления, в том числе в рамках религиозной философии и догматического богословия. Размышляя над предложенным Паскалем различием между «богом философов» и «живым Богом», он обращает внимание на высказывание французского мыслителя о том, что «вера, открывающая человеческой душе живого Бога, осуществляется в совсем особом порядке... который не имеет ничего общего с разумом, будучи отделен от него “бесконечно большей бесконечностью”, чем разум и мысль от мертвого тела» [5, с. 294]. Этот порядок он называет «сердцем». Франк не только признает наличие этой бездны, но даже расширяет ее за счет того, что и «вся наша обычная жизненная

мудрость будет совершенно бессильна охватить и разъяснить “опыт сердца”» [5, с. 297].

И тем не менее, российский философ категорически не согласен с тем, что эту бездну нельзя преодолеть. Во-первых, «...взятое в буквальном смысле утверждение наличия непроходимой бездны между мыслью и религиозным сознанием делало бы невозможным всякое вообще богословие, даже в самом элементарном смысле простого умственного выражения содержания веры, т.е. всякую отчетливо сознательную веру...» [5, с. 295]. И, во-вторых, «бездна» между сверхрациональной областью веры и сферой действия рационального познания не может быть непроходимой, свидетельствует уже тот факт, что «человеческий дух способен вообще в едином умственном или духовном взоре обнять и обозреть эту бездну, т.е. совмещать обе области в единстве своего сознания» [5, с. 295].

Развивая мысль о соотношении рационалистического постижения «бога философов» и познания «живого Бога» посредством религиозного опыта в работе «Реальность и человек», Франк ставит вопрос о соотношении метафизического и религиозного опыта. К тому времени у него уже сложилось оригинальное онтологическое учение, которое он сам называл антиномистическим монодуализмом, основными понятиями которого стали понятия «реальность» и «объективная действительность»: реальность предстает у него как синоним Абсолютного, а объективная действительность – это предметно-материальный мир, в котором мы живем.

Основу различия между двумя видами опыта – эмпирическим и метафизическим – философ усматривает в том, что понятие Бога и понятие реальности не совпадают; тем более понятие Бога не совпадает с объективной действительностью. Поэтому религиозный опыт – как опыт восприятия Бога, общения с ним – не совпадает с метафизическим опытом как опытом реальности. Но подобно тому, как Бог состоит, по выражению Франка, «в какой-то теснейшей связи» с реальностью, религиозный опыт имеет сторону, которой он совпадает с метафизическим опытом.

Свое логическое продолжение тезис о связи, но несовпадении религиозного и метафизического опыта находит в решении Франком вопроса о возможности философского осмысления идеи Бога. Философская метафизика стремится к осмыслению сверхэмпирической реальности, «именно в силу этого возможно – а потому и необходимо – философское осмысление самого религиозного опыта и его предмета, Бога» [5, с. 298].

Философ отдает себе отчет в том, что мировая культура знает множество различных представлений о божестве и богах. Но считает, что если пользоваться образом, выработанным догматическим богословием, то философское постижение Бога теряет всякий смысл. «Независимому мыслителю, – заявляет он, – не остается здесь иной возможности, как исходить из своего личного непосредственного религиозного опыта» [5, с. 300]. Тем самым Франк отдает приоритет личному опыту перед догматическим учением.

Таким образом, Франк дает по-настоящему глубокий и всесторонний анализ религиозного опыта: он не только не ограничился феноменологическим описанием религиозного опыта, но и, подходя к нему как к разновидности сверхчувственного опыта, осуществил попытку осмысления его бытийственной природы на основе собственного онтологического учения – антиномистического монотеизма. Кроме того, он проанализировал соотношение «положительной религии» и личного религиозного опыта, раскрыл его значение как основы религиозной веры, а также рассмотрел вопрос о возможности его философского исследования, обосновав его связь с метафизическим опытом и оставаясь даже в своих религиозных исканиях прежде всего философом, хотя его размышления о религиозном опыте, основанные на личных переживаниях, представляют собой пример удивительно органичного сплава религиозного мироощущения и философского мышления.

---

1. Франк, С.Л. С нами Бог // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 217-404.

2. Франк, С.Л. Крушение кумиров // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 113-180.

3. Франк, С.Л. Смысл жизни // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 147-216.

4. Франк, С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С.183-559.
5. Франк, С.Л. Реальность и человек // С.Л. Франк. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. – М.: Республика, 1997. – С.208-431.

### 1.3. О ценностной природе религиозного сознания

Первое обращение С.Л. Франка к вопросу сущности религиозной веры, как известно, относится к 1908 г., когда он опубликовал одну из первых своих работ – статью «Памяти Льва Толстого». Именно здесь у начинающего философа впервые проявляется *ценностное* понимание религии и религиозной веры, которое сохранится у него на протяжении всей жизни. «Вера в правду и любовь, – пишет он, – есть лишь отражение и проявление веры в божественную первооснову жизни» [1, с. 449]. Из приведенного высказывания можно сделать вывод, что религиозная вера в этот период для него означает признание онтологического статуса высших ценностей, поскольку для религиозного сознания их бытийственной основой выступает некое абсолютное начало.

Спустя год в статье «Этика нигилизма» Франк уже не просто повторяет свое положение о ценностной природе религиозного сознания, но и подчеркивает, что религия означает веру в ценности высшего – духовного – порядка. Философ настаивает, что сущность религиозного умонастроения «сводится именно к сознанию космического, сверхчеловеческого значения высших ценностей, и всякое мировоззрение, для которого идеал имеет лишь относительный человеческий смысл, будет нерелигиозным и антирелигиозным, какова бы ни была психологическая сила сопровождающих его и развиваемых им аффектов» [2, с. 83-84].

В этот период не сила переживаемых эмоций, а признание человеком приоритета высших ценностей является в глазах Франка неоспоримым признаком религиозности. Вместе с тем надо признать, что в приведенном высказывании содержится лишь косвенное указание на объективный характер высших ценностей. Таким образом, Франк утверждает в качестве атрибутов религиозного сознания не только веру в трансцендентное начало бытия, но и веру в наличие у высших ценностей онтологических корней, чувства реальности святости и необходимости ей поклоняться.

Приходится признать, что эти высказывания приемлемы только относительно этических религий. О том, что история и культура знают еще и магические культы, которые не содержат никаких этических императивов, он не вспоминает. Можно предположить, что это обусловлено публицистической направленностью статьи, целью которой была критика мировоззрения интеллигенции, каким оно сложилось к началу XX в. и для которого были характерны атеизм, с одной стороны, и мощный нравственно-этический пафос, – с другой. В «Этике нигилизма» Франк не только дает детальный анализ противоречивого характера мировоззренческой позиции интеллигенции, но и убедительно доказывает неизбежность ее скатывания от революционного стремления к установлению справедливого общества к натуралистической этике.

Дальнейшее развитие тема религиозного мировоззрения получает в работах «Смысл жизни» (1926 г.) и «Свет во тьме» (1934-1940 гг.). Здесь философ вновь указывает на ценностную природу религиозного сознания, точнее, на приверженность религиозного умонастроения ценностям высшего порядка, тогда как ориентированность на низшие ценности, вырастающая на почве отрицания сверхэмпирической реальности, характеризуется им как цинизм и нигилизм. Но теперь Франк с большей, чем ранее, определенностью связывает религиозную веру с верой в онтологический статус этих ценностей. Верующий человек – это человек, который служит абсолютным ценностям, поскольку убежден в их онтологической укорененности. Иначе говоря, он верит, что добро и святость существуют объективно, независимо от воли людей и *обладают реальной силой в борьбе с силами зла и разрушения*. Поэтому мироощущение человека с религиозным умонастроением, по мысли Франка, необходимо будет жизнеутверждающим, а жизненная позиция конструктивной.

Здесь же Франк впервые заявляет, что существует еще один тип сознания – «скорбное неверие». Его философ противопоставляет нигилизму как «циническому неверию». Сущность скорбного неверия он усматривает в том, что человек вообще разуверился в возможности осуществления в мире высших ценностей, «пришел к убеждению, что добру и разуму не только не гарантирована

победа в мире, а скорее даже predetermined поражение...». Однако этот пессимизм в отношении мирового порядка и хода мировой жизни «не уничтожает в человеческом сердце самого поклонения добру и разуму, святости человеческой личности» [3, с. 52]. Святыня, хотя и ощущается слабой и бессильной в мире, но от этого она *не перестает быть святыней*. И человек, находящийся на позиции «скорбного неверия», испытывает чувство нравственного долга «защитить безнадежную позицию добра против победоносной, всемогущей силы зла» даже в форме героической смерти во имя защиты идеала, добра и правды.

Отождествление «скорбного» и «цинического» неверия Франк называет «величайшим недоразумением» и указывает на феномен, который он называет верой «гностического типа» как на предшественника «скорбного неверия». Носители этого типа сознания верят в существование благого бога, но не верят в его всемогущество. В качестве примера он приводит исповедание Дж. Ст. Милля, который заявил, что верит во всеблагость Божию, но не верит в Его всемогущество.

Отстаивая свое понимание значения религиозной веры для формирования ценностного отношения человека к миру, включая его нравственное сознание, Франк вступает в полемику с достаточно распространенным представлением, что «святыня» «сохраняет значение *ценности*... совершенно независимо от того, в какой мере ей присуща объективная онтологическая сила и способность осуществления» [3, с. 54]. Позицию тех, кто утверждает, что для ценности нет необходимости быть укорененной в объективной реальности, он считает глубоко ошибочной. Отсутствие онтологических корней у высших ценностей, помимо деформации системы ценностей, когда натуралистические ценности, укорененные в биологической природе человека, получают приоритет над высшими, неизбежно ведет к ценностному релятивизму и субъективизму.

Франк подчеркивает, что «если бы... святыня, добро и разум не имели *никаких* онтологических корней в бытии, *никакой объективной реальности*, если бы они были не что иное, как чисто субъективное порождение челове-

ского сердца, то нельзя было бы, в сущности, понять, на чем в таком случае основана обязанность поклонения и служения святыне» [3, с. 54].

Субъективная ценность «произвольна и прихотлива». «Чистый субъективизм адекватен только чистому, последовательному нигилизму, отрицающему все объективно обязательные ценности и утверждающему неограниченный произвол человеческих оценок и вожелений» [там же]. Поэтому ценностный нигилизм идет рука об руку с натуралистической этикой и цинизмом в качестве жизненной позиции.

Укорененность ценности в объективной реальности означает еще и ее могущество. Отсюда – оптимистичное, жизнеутверждающее мироощущение.

Другое дело – «скорбное неверие». Человек – носитель «скорбного неверия» признает значение высших ценностей, но не верит в их силу. Отсюда – позиция «гордого индивидуалистического героизма». Это «вера без упования – вера внутренне надломленного человеческого сердца, неспособная даровать утешение, душевный мир и радость» [3, с. 56]. И это мироощущение сказывается на жизненной позиции человека. Так, утопический героизм революционной интеллигенции философ прямо связывает с «невосприимчивостью современной интеллигенции к религиозному отношению к жизни» [4, с. 441].

«Поскольку онтологическая – в конечном счете, религиозная – предпосылка скорбного неверия остается неосознанной, поскольку остается скрытым, что ценность, в которую он верит, есть некая реальность, *подлинно сущая инстанция*, – духовное состояние скорбного неверия есть состояние *гордого индивидуалистического героизма*: всей вселенной человек здесь гордо противопоставляет *самого себя* – скрытый тайник своей души. В сущности говоря, здесь тогда снова восстает, хотя и в иной форме, идолопоклонческий культ человека...» [3, с. 56].

Однако позиция «гордого индивидуалистического героизма» – это не единственный вариант жизненной позиции, исходящей из умонастроения «скорбного неверия». В случае, когда человек сознает метафизические корни своего ценностного сознания, возможна и другая позиция – позиция смиренно-

го служения, когда человек «преисполняется сознанием своего *смирненного служения* Началу, бесконечно превосходящему его самого».

Таким образом, вера в Бога для Франка неотделима от веры в победоносную силу добра и осознания обязанности служить святыне. Именно поэтому он отказывается от рационального оправдания Бога за наличие в мире зла и прямо заявляет, что «*проблема теодицеи рационально, безусловно, неразрешима*», поскольку любое «решение» проблемы теодицеи есть... сознательно или бессознательно *отрицание* зла как зла» [5, с. 531].

Различая две различные жизненные позиции – индивидуалистического героизма и смиренного служения высшему началу, – Франк вместе с тем отмечает, что «отличие одного состояния от другого на практике часто бывает не столь резким, как это может показаться при отвлеченном формулировании идейного их содержания». «Напротив, – пишет он, – переход здесь совсем постепенный, часто еле заметный; ибо, с одной стороны, в состав героического сознания по существу уже входит момент служения святыне и, с другой стороны, сознание смиренного служения высшему началу остается все же связанным с сознанием обусловленного им высшего, аристократического достоинства человека» [3, с. 56].

Подводя итог рассмотрению воззрений Франка на связь религиозного и ценностного аспектов сознания, характер их взаимодействия, необходимо признать, что, будучи христианином, он почти всегда, когда пишет о религии, подразумевает именно христианство и христианскую систему ценностей. С научной точки зрения это некорректно. Тем не менее, применительно к этическим религиям его рассуждения и выводы выглядят достаточно убедительными. Ему удалось уйти от широко распространенной дихотомии в вопросе религиозной обусловленности нравственности, когда личная религиозно обусловленная нравственность трактовалась как результат веры в существование сверхэмпирической инстанции, которая выступает источником морали, следит за ее соблюдением и карает грешников. А люди нерелигиозные, то есть не имеющие «страха божьего», рассматриваются как заведомо безнравственные. С этой по-

зиции невозможно дать ответ на вопрос: почему существование высоконравственных людей, не связанных с Церковью, является довольно распространенным фактом эмпирической реальности?

Франк показал, что это противоречие коренится в представлении, согласно которому религиозная вера ограничивается верой в существование некой сверхъестественной реальности – Бога. Иными словами, веры в существование Бога достаточно, чтобы признать ее религиозной верой. По мнению российского философа, этого недостаточно. Необходима еще и вера в онтологическую укорененность ценностей высшего (духовного) порядка, а значит, и веру в их всепобеждающую силу и чувство обязанности служить святыне. Введение им понятий «вера гностического типа» и «скорбное неверие» как вариантов «ущербной» веры позволяет объяснить существование множества промежуточных мировоззренческих умонастроений, а соответственно – и различных жизненных позиций людей, включая позицию политического радикализма и религиозного фундаментализма.

Гораздо больше оснований для критики дает достаточно жесткий характер связи между религиозным сознанием человека и его жизненной позицией, который обнаруживается в сочинениях философа, – возможно, независимо от его воли. На первый взгляд, Франк как христианский философ должен признавать свободу воли, а значит, отрицать причинную обусловленность мировоззренческой установки личности. Однако он, во-первых, указывает, что эта связь обнаруживается *часто*, но не утверждает, что это происходит *всегда*. Иначе говоря, она проявляется как *статистическая* закономерность, но не как динамический закон. И, во-вторых, эта связь *внутренняя*, т.е. связь между феноменами духовного порядка, а не каузальная, обусловленность внутреннего мира человека какими-то факторами внешнего порядка.

Какое же практическое значение могут иметь идеи Франка, жившего в первой половине XX в., сегодня? Думается, что чрезвычайно большое. Во-первых, его интерпретация религиозной веры способна помочь людям, которые выросли и сформировались в эпоху рационализма, сциентизма и атеизма и не-

сколько растерялись, когда столкнулись с различными проявлениями псевдоре-  
лигии, включая так называемые «новые культы» и тоталитарные секты. Во-  
вторых, не позволяет искажать сущность религии как социально-культурного  
феномена и превращать ее в орудие политической борьбы или бизнес-проект.  
И, в-третьих, предложенное Франком понимание религиозной веры способ-  
ствует утверждению в обществе духовных ценностей, которые получают во-  
площение в самых различных формах – от личных поступков до социальных  
институтов.

---

1. Франк, С.Л. Памяти Льва Толстого // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 445-455.
2. Франк, С.Л. Этика нигилизма // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 77-110.
3. Франк, С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: Факториал, 1998. – 256 с.
4. Франк, С.Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // С.Л. Франк. Русское мировоззре-  
ние. – СПб.: Наука, 1996. – С. 440-445.
5. Франк, С.Л. Непостижимое // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 183-559.
6. Франк, С.Л. С нами Бог // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика,  
1992. – С.217-404.

## **Глава 2. С.Л. ФРАНК О РЕЛИГИОЗНОЙ СУЩНОСТИ ХРИСТИАНСТВА**

### **2.1. Христианство как религия человеческой личности**

Почему Алеша Карамазов, выслушав рассказанную ему братом Иваном легенду о Великом инквизиторе, восклицает: «Да он в Бога не верит!»? Признаться, я не могла ответить на этот вопрос, пока не познакомилась с работами С.Л. Франка, посвященными творчеству Ф.М. Достоевского и религиозной сущности христианства. Поразительные совпадения в воззрениях великого писателя и не менее великого философа при всем внешнем отличии в способе их выражения – рационально-логическом у Франка и художественно-образном у Достоевского – позволяют думать, что в них содержится истина, которая может оказаться востребованной даже людьми, которые считают себя неверующими.

Приступая к выявлению содержания и специфики христианской антропологии, Франк осуществляет сравнительный анализ представлений о человеке в христианской, ветхозаветной и античной традициях и приходит к выводу, что в античном сознании, иудаизме и исламе человек предстает как существо слабое, даже ничтожное. Он находится в состоянии безусловной подчиненности неким силам. Это, с одной стороны, – силы природы, а с другой, – силы божественного порядка. Но есть и незначительные различия. Так, в ветхозаветном мировоззрении человек сознает себя «тварью», то есть «существом, подобным вещи, все бытие которого всецело определено инстанцией, его сотворившей; по классическому библейскому образу, человек есть здесь нечто вроде “горшка”, сделанного “горшечником” и во всякий момент могущего снова быть им разбитым» [1, с. 308]. Несколько иначе обстоит дело с античным пониманием человека. «Античный человек, – пишет Франк, – не сознавал или не отчетливо сознавал себя “тварью”, не ведал всемогущего Бога-творца, а скорее сознавал некое родство между людьми и богами; но он мыслил одновременно богов существами неизмеримо более могущественными, чем он сам, и притом равнодушными к нему или даже враждебными или играющими им, как своей игрушкой; и он чувствовал зависимость всего бытия, в том числе и своего собственного,

от беспощадных и равнодушных сил “рока” и потому был охвачен чувством своего ничтожества и “паническим” страхом» [1, с. 308]. Вместе с тем в античном мире намечается новое понимание человека, согласно которому он хотя и не ничтожная «тварь», но и не хозяин собственной жизни. Человек, несмотря на ограниченность своих сил, есть существо «высшего онтологического порядка», «как бы младший брат богов». В доказательство Франк ссылается на стоическое определение, что мир – это «государство богов и людей». Однако античный «гуманизм» был, мягко говоря, своеобразным. Подчеркивая его специфику, философ пишет, что боги были «скорее соперниками людей, иногда даже их врагами, и, во всяком случае, существами, имеющими свои собственные интересы и цели жизни и потому в принципе равнодушными к человеку» [1, с. 310-311]. Можно добавить, что некоторое «родство» людей и богов античное сознание пыталось обосновать через образ «полубогов», которые в качестве одного из своих родителей (как правило, отца) имели бога, а другой был представителем человеческого рода. Но это были единичные персонажи, которые отличались своими выдающимися качествами от обычных смертных. Достаточно вспомнить Ахиллеса и Геракла. Отсюда философ делает вывод, что ни античный, ни ветхозаветный мир «не знал, по крайней мере, отчетливо человека как личности; эта идея внесена в мир христианством» [2, с. 85] и получила наиболее полное и отчетливое выражение в *христианском гуманизме*. Именно здесь впервые в истории было сформировано понятие и религиозно обоснована идея самоценности человеческой личности.

Но каким образом это произошло? Франк настаивает, что для рождения гуманизма была необходима идея *родства* Бога и человека. Эта идея смутно присутствует в античной мифологии, но здесь не только люди, но и сами боги предстают как существа далеко не всемогущие: они, как и все живое, подчиняются року.

Идея богоподобия человека впервые появляется в Ветхом Завете. Франк этого не отрицает, но характеризует ее как корректив к идее тварности человека: Бог, создав человека «*по образу и подобию Своему*», тем самым отличил его

от всех остальных творений и предопределил господство человека над всеми остальными творениями. Иначе говоря, человек – высшее из творений Бога в силу его богоподобия, так как ничего выше Бога-Творца нет и быть не может. Таким образом, ветхозаветное учение о человеке отводит ему промежуточное положение между остальным творением и Богом.

Однако ни античное, ни ветхозаветное учение о человеке не могли обосновать идею безусловной ценности всякой человеческой личности, достоинства человека как такового, а не человека как социальной функции. Это было невозможно, считает Франк, именно в силу отсутствия в них представления о *родстве* человека с Богом. В христианском учении ситуация радикально меняется. Хотя корни этой идеи лежат в ветхозаветном положении о сотворении Богом человека по *собственному* образу и подобию, свое наиболее прочное обоснование она получила в *догмате об Иисусе Христе*. Достаточно вспомнить, что, согласно христологическому догмату, Иисус Христос – истинный Бог, поскольку являл собой земное воплощение второго лица Св. Троицы (Бога-Сына), и истинный человек, поскольку был рожден земной женщиной.

Благодаря этому догмату в европейской культуре утверждается идея личности как «сверхприродного» существа, обладающего по этой причине безусловной ценностью. «Поэтому, – подчеркивает философ, – актуальное, решающее значение религиозная идея богоподобия и богосродства человека обрела только в христианском сознании, где она была дополнена идеей *органической связи* между Богом и человеком» [1, с. 311].

Очевидно, что Франк приписывает богочеловечности Иисуса Христа значение онтологического основания духовного аспекта человеческого существования, поскольку оно означает укорененность человеческой личности в самом Боге, и, как следствие, «абсолютную обеспеченность и святость начала личности» [2, с. 88]. При этом философ подчеркивает, что для достаточно убедительного обоснования этой значимости личности необходима именно сама личность Христа, а не учение или теория, в которых это значение личности обосновывалось бы простым утверждением. «Если бы последняя, абсолютная истина нахо-

дила свое адекватное выражение в идее, суждении, утверждении, т.е. в некоей *безлично-общей связи*, – поясняет свою мысль Франк, – то это значило бы, что *личность* должна ей *подчиниться*, т.е. это значило бы, что личность как таковая, в ее конкретности и неповторимой единственности, *совсем не была бы* образом и воплощением абсолютной, божественной первоосновы бытия» [там же].

Смысл богочеловечества Христа получает у Франка еще и значение оправдания тварного мира, признания его относительной ценности, что, в свою очередь, определяет позицию человека в мире. Признание одной только «трансцендентной святыни надмирного Божества», как это имеет место в иудаизме и исламе, означает позицию отвержения мира и человека. Христианство же, по мысли Франка, отвергает такую установку как «препятствующую творческому совершенствованию мира и человека и в своем фанатизме ведущую к господству разрушительной ненависти и бесчеловечности» [2, с. 205].

Не менее важное значение, по мысли Франка, имеет идея Иисуса Христа как Бога-Спасителя для формирования нравственной позиции человека в мире. «Эта установка, – утверждает он, – одинаково противоположна и обывательскому, холодному равнодушию ко злу, готовности подчиняться злым силам мира сего, и исступленному фанатизму, в котором мечта о спасении мира вырождается в ненависть и презрение к конкретной природе человека и мира, в противоестественную жажду для их спасения поработить и уничтожить их» [2, с. 207].

Однако родство Бога и человека не исчерпывается «человечностью» Иисуса Христа. Оно имеет еще одно проявление – через **Святого Духа**. Сердцевину учения о Святом Духе Франк усматривает в том, что оно указывает на духовную природу человека, его «рождение от Духа». Именно в качестве личности, т.е. духовного существа, человек становится сверхприродным существом. Его бытие не исчерпывается природным существованием, поскольку в качестве *личности* он предстает как существо, родственное Богу и имеющее основой своего бытия самого Бога. Обращаясь к описанной в Евангелии от

Иоанна беседе Иисуса Христа с «учителем Израилевым» Никодимом, Франк воспроизводит слова Сына Божьего, что, кроме рождения из утробы матери, у человека есть еще другое рождение – рождение «свыше», «от Духа». А рожденное от Духа в человеке равнозначно рожденному от Бога. Именно это имеет в виду философ, когда пишет, что «...христианство впервые полностью раскрыло смысл богоподобия и богосродства человека...» [3, с. 312]. И уже, исходя из идеи человека как духовного существа, Франк возвращается к более глубокому осмыслению христологического догмата. Он усматривает его главный смысл в том, что Иисус Христос – это «новый Адам», поскольку «в Нем мыслится актуально и абсолютно осуществленным то, что потенциально составляет наше собственное существо; он есть «новый Адам» – новый и совершенный родоначальник *истинной природы* человека». «Богочеловечность Христа есть осуществление возможности, заложенной в существе человека» [3, с.315]. Иначе говоря, образ Иисуса Христа – это исторически новый идеал человека, а вместе с ним – новая система ценностей, которая легла в основу программы зарождающейся цивилизации.

Итак, по мнению Франка, формула, что ***человек есть носитель образа божьего, означает указание на его духовную природу***. Усмотрение богоподобия в духовности, а не в бессмертии или могуществе имело важное цивилизационное значение. Характеризуя значение идеи богосыновства человека, Франк пишет, что «благая весть принесла *величайшую духовную революцию*, когда-либо совершившуюся в мире, – можно даже сказать *единственную подлинную революцию...*» [2, с.85].

В качестве религии человеческой личности христианство провозглашает *святость и абсолютную ценность* всякой человеческой личности [см.: 1, с. 316], независимую от пороков и достоинств его как эмпирического индивида. Именно такое отношение к человеку встречаем мы и в романах Достоевского. Поскольку человеческая личность признается христианством безусловной ценностью, то как вывод из первого и главного положения – утверждения человека как духовного существа – провозглашается *приоритет личности* над «соци-

альными установлениями». Как пишет об этом Франк, подлинное христианское сознание ставит пределы «царству кесаря», «царству мира сего». «Царство кесаря» способна ограничивать только суверенная, свободная жизнь души в Боге. «Все силы мира сего, весь в остальных отношениях безграничный авторитет государственной власти наталкивается отныне на несокрушимую стену, ограждающую жизнь в Боге свободного чада Божия» [2, с. 108]. В качестве аргумента Франк прибегает к трактовке образа Антигоны Софокла как примеру «христианства до Христа».

В силу того, что личность в христианском понимании принадлежит сфере духовного, она способна сохранять определенную автономность по отношению к государству. Известно, что первые христиане не только не скрывали, но даже порой демонстрировали свою духовную независимость от государственной власти, чем вызвали недовольство со стороны Римского государства, которое проявилось в форме «гонений» [3]. То обстоятельство, что они не уклонялись от преследований – уклонения со стороны отдельных христиан осуждались христианским сообществом, – свидетельствует о том, что духовное ставилось ими выше социального. В приведенном Франком примере Антигона также ставит духовное выше социального, но, во-первых, это миф, а во-вторых, Антигона остается в одиночестве в своем протесте против абсолютной власти государства, которое посягнуло на религиозно санкционированный обычай.

К числу социальных установлений, которые, по мысли Франка, уступают по своей ценности человеческой личности, относится не только государственная власть, но и мораль как форма общественного сознания. Если все другие этические религии мыслят Бога как судью, следящего за соблюдением закона, который он дал людям, и награждает или наказывает за праведный или неправедный образ жизни, то христианская мораль, не отвергая нормы поведения, истинным своим объектом имеет «внутренний строй человеческой души», а христианство в качестве религии человеческой личности *«берет сторону личности в ее конфликте с моральными ценностями»*. Философ не только не отрицает, что приоритет нормативных предписаний сохраняется в массовом христи-

анском сознании, он даже признает, что без такого понимания религия не могла бы выполнять свою «дисциплинарно-воспитательную роль». Но оно не представляет собой подлинного отношения к морали. Глубинное понимание морали заключается в отношении к ней как к служебному средству, необходимому для воспитания человеческой личности. Утверждая, что живая личность в христианском учении «есть нечто более глубокое и ценное, чем всякая мораль», Франк в качестве аргумента ссылается на слова Иисуса Христа, который говорит о себе: «Я пришел не судить, а спасти мир». Философ предлагает собственную интерпретацию христианской идеи спасения: «Можно сказать: человек сам себя судит и осуждает, Бог же озабочен только его спасением. Или, что то же самое: приговор Бога-судьи произносится внутри самой человеческой души через голос его собственной совести» [1, с. 305]. Но «даже от этого неумолимого приговора человек может еще *апеллировать к Богу милости и спасения*, и эта высшая, последняя инстанция отвечает на этот призыв прощением, любовью и спасением» [1, с.305]. Поэтому в понимании спасения как «амнистии» Франк усматривает перекося в сторону «юридического» представления о Боге, которое представляет собой искажение «радостной, освобождающей любовной правды христианства».

Еще одним аргументом в «защиту» гуманистического понимания христианского вероучения становится интерпретация Франком догматического положения о первом лице Святой троицы – Боге-Отце, который предстает у него отцом не только по отношению к Богу-Сыну, но и ко всем людям. «”Отец” есть не только любящее существо, на покровительство которого мы можем положиться, ”Отец” есть именно *отец* – существо, от которого мы произошли, которому мы сродны, к “дому” которого мы принадлежим и “царство” которого нам уготовано от века» [1, с. 312]. Известное высказывание ап. Павла, что нет ни иудея, ни варвара, ни эллина, а все люди – дети одного Отца, органично вытекает из христианской догматики. И отсюда же берет начало идея всемирного братства людей. Однако, несмотря на ее этическую привлекательность, применение принципа равенства в социально-политической и социально-культурной

реальности все же чревато утопизмом, разновидностью которого, как представляется, следует считать политику «мультикультурализма», удручающие последствия которой мы сегодня наблюдаем.

Почему же гуманистическое учение христианства не было реализовано в исторической реальности – в жизни цивилизации, выросшей на почве христианской религии? Причину этого Франк усматривает в переходе от гуманизма христианского к гуманизму «профанному». Иначе говоря, от религиозно санкционированного – к секулярному. Произошло же это в силу того, что изначально амбивалентное христианское понимание человека – как существа богоподобного, с одной стороны, и поврежденного первородным грехом, с другой, – было искажено в историческом предании западной Церкви, где идея святости и достоинства человеческой личности была в значительной мере вытеснена противоположным учением о ничтожестве человека. Между тем в восточной Церкви, замечает философ, сохранилась «память о первоначальном, облагораживающем человека смысле благой вести, об откровении близости и сродства между человеком и Богом» [2, с. 87]. Представляется, что причина нереализованности христианского образца братских отношений заключается не только в замене христианского гуманизма профанным; как и всякий другой идеал, гуманистический идеал христианства не может быть реализован в полной мере в принципе. Тем не менее, религиозно санкционированная идея всечеловеческого братства заслуживает уважительного внимания, хотя следует помнить, что она представляет собой нравственный идеал. И культурное значение христианского гуманизма заключается в том, что в его рамках был сформулирован высочайший идеал человеческой личности и межличностных отношений. Можно предположить, что именно это имел в виду Франк, когда, указывая на культурно-историческое значение христианского гуманизма, писал, что христианская идея Богочеловечности, «незримо действуя на человеческую душу, как дрожжи, всквашивающие тесто, в течение 15 веков впервые в человеческой истории взрастила самосознание человека как личности. Она научила человека сознавать в самом себе некое высшее, абсолютно ценное начало, в силу которого он

противостоит миру как инстанция особого порядка и призван к творческому самоопределению и совершенствованию жизни. Она впервые воспитала в человеке то, что можно в широком общем смысле назвать *гуманистическим* сознанием» [4, с. 332-333]. Более того, философ заявляет, что все «позднее провозглашенные “вечные права человека” имеют своим первоисточником дарованное людям через Христа “полномочие” – “власть быть чадами Божиими” (Ев. Ион. 1, 12)...»[2, с. 85-86].

Принципиальное значение имеет христианское представление, что несомненной ценностью обладает каждая человеческая личность, а не только праведная или законопослушная. Именно это понимание личности обнаруживается в сочинениях Достоевского. Именно по причине деления людей на категории Великим инквизитором писатель устами Алеши Карамазова обвиняет его в том, что он не верит в Бога, поскольку *каждый* человек является носителем образа Божьего.

Идеи богоподобия человека, понимание его как носителя «образа Божьего», как сверхприродного существа, распространение этого качества на *всех* представителей человеческого рода позволяют Франку сделать вывод, что христианство – это религия человеческой личности. При этом Франк не просто употребляет термин «христианский гуманизм», но стремится раскрыть его сущность и делает это, обращаясь к творчеству Достоевского. «Достоевскому, – пишет он, – в сущности, впервые удался настоящий *подлинный* гуманизм – просто потому, что это есть христианский гуманизм, который *во всяком*, даже падшем и низменном человеке видит человека как образ Божий...» [5, с. 366].

В основе позиции Франка в вопросе о гуманистической сущности христианства лежит ценностное понимание природы религии. Интерпретация философом вероучительных положений о каждом из трех лиц Святой Троицы представляет собой обоснование христианского гуманизма. Можно утверждать, что не онтологическая сторона христианского учения определяет христианскую систему ценностей (как это представляется при поверхностном взгляде), а, напротив, ценностные представления легли в основу христианской догматики и

христианского представления о мироустройстве, включая образы рая и ада, а также понимания смысла жизни отдельного человека и смысла истории как процесса нравственного взросления руководимого Богом человечества и идеи Царства Божьего.

---

1. Франк, С.Л. С нами Бог // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 217-404.

2. Франк, С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии.– М.: Факториал, 1998. – 256 с.

3. См.: Куляскина И.Ю. Религиозно-культурный смысл мученичества эпохи первохристианства // Религиоведение. – 2014. – № 2. – С. 145-154.

4. Франк, С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С.Л. Франк. Реальность и человек / сост. П.В. Алексеев; прим. Р.К. Медведевой. – М.: Республика, 1997.

5. Франк, С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // С.Л. Франк. Русское мировоззрение / сост., статья, прим. А.А. Ермичева. – СПб.: Наука, 1996. – С. 360-366.

## **2.2. Религиозно-философский смысл**

### **теократической идеи христианства в интерпретации С.Л. Франка**

Значение религиозно-философского осмысления теократической идеи христианства обусловлено, с одной стороны, ее местом в системе вероучения, а с другой, – исторической практикой применения ее социальной проекции. В переводе с латинского «теократия» – это «власть Бога», «Царство Божье». Важно, что в этом контексте Царство Божье – это символ окончательного совершенства, предел блаженства. В секуляризованной культуре этот символ стал применяться для обозначения социального идеала, т.е. получил социально-этическое содержание.

Вместе с тем в традиции, идущей от Августина Блаженного, идея Царства Божьего неразрывно связывается с учением о Церкви. Если до Августина Царство Божье противопоставлялось церкви как грядущее благо, то в новом понимании, предлагаемом автором учения о двух Градах, оно охватывает вместе с будущим все прошлое и настоящее. Это толкование стало возможным благодаря тому, что Царство Божье мыслится теперь не только как «внешняя» реальность, но и как реальность «внутренняя». «Оно... есть вечная борьба со злом и ложью демонов, вечное торжество Божьей правды и праведности. Оно пребывает на

небе, но часть его ныне скитается на земле. Эта часть и есть церковь» [1, с. 567]. Но Августин, говоря о Церкви как «скитающемся Царстве Божьем», имел в виду не эмпирически реальную Церковь, а «общину праведников», для чего и ввел разделение Церкви на «видимую» и «невидимую».

В результате искажения августианского толкования природы Церкви в исторической практике задача «приращения» Царства Божьего стала истолковываться как необходимость усиления влияния эмпирической Церкви. Соответственно теократия стала пониматься как общественное устройство на началах религиозного общения, где союз между людьми признается допустимым только как религиозный, т.е. церковный, и Церкви приписывается роль созидательницы и устроительницы всей жизни. В результате религия вытесняет все другие культурные ценности и управляет общественными стремлениями не изнутри, а извне. Происходит подмена «христианизации» жизни общества его оцерковлением.

Поэтому уточнение содержания понятий «теократия» и «Царство Божье», применяемых к Церкви, имеет не только религиозно-догматическое, но и философское и даже социально-культурное значение. Религиозно-философский смысл такого смещения, его мировоззренческие предпосылки и социальные последствия стали предметом анализа С.Л. Франка, который, будучи религиозным человеком, в своих размышлениях отталкивался от догматического толкования «благой вести» и теократической идеи христианства. Однако в своих исканиях он всегда оставался философом, т.е. человеком, для которого тот, «...кто отрекается от божественных прав своей личности и мерилom истины признает не свою собственную мысль, не свое личное откровение, а веру в святость иного существа и чужого откровения... совершает основное философское и даже религиозное грехопадение...» [2, с. 534].

Исходя из того, что даже верующие христиане не всегда могут четко и внятно сформулировать смысл «благой вести», а тем более она мало понятна людям нерелигиозным, Франк начинает рассмотрение проблемы с истолкования ее догматической формулировки. По его мнению, она плохо понятна боль-

шинству современных людей именно в качестве «вести» о реальном, спасительном для всех людей благе. «И когда современные богословы рассуждают в традиционно-церковном стиле об искуплении, – пишет он, – то религиозно чуткое сознание невольно испытывает сомнение, нужно ли нам это учение, и в чем состоит его подлинный живой смысл для нас» [3, с. 72]. Сам Франк верит, что «откровение Христа имеет вечную силу» и обращено и к современному человеку, поэтому «мы и теперь должны быть в состоянии – вне всяких богословских теорий – понять, в чем заключается *реальный смысл* благой вести...» [3, с. 74].

Философ-теист обращает внимание на то, что первоначально благая весть по своему содержанию «не совпадала не только с законченным богословским учением об искуплении... но даже и с общими предпосылками этого учения – верой в мессианское достоинство Иисуса и в религиозную необходимость Его страданий и смерти» [3, с.73]. Если же попытаться уяснить содержание благой вести в ее историческом облике, то, необходимо отметить, что некогда (впервые) она означала некую «благую весть» относительно исконной мечты иудейского народа о «Царстве Божьем». Эта мечта в своей традиционной форме, подчеркивает Франк, и с ним согласны и другие исследователи, будучи религиозной по характеру своего упования, в то же время по своему содержанию была первоначально мечтой чисто политической: Бог Иегова, заключивший вечный союз с израильским народом, не покинул его среди его бедствий и унижения; рано или поздно Он явит Свое покровительство израильскому народу, уничтожит врагов-чужеземцев, его угнетающих, и восстановит в еще небывалой мере политическую независимость, могущество и процветание израильского народа. Постепенно это чисто политическое упование дополнилось нравственно-религиозными мотивами: грядущее израильское царство должно было быть, кроме того, еще и царством добра и правды. И, в конце концов, нравственное и духовное преображение должно охватить весь мир (см.: [3, с.74-75]).

В отношении этой традиционной мечты о «Царстве Божьем», замечает Франк, благая весть, принесенная Иисусом Христом, состояла прежде всего просто в возвещении его близости. «Более того: в лице самого явления Иисуса

Христа и Его чудотворных деяний царство Божие как бы в первом своем зачатке *уже наступило...*» [3, с. 75]. Однако, подчеркивает философ, если бы этим возвещением непосредственной близости «Царства Божьего» исчерпывался смысл «благой вести», то следовало бы признать, что для нас и нашего времени она не имела бы никакого реального значения. Однако в действительности, по мнению Франка, проповедь близости «Царства Божьего» была «лишь частичным моментом гораздо более существенного благовестия о самом *способе* или *характере* его наступления». Смысл благой вести философ видит в указании, что Царство Божье – это новое, идеальное состояние жизни, на котором были сосредоточены все упования человеческого сердца, – совсем не есть нечто, что в неведомом будущем должно наступить «чудесным образом», *извне вторгнувшись в жизнь и завладев ею*. Благая весть – это возвещение, что Царство Божье уже «в зачатке осуществлено в наших сердцах и должно осуществляться, *органически прорастая в мир и изнутри* им овладевая». В подтверждение своей позиции Франк цитирует евангелие от Луки: «И не придет оно приметным образом, и не скажут: «вот оно здесь» или «вот там». Ибо царство Божие внутри вас есть» (Лук. 17, 20-21). Именно так понимаемое известие о близости наступления Царства Божьего «теряет свой соблазнительный смысл иллюзорного упования». Кроме того, это новое понимание способа осуществления Царства Божьего ведет к иному пониманию самого смысла того, что именуется Царством Божьим (см.: [3, с. 77]). Таким образом, Франк предлагает понимание Царства Божьего в значении этического идеала и чего-то близкого к категорическому императиву Канта. Именно поэтому оно «незримо», находится «внутри нас» и не может «прийти в силу» без божественного вмешательства.

Вместе с тем Франк указывает и второе значение понятия. «Конечно, – пишет он тут же, – в состав «благой вести царствия» необходимо входит в *конечном итоге* и весть о полном преображении и спасении мира, о «новом небе и новой земле», всецело подчиненных воле Божией и пронизанных правдой Божией» [3, с. 101]. Но, согласно Новому Завету, это видимое, явное осуществление ветхозаветной мечты о преображении мира, превращении его в Царство

Божье приурочивается ко второму пришествию Христа, «о дне и часе которого никто не знает». «Так, вместо того простого, неделимого акта внешнего преобразования и осчастливления мира, о котором в идее «царства Божьего» мечтал ветхозаветный человек, – и о котором доныне мечтают все ветхозаветные люди, вплоть до социалистов и коммунистов, в своих планах «спасения мира» – благая весть Иисуса Христа утверждает отчетливую двойственность как бы двух спасительных дел Божьих. Спасение в своей онтологической основе уже осуществлено Христом в форме *избавления души от власти мира* предоставленной ей возможностью... быть уже сейчас блаженным участником царства Божия, *вопреки* сохраняющемуся несовершенству мира...» [3, с. 102].

Приход «Царства Божьего в силе» не зависит от воли человека, оно будет осуществлено в конце истории волей Божьей, но «благая весть», как подчеркивает Франк, извещает о том, что есть еще и «Царство Божье внутри нас», «приращение» которого может и должно осуществляться на путях нравственного самосовершенствования. Придавая основоположное значение «богообщению» как задаче «индивидуального духа», философ признает, что жизнь личности «есть жизнь в составе общечеловеческой жизни». Отсюда Франк выводит свое понимание Церкви. «Бог, – поясняет свою мысль философ, – не есть *мой* Отец, а *наш* Отец... имея Отца, я тем самым имею братьев, есмь член семьи. Самосознание верующего человека, будучи острым восприятием *личных* глубин бытия – восприятием той таинственной реальности, которая выражается в слове «я», – есть одновременно восприятие «я» как члена «мы». Неповторимо-единственная реальность моего «я» только тогда сознает свою последнюю глубину, когда она ощущает себя укорененной в лоне «мы»... И если я вправе сознавать в моем интимно-личном отношении к Христу, что Христос пришел, чтобы спасти *меня*, то я должен одновременно сознавать, что спасти меня он может не иначе, как спасая весь мир» [4, с. 369-370]. Он напоминает, что само имя «Христос» («Помазанник») – это греческое обозначение для еврейского слова Мессия, т.е. посланник, или избранник Божий, посланный спасти не ту или иную личность, а «Израиль» – народ Божий. И если в Ветхом Завете это вполне конкретный эт-

нос, то в Новом Завете он понимается как «зачаток всеобъемлющего единства человечества», и «спасение Израиля» расширилось до «спасения мира». Этот «новый Израиль» и есть Церковь, считает Франк. Церковь – это стремящееся к спасению и спасаемое человечество, «всеобъемлющий Богочеловеческий организм» [4, с. 370].

Таким образом, Франк прочно связывает воедино все три понятия христианского сознания: «благую весть», «Царство Божье» и Церковь. «Благая весть» есть весть о Царстве Божьем, а Церковь – «зачаток», «зародыш» и зримое проявление этого Царства в «мире». «Та реальность, которая называется «церковь», – пишет он, – есть по своему истинному существу именно зачаток... просветленного, преображенного бытия в составе несовершенного бытия мира, зародыш в нем Царства Божия – то «горчичное зерно», которое имеет назначение вырасти в огромное... дерево» [4, с. 370].

Франк принимает идущее от Августина различие «видимой» и «невидимой» Церкви. Однако он считает, что это обозначение довольно смутно и ведет к ряду недоразумений, поэтому предпочитает говорить о Церкви «сущностно-мистической» и «эмпирически-реальной». Прежде всего философ замечает, что в понимании этих двух аспектов и соотношения между ними существует разногласие. По мысли людей, особенно дорожащих Церковью как эмпирической реальностью и опасющихся уклонения от нее, не существует вообще двух понятий Церкви или двух разных реальностей, обозначаемых этим именем, а существует только «два отвлеченно мыслимых момента или признака, совместно и гармонично сочетающихся в единой, конкретно воплощенной реальности церкви вообще как единства, союза, организации человечества, объединенного верой в Христа и хранящего в своем лоне силу и реальность самого Христа» [4, с. 370]. Иными словами, для этого понимания «сущностно-мистическая» Церковь есть только отвлеченный момент, входящий в состав конкретно-эмпирической Церкви. В этом смысле Церковь есть по своему существу «социальный организм, коллективная социологическая реальность, наподобие государства или семьи, с той только разницей, что она имеет мистический фун-

дамент» [4, с. 370]. В то же время люди не только нерелигиозные, но и религиозного направления, остро сознающие несовершенство Церкви как эмпирической социологической реальности, резко противопоставляют друг другу эти два аспекта как две совершенно разные реальности: «истинная» Церковь Христова есть для них только Церковь сущностно-мистическая, а то, что называется Церковью, в историко-эмпирическом смысле есть в лучшем случае только приближение к мистической реальности, а часто – как ее подмена неким грешным, фальшивым подобием. Франку оба воззрения представляются односторонними и, значит, неправильными. По его мнению, между сущностно-мистической Церковью и Церковью эмпирически-реальной существует сложное отношение одновременно солидарности, близости, частичного совпадения и постоянного различия и противоборства. Поэтому Церковь «сущностно-мистическую» и Церковь «эмпирически-реальную» нельзя ни полностью разделять, ни полностью отождествлять.

Франк обращает внимание на то, что сторонники эмпирически-реальной Церкви (которых философ для краткости предлагает называть «церковниками») усматривают в Новом Завете свидетельство, что сам Иисус Христос «неким умысленным актом воли» основал ту социальную организацию, которая именуется Церковью, и тем самым «навек и освятил ее, снабдил божественно-непререкаемой авторитетностью». По мнению философа, такой взгляд противоречит самому духу Христа, поскольку христианство – это религия благодати, а не закона. «Христос, – подчеркивает Франк, – только открыл миру, влил в мир неиссякаемый источник «живой воды», запас божественных благодатных сил; этим Он... положил начало органическому росту и созреванию в мире реальности, преображающей мир и ведущей к осуществлению «Царства Божия» [4, с. 371]. Иными словами, в своем эмпирическом воплощении Церковь – дело рук человеческих, божественным является только «тот ее слой, в котором ее жизнь есть органическое развитие семени, заложенного Христом».

Не ограничиваясь указанием на совмещение в Церкви двух природ, Франк характеризует каждую из них и при этом дает им новое название: «бого-

человеческое основание» и «человеческое строение». В своем богочеловеческом основании Церковь *сверхвременна*, поскольку в нем «живет и действует сам Христос – или ниспосланный Им от Бога Святой Дух». Это значит, что в Церкви «соучаствуют» не только ныне живущие, но и «уже отошедшие» поколения. И в этом смысле Церковь есть не «земное учреждение», а «небесно-земная реальность». На этом основании Франк в состав сущностно-мистической Церкви включает всех, кто искал «правды и спасения», независимо от того, в какую историческую эпоху им довелось жить. Это представление принципиально отличается от средневекового воззрения (нашедшего свое отражение, в частности, в «Божественной комедии» Данте), встречающегося и в наше время, согласно которому даже величайшие религиозные мудрецы и праведники античного мира исключены из спасения в силу только того случайного обстоятельства, что они жили до Христа. Называя это воззрение наивным и противоречащим существу «правды Христовой», Франк тем самым преодолевает узкий конфессионализм собственно теологической мысли, религиозно и культурно «реабilitирует» тех представителей человечества, которые формально и эмпирически не входили в состав ни одной из церковных общин, но способствовали обогащению духовной культуры человечества.

Церковь в понимании философа-теиста, не только сверхвременна, но и «кафолична» в том смысле, что она «предназначена для всех людей, народов и культур мира», так как ее цель – «обновление и спасение всего творения». «Ни таинство крещения – в смысле эмпирически-совершенного согласно определенным правилам акта, – ни исповедание веры – в смысле явно выраженного рационального признания ее истин – не есть необходимый признак «христианина», члена мистической церкви христовой, – решительно заявляет Франк, – этим признаком является только не зримое никем, кроме самого Бога, неустановимое причастие человеческой души правде и реальности Христа» [4, с. 372].

Церковь, по мысли Франка, является всеобъемлющей еще в одном смысле – она «предназначена обнимать и пронизывать всю человеческую душу во всех проявлениях ее активности – и нравственную, и умственную, и эстетиче-

скую жизнь, и всю личную жизнь, и всю социальную жизнь, политическую и хозяйственную» [4, с. 372]. Такое определение может насторожить, если забыть, что речь идет о духовной, а не эмпирической стороне жизни человека. В том же смысле, в каком об определяемости всей человеческой жизни «церковью» пишет Франк, это означает только целостность ценностного отношения человека к миру.

Церковь *едина*, поскольку «Святой Дух, конституирующий ее существо не может расколоться на части». Раскол и раздробленность могут быть только в эмпирически-реальной Церкви, и они не затрагивают единства сущностно-мистической Церкви. Многообразие конфессий определяется особенностями культуры, поэтому Церковь может и должна быть *«многообразна и многочленна»*. Но это многообразие касается только эмпирической Церкви, а мистическая остается единой. Отсюда – отношение Франка к экуменическому движению. Все современные попытки «вновь объединить исповедания» были бы, по мнению религиозного философа, «не только бессильны, но даже кощунственны...». Но они имеют смысл как «стремления восстановить в эмпирии церковной жизни единство, соответствующее неразрушимому сущностному единству мистической церкви – построить единый, открытый для всех верующих душ *храм...*» [4, с. 372-373].

И, наконец, последний признак сущностно-эмпирической Церкви – это ее *святость*. Это положение Символа веры Франк называет тавтологией: Церковь, будучи «самим Святым Духом», поскольку Он имманентно присутствует и действует в человечестве, – тем самым есть «вочеловечившаяся Святыня» [4, с. 374]. Но при этом уточняет: Церковь свята совсем не в том смысле, что ее «чисто человеческий элемент» как таковой свят и безгрешен, напротив, «эмпирически-реальная церковь не только не непогрешима, а... фактически обременена греховностью». Церковь свята потому, что она и есть не что иное, как «освященный, просветленный, пронизанный святостью слой человеческой жизни» (там же). Не соглашаясь с встречающимися в теологии определениями Церкви как «общины святых», философ считает, что правильнее было бы определить ее как «общение в святости».

В связи с понятием святости и из него Франк делает еще один важный вывод, который состоит в признании «начала *всеобщего священства* христиан» как членов мистической Церкви. Быть христианином, утверждает он, означает быть *священнослужителем*, так как всякий человек, причастный Святыне, тем самым есть ее служитель. Он служит Богу не только как отдельная изолированная личность и в заботе о своем собственном спасении, а от имени всей мистической Церкви. Многообразие служений определено многообразием *призваний*, «даров Духа». Все различие между «духовными лицами» и «мирянами», как и различия между рангами или санами «духовных лиц», имеют силу и основание только в Церкви эмпирически-человеческой. В мистической же Церкви вообще нет «мирян», а есть только «духовные лица», так как христианин по самому своему существу «не от мира сего», а «от Духа». Тем самым Франк дает религиозно-философское основание выводу о неправомочности притязаний эмпирической Церкви на право осуществлять «водительство» в социальной сфере, в первую очередь в области политики. Очевидно, что социальная проекция этого вывода служит аргументом против клерикализма.

В принцип всеобщего священства Франк включает принцип «*всеобщего пророчества*», смысл которого заключается в том, что каждому человеку Бог сообщает нечто новое, что еще не было сказано другим. «И в состав *священнослужения*, – служения Богу, – подчеркивает он, – входит *обязанность* каждого человека прислушиваться к этому тихому, неслышному для мира голосу, исполнять его веление, исповедовать узнанную от самого Бога правду и обличать неправду». Признавая необходимость «*благоговейно хранить истину древнего общепризнанного откровения*», Франк утверждает, что «душа, живущая только им одним, но глухая к зову Божию, обращенному к ней лично, была бы уже непокорна Богу, уже не исполняла бы служения, к которому она призвана» [4, с. 375].

Таким образом, догматическое определение Церкви как католической, единой и святой Франк полностью признает, но только применительно к мистической, «невидимой» Церкви. Кроме того, толкование этих черт далеко не всегда совпадает с богословским.

Если Церковь сущностно-мистическая понимается Франком как сфера уже благодатствованного, просветленного, святого человеческого бытия, то Церковь эмпирически-реальную он характеризует как «организацию и систему умышленной человеческой активности». Ее задачу он видит в том, что она есть «человеческое орудие на службе у церкви сущностно-мистической», поэтому должна ее охранять, пропитываясь ее силами, и быть проводником ее воздействия на окружающий мир. «Всюду, где эмпирически-реальная церковь изменяет своему назначению – не только там, где она пленена силами чистого зла, но и там, где она по недоразумению отождествляет сама себя с сущностно-мистической церковью, – она впадает в греховное искажение своего существа; тогда она теряет свою внутреннюю силу и влиятельность, свою авторитетность, и ее функции берут на себя силы и инстанции человеческого бытия, находящиеся за ее пределами» [4, с. 381].

Примером, когда Церковь не справилась со своей задачей быть проводником великих христианских начал свободы личности, равенства и братства между людьми, служит ее позиция в период новоевропейской истории, когда эту задачу взяли на себя «внецерковные и антицерковные силы». В том, что различные социальные движения, включая социалистическое, взяли на вооружение материализм и атеизм, философ видит вину эмпирической церкви, занятой исключительно конфессиональными интересами.

Исходя из понимания идеала «теократии» как высочайшей, предельной мечты человечества «об окончательном торжестве в жизни Высшего Начала», которое осуществляется всюду, «где в личной и социальной жизни мы содействуем победе добра и истины», Франк утверждает, что рационалистическое толкование теократии означает отождествление ее с некой «особой политической формой», что чревато клерикализмом. В результате теократический идеал, по мысли философа, либо вообще лишается смысла, либо превращается в «незаконную узурпацию абсолютной санкции для некоторых человеческих сил и влияний» [5, с.340, 341]. Трудно не согласиться с позицией, что «теократия» и «демократия», «воля Божья» и «народная воля» относятся к разным сферам бы-

тия, и попытка их совместить должна быть признана неправомерной с точки зрения как христианского, так и секулярного сознания.

Таким образом, Франк принимает и развивает главную идею эkkлезиологии – о двух природах Церкви и присутствии в ней Духа Святого. Однако свои усилия он направляет на преодоление конфессионализма и клерикализма. Различая эмпирическую и мистическую Церковь, философ-теист негативно оценивает социально-политическую деятельность, направленную исключительно на отстаивания интересов эмпирической Церкви. Вместе с тем, трактуя «мистическую» Церковь как одно из значений Царства Божьего, он настаивает на необходимости «христианизации» общества, понимая под ней усвоение обществом системы христианских ценностей.

---

1. Герье, Н. Блаженный Августин. – М.: Эксмо, 2003.

2. Франк, С.Л. Религия и культура (По поводу новой книги Д.С. Мережковского) // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. Сб. ст. / сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. – СПб.: Наука, 1996.

3. Франк, С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: Факториал, 1998.

4. Франк, С.Л. С нами Бог // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.

5. Франк, С.Л. Философские отклики. Новая книга Бердяева // Н.А. Бердяев. Духовный кризис интеллигенции. – М.: Канон+ОИ «Реабилитация», 1998.

### **Глава 3. МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И ФИЛОСОФИЕЙ, ИЛИ О ВОЗМОЖНОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ**

#### **3.1. С.Л. Франк о религиозном и философском понимании Бога**

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 нем проявлявшаяся, ушли вместе с детством...» [1, с. 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» [1, с. 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» [2, с. 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. Связано это с тем, что публикация «Предмета знания» вызвала оживленную критику, в рам-

ках которой были два выступления, оказавшие существенное влияние на дальнейшую эволюцию его философского мировоззрения, – 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 обосновать реальность сверхэмпирического бытия средствами гносеологии. «Вместо слияния гносеологии и онтологии, – замечает он, – встает опять опасность односторонней онтологической метафизики со всеми ее интеллектуальными притязаниями» [3, с. 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, сближается с миром и предстает в качестве его «ноумена» [4, с. 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. Соловьева. 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 предстает 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» [5, с. 192, 193]. Важно, что ощущение «Бога в себе» в этот период еще 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 ее как реальность, которая «изнутри с нами сращенная и нам раскрывающаяся». Она, убежден Франк, «дана нам в первичном мистическом опыте – независимо от того, как отношение человека к Богу выражается в дальнейшей рефлексии, в производных богословских доктринах» [6, с. 73].

Рассуждая о реальности Бога и способе ее постижения, Франк выступает как философ, хотя и ссылается на мистический опыт. С одной стороны, он подчеркивает, что мистический опыт получает свое раскрытие в рефлексии и опредмечивается в вербальных текстах, имеющих статус богословских учений. С другой стороны, – обращает внимание на то, что способ, которым эта реаль-

ность 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 ее “предметом”, дана не внешне предметному созерцанию, а внутреннему живому знанию – знанию, в котором реальность сама раскрывается внутри нас» [6, с. 73]. Кроме того, в присутствии Бога в человеческой душе Франк усматривает онтологическую предпосылку нравственности: благодаря тому, что человек сознает Бога в себе, он «смотрит на себя как бы глазами Бога и подчиняется или стремится подчинить свою волю действующей в нем воле Бога» [6, с. 77].

В книге «Непостижимое» (завершена в 1937 г., а впервые опубликована в 1939 г.) Франк вводит понятие *Божества*. Характеризуя его, он подчеркивает, 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» [7, с. 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 свое намерение приблизиться к пониманию Бога средствами философии, он утверждает, что, хотя религиозный опыт в постижении Бога «более достоверен, чем всякое размышление и отвлеченное обсуждение», тем не менее, необходимо приложить усилия к тому, чтобы «согласовать непосредственно данное в живом опыте с *условиями мыслимости*» реальности Бога [7, с. 483].

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

щим 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» [7, с. 483].

Однако Франк усматривает здесь еще 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 во-внутрь, вглубь, в *запредельную* ему глубину реальности» [7, с. 484]. Под «беспочвенностью» человеческой личности Франк понимает ее 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 чем-то подобном, но сама должна быть признана объективной реальностью, если ее отождествлять с абсолютным первоначалом бытия, т.е. «философским богом».

Кроме того, в нем 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*, в том числе реальность субъективности. Поэтому «божество *не есть* личность лишь в том смысле, что оно есть *более*, чем личность ... о нем можно только сказать, что оно есть *и* личность, но нельзя сказать, что оно есть *только* личность, – как вообще все, 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*”» [7, с. 484].

Вступая в «общение» с человеком, Бог-Абсолютное обращается к нему той своей стороной, с которой оно все же есть личность. Более того, Франк убежден, что Божество открывается с полной актуальностью именно как «мой Бог», как «Бог-со-мной», а значит, «момент *личности* сопринадлежит к *полной* актуальности Божества». «В этом смысле непосредственно открывающийся в религиозном опыте, в общем откровении личный характер Божества, – подчеркивает он, – есть не иллюзия, не самообман, а имманентно и непосредственно самоочевидная сторона его реальности» [7, с. 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 еще 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 отвлеченный 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 определенные – логически необходимые – функции «первоначала», «первотолчка», т.е. первоначального импульса, сообщившего миру движение, не ставя проблемы личного общения с ним. Тогда как философский теизм не может ограничиться усмотрением в нем Абсолюта, но обязательно утверждает «личного Бога».

Еще 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 нем 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 подчиненным одному из них, а, наоборот, оба истекают из него самого и сами подчинены ему»* [7, с. 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 флек-*

сий, применяемых для обозначения двух привычных нам родов бытия» [7, с. 485]. В личном общении с «живым Богом» Франк усматривает не только проявление религиозного опыта, но еще и доказательство особого положения человека в мире, поскольку человек в качестве личности стоит к нему ближе, чем какое-либо «оно», т.е. какое-то безличное проявление бытия.

Таким образом, в книге «Непостижимое» Франк все еще 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”» [8, с. 256].

Повторяя тезис, высказанный в «Непостижимом», что Бог в качестве первоначала и первоисточника всего сущего не может быть подведен ни под одну из категорий, потому что он объемлет все, 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*» [8, с. 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 сознает «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» [8, с. 256-257].

Франк подчеркивает главенствующую роль в деле постижения Бога личного религиозного опыта, который для него есть «опыт встречи и общения с живым Богом» [8, с. 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 Нем отклик на то, что составляет самое одинокое в мире – существо нашей личности, ощущаем в Нем первоисточник *нашего* бытия, как *личности*, т.е. ощущаем Его как нечто близкое и родственное самой интимной глубине *нашей* личности...» [8, с. 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 затушевывать противоречия, а мыслить абсолютно честно – *совершенно непримиримы*» [9, с. 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 ребенком». Подчеркивая различие между этими двумя понятиями Бога, Франк указывает, 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...*» [9, с. 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» [9, с. 92].

Однако «двойная бухгалтерия» Франка не удовлетворяет. И он находит новое решение, о котором пишет в своей последней статье «Духовное наследие Владимира Соловьева», созданной 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, на его взгляд, состоит в том, что «религиозная мысль во все эпохи своего расцвета входила в некое органическое сочетание с философской интуицией и находила себе философское выражение» [10, с. 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.

- 
1. Франк, С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996 – С. 39-58.
  2. Франк, С.Л. Предмет знания // С.Л. Франк. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – С. 35-418.
  3. Гессен, С.И. Рец. На книгу Франка С.Л. Предмет знания // Речь. – 1916. – № 17. 18 января. – С. 3.
  4. Булгаков, С.Н. Новый опыт преодоления гносеологизма // Богословский вестник. – 1916. – Т. 1. – С. 152- 153.
  5. Франк, С.Л. Смысл жизни // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 147-207.
  6. Франк, С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 13-146.
  7. Франк, С.Л. Непостижимое // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – 607 с.
  8. Франк, С.Л. С нами Бог // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 217-404.
  9. Франк, С.Л. О невозможности философии (Письмо другу) // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 94-95.
- Франк, С.Л. Духовное наследие Владимира Соловьева // Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 392-399.

### 3.2. Природа и сущность «догматов веры»

Тема отношения к религиозному догмату занимает в теоретическом наследии философов-теистов особое место, о чем свидетельствует факт многократного обращения к ней: Ж. Маритена и Э. Жильсона – в Европе, В.Д. Кудрявцева-Платонова, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и многих других – в России. Представляется, что она приобретает у них не столько мировоззренческий, сколько методологический характер. Главное, что привлекает их внимание в рамках темы, связано с решением проблемы: как вообще возможна религиозная философия, если философское мышление предполагает критическое отношение к любому суждению, а религиозная догматика решительно отвергает всякую попытку критики.

Видное место среди религиозных мыслителей, затрагивающих указанную проблему, принадлежит С.Л. Франку, в творчестве которого тема получила всестороннее развитие. С одной стороны, он дает обстоятельный анализ природы и сущности догмата, позволяющий прояснить его позицию в вопросе о границах свободы использования содержания вероучительных положений при построении философского учения; с другой, – излагая собственное понимание «догматов веры», философ пускает читателя в интимную глубину своего религиозного мироощущения. На глубоко личный характер религиозного опыта, положенного в основу своих размышлений, включая размышления о «догматах веры», Франк прямо указывает в предисловии к работе «С нами Бог». «Все выраженные мною мысли, – пишет он, – суть только варианты и выводы из этого основоположного опыта» [1, с. 219].

Исходной точкой рассуждения философа стала характеристика того, как эти «догматы веры» воспринимаются обыденным сознанием. Согласно его описанию, это какие-то «словесно фиксированные формулы, установленные церковным авторитетом и освященные преданием», подлинный смысл которых «обычно недоступен личному разумению» [1, с. 266]. В силу этого «вера в догматы» в обыденном значении этого понятия неизбежно представляется некоей «слепой» верой, обусловленной преклонением перед непогрешимым церков-

ным авторитетом или даже просто набором бессмысленных предрассудков. Такая вера, по мнению философа-теиста, превращается в ненужный балласт, только обременяющий духовную жизнь человека. А историческая память о жестокостях, ненависти и зле, пролитой человеческой крови, вызванных догматическими раздорами, в немалой степени способствует тому, что «отношение независимого религиозного духа к “догматам веры” становится резко отрицательным» [1, с.266-267]. Однако такое понимание догмата Франк считает ошибочным, поскольку оно основано на подмене: производная и неадекватная форма догматического сознания отождествляется с «первичным, подлинным существом» догмата.

Вскрывая «подлинную сущность» религиозного догмата, Франк напоминает, что первоначально греческое слово «догмат» означало «учение», «утверждение», и делает вывод: поскольку всякая вера есть вера *во что-то*, всякая религиозная мысль должна содержать некое совершенно определенное утверждение. Это содержание веры и религиозной мысли и есть «догмат» в первичном смысле данного слова. «Вера без догматов веры есть в этом смысле нечто столь же невозможное, как суждение, которое не высказывало бы чего-либо определенного» [1, с. 267]. Без догматов не может обойтись не только ортодоксальная Церковь, но и еретики, которые были религиозными людьми. Просто они противопоставляли церковным догматам свои собственные догматы. Таким образом, делает вывод Франк, никакая религия и религиозная вера не могут без них обойтись. Но каковы их природа и происхождение? На чем они основаны?

Франк выдвигает тезис, что религиозный догмат – это мысль, в которой выражен «итог религиозного опыта». Поэтому религиозные догматы, в конечном счете, представляют собой «не что иное, как интеллектуальное выражение религиозного... опыта» [1, с. 270]. Однако живое содержание религиозного опыта, как и всякого опыта вообще, не может быть выражено в его конкретной полноте достаточно адекватно, а это значит, что его «интеллектуальное» выражение всегда будет оставаться лишь приблизительным. Живая полнота религиозного опыта всегда богаче, конкретнее, многообразнее того, что выражено в

догмате. Поэтому догматы, делает вывод философ, «в единственном существе для нашей религиозной жизни смысле суть не освященные церковным авторитетом, непонятные нам формулы и теоретические суждения, а просто не что иное, как наши *живые религиозные убеждения*» [1, с. 270]. Значение, которое он придает религиозному опыту, и убежденность, с которой пишет о нем, позволяют с большой долей уверенности утверждать, что сам он такой опыт имел. Только его наличием можно объяснить эволюцию взглядов Франка от материализма к теизму. Косвенным свидетельством можно считать и тот факт, что он пишет исключительно о догматических положениях христианства.

Однако Франк не ограничивается указанием на неизбежное несовпадение содержания духовного опыта с его вербальным описанием. Рассматривая процесс генезиса христианской догматики как реальное историческое событие, он замечает, что с конкретно-психологической и исторической точек зрения формулировки догматов веры часто были обусловлены полемическими мотивами. Суть этих мотивов можно свести к стремлению исключить такое истолкование религиозного опыта, которое представлялось участникам дискуссий ложным и практически вредным. В силу этого обстоятельства не все догматы веры имеют вечный смысл, а значит, нельзя говорить об их постоянном значении для духовной жизни; некоторые из них могут перестать быть «религиозно-актуальными». Такие догматические положения «могут терять свою актуальное значение и даже могут в одну историческую эпоху быть благотворными, а в другую – вредными...» [1, с. 277].

Серьезного внимания заслуживает возражение Франка против отождествления религиозного догмата и метафизической гипотезы, что случается довольно часто. Можно согласиться с его определением, согласно которому метафизическое положение представляет собой некое принципиально эмпирически не проверяемое утверждение, с помощью которого дается «объяснение» явлениям видимого мира. Догмат – это нечто принципиально иное и по своей сути, и по своему генезису, и по своему назначению. «Догмат, – утверждает философ, – есть по существу нечто вроде *констатирования факта* (или обобщения фак-

тов), а никак не гипотетическое объяснение» [1, с. 269]. Только факты, с которыми имеет дело догматическое сознание, – особого порядка. Это факты *религиозного опыта*. А с точки зрения происхождения (генезиса) догматы, по мнению философа, представляют собой «осадок» веры, поскольку «почерпаются из живого отношения к Богу». В функциональном же отношении они представляются Франку как своего рода «вехи», «схематически отмечающие структуру ее (веры – *И.К.*) содержания» [1, с. 272].

В сочинениях Франка нет прямого указания на роль догматов как способа и средства осуществить субстанциализацию ценностей. Однако указание философа на ценностную природу догматических формул, выведение из них оценочных суждений относительно явлений эмпирической реальности позволяют утверждать, что сознательно или неосознанно он признавал значение догматов как средства онтологического обоснования христианской этики. «Догмат, – пишет он, – по самому своему существу есть *оценочное* суждение – утверждение *ценности* чего-либо. Поэтому его исповедание узнается по тому, какими побуждениями мы руководимся в нашей практической жизни» [1, с. 275]. Философ глубоко убежден, что догматы веры способны определять позицию человека в повседневной жизни, так как они есть «живые религиозные убеждения, почерпнутые из религиозного опыта и определяющие духовное самосознание человека и нравственное направление его жизни» [1, с. 277].

Отношение к догматике Франк тесно связывает с отношением к откровению. Он обращает внимание на то, что для большого числа людей религиозных вера – это признание некой объективной, для всех одинаково обязательной истины, зафиксированной в вероучении. А это предполагает подчинение личных религиозных суждений и мнений учению, истинность которого гарантирована неким высшим безапелляционным авторитетом. Авторитет в свою очередь опирается на положительное откровение, т.е. на истины, которые с точки зрения религиозного сознания, превышают личное разумение верующего и возведены самим Богом. Возражая против подобного истолкования откровения, философ, следуя славянофильской традиции, указывает на «соборную» природу

человеческого знания вообще и утверждает, что «его может иметь только человечество как коллективное целое». Место и роль каждого отдельного человека определяются тем, что он есть «соучастник этого коллективного знания» [1, с. 281]. Соответственно, знание как личный опыт и знание, обретаемое из учения, могут и должны быть согласованы между собой и взаимно дополнять друг друга. Религиозное знание не является исключением. Поэтому значение откровения для него обусловлено тем, что «положительное откровение» бесконечно богаче, полнее, глубже, чем когда-либо может быть одиночный, личный опыт» [1, с. 289].

Однако признание авторитета откровения не означает у Франка одновременно и безоговорочного признания авторитарности. Он различает авторитет внешний в виде инстанции, принудительно требующей послушания и доверия к себе, и авторитет, свободно признаваемый через усмотрение его компетентности. Именно последний и есть истинный авторитет, а его признание опирается на личный опыт. Поэтому идея непогрешимости религиозного авторитета должна быть устранена. «Ни папа римский, ни соборы, ни отцы и учителя церкви, ни первохристиане и апостолы, – настаивает философ, – не непогрешимы; нельзя считать непогрешимым и боговдохновенным и буквальный текст Священного писания, составленный, как бы то ни было, людьми, в своем существовании подобными нам (не говоря уже о том, что дошедший до нас текст Писания есть не оригинал, а копия, обремененная всевозможными ошибками переписчиков и поправками позднейших редакторов)» [1, с. 283]. Не обладает в глазах Франка абсолютной непогрешимостью и то, что называется «соборным преданием всей церкви», о чем он прямо заявляет. «История коллективного, церковно-религиозного сознания – совершенно так же, как и история всякой мысли и всякого познания, – есть история борьбы между истиной и заблуждением» [1, с. 284], поэтому религиозный авторитет есть не более – но и не менее – чем необходимый элемент религиозного опыта. Именно из этого представления Франк выводит смысл понятия «откровение». Подлинное существование откровения, по мнению философа, состоит в том, что оно всегда – *теофания*, богоявление.

Философ не соглашается безоговорочно признавать принятую в догматическом богословии точку зрения, согласно которой откровение мыслится как точная, общая, обязательная, многообразная *система вероучения*, исходящая от самого Бога. Он обращает внимание на то, что такое понимание может быть реализуемо лишь при определенных условиях: во-первых, в сознании человека должна уже присутствовать идея Бога, во-вторых, признание того, что инстанция, притязающая на статус боговдохновенной, действительно является таковой, и, в-третьих, должны иметься основания обязательности послушания воле Божией. Но, поскольку Бог сам открывается человеческой душе, то для восприятия откровения нужна *благодать веры*. А это значит, что усмотреть истину и обязательность откровения можно только на основе и при поддержке религиозного опыта. Еще более настойчиво Франк указывает на значение личного религиозного опыта для формирования откровения в письме, которое опубликовано под названием «О невозможности философии. (Письмо к другу)». «Откровение, – пишет философ, – не было когда-то, оно непрерывно продолжается, и мы *обязаны* слушаться Бога больше, чем человеческого предания» [2, с. 94].

Однако Франк не абсолютизирует личный религиозный опыт, не противопоставляет его церковной традиции. С одной стороны, Франк провозглашает не только правом, но и обязанностью «с полной свободой, не оглядываясь на текст писания, пап и соборы, откликаться мыслью и сердцем на зов Бога, обращенный непосредственно к каждому из нас». А с другой стороны, подчеркивает, что не должно забывать, что «*все*, даже лучшие и мудрейшие наши мысли, все же остаются субъективными и односторонними», тогда как в традиционной церковной вере содержится совокупный результат коллективного восприятия откровения «множеством верующих душ, в том числе гениальных» [2, с. 94-95].

Таким образом, Франк признает положительное значение догматов веры и откровения, поскольку в них фиксируется коллективный религиозный опыт. А поскольку содержание этого опыта не может быть выражено в словесной форме адекватно, то религиозный человек имеет все основания для собственной их трактовки, исходя не из буквы, а из духа религиозной веры. «Не потому

мы веруем в Христа, – пишет он, – что Его нам возвещает вероучение положительного откровения... напротив, мы разделяем это вероучение, потому что оно интеллектуально разъясняет нам истину, опытно узnanную нами в лице Христа, и само это вероучение истинно постольку, поскольку оно само адекватно этой живой истине» [1, с. 288].

Обращаясь к историческому опыту, Франк приходит к выводу, что идея свободы и достоинства человека, в частности идея свободы веры, кощунственности и бессмысленности религиозного принуждения, представляет собой выражение «Христового духа и откровения». Но она, считает философ, впервые проникла в общее человеческое религиозное сознание далеко не сразу; на то, чтобы эта идея овладела общественным сознанием, ушло более полутора тысяч лет. Это обстоятельство Франк объясняет тем, что понимание веры как непосредственного и свободного религиозного опыта начинает более адекватно уясняться лишь после того, как многовековое христианское воспитание сотворило из человека *личность*, само существо которой состоит в сознании себя свободным, богоподобным, непосредственным причастником Божией правды и Божией реальности. Значение нового понимания религиозной веры Франк видит в том, что оно позволяет яснее и глубже воспринимать истинный освобождающий смысл «благой вести» [1, с. 290].

Рассуждения Франка о догматах, религиозном авторитете и свободе религиозного сознания можно и нужно принимать только в их целостности. Прежде всего это мысль о совмещении в догмате мистического и эмпирического аспектов бытия: как факта религиозного опыта богообщения, с одной стороны, и как культурно-исторического феномена, – с другой. Представляется конструктивным и вывод философа, что положительное значение религиозной свободы проявляется в условиях, когда личность уже сформирована. Следование буквальному пониманию догматического положения, видимо, было необходимо в условиях, когда идея самоценной и ответственной личности еще не утвердилась в общественном сознании. Если же ее нет, эта свобода оборачивается или полной разнузданностью, когда «Бога не боятся», либо добровольным рабством в рамках разнообразных тоталитарных культов.

Самому С.Л. Франку понимание догмата как результата синтеза коллективного (общечеловеческого) и индивидуально-личного религиозного опыта и позволило сочетать глубокую личную религиозность и свободное философское творчество. А откровение, понимаемое как продукт коллективного религиозного опыта и выступающее в качестве метафизической основы его философских построений, позволяет ему отстаивать свое право на его свободное истолкование, которое оказывается выявлением смыслов и ценностей христианского вероучения.

---

1. Франк, С.Л. С нами Бог // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 217-404.

2. Франк, С.Л. О невозможности философии (Письмо другу) // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 94-95.

### **3.3. Христианские догматы как тема философских размышлений**

#### **С.Л. Франка**

Сделав религию предметом философских размышлений, Франк не ограничился вопросами природы и сущности религиозного сознания, его ценностной природы, выявлением религиозной сущности христианства и природы догматов, соотношения религиозного и философского понимания Бога, но и дал истолкование ряда христианских догматов. Однако необходимо уточнить: были ли эти истолкования сделаны им с философских или богословских позиций, иначе говоря, были они продуктом экзегезы или философской интерпретации. Наиболее репрезентативными в этом отношении стали его размышления над догматическими положениями о Боге-Творце и сотворении мира, о богочеловеческой природе и смысле крестной смерти Иисуса Христа и о Святом Духе.

Центральное место среди них занимает *учение о сотворении мира*. Франк различает в нем три аспекта: мифологическую форму (библейский рассказ), догматическую формулу (рационально изложенную идею религиозной метафизики) и «религиозное существо» учения. Если первые два аспекта достаточно понятны и не требуют разъяснений, то вопрос о «религиозном существе» нуждается в некотором уточнении.

Что же Франк имеет в виду под религиозным существом учения? Можно предположить, что философ видит в религии культурный феномен (феномен духовной культуры); и если признавать за философией функцию самосознания культуры, то представляется правомерным вывод, согласно которому религиозное существо христианского учения вообще и учения о сотворении мира в частности имеет культурную проекцию и может быть философски интерпретировано.

Как известно, всякая сколько-нибудь развитая религия создает собственное учение о сотворении мира. Христианство не является исключением. Более того, тема сотворения мира привлекала внимание всех крупных христианских мыслителей периода становления христианской догматики, поскольку, будучи в своем большинстве людьми образованными в духе эллинистической философии, они не могли игнорировать противоречия между библейским рассказом о сотворении мира за шесть дней и фундаментальными положениями платонизма. Отсюда основные вопросы, ставшие предметом теологического дискурса: во-первых, соотношение *вечности* Бога и *временного* характера самого процесса творения, во-вторых, «материал», из которого Бог сотворил мир, и, в-третьих, было ли творение актом свободной воли Творца или результатом необходимости? Этих же вопросов в той или иной форме касается и Франк.

Отгалкиваясь от догматической формулы, он обращает внимание на *смысл* христианского учения о сотворении мира. «В чисто религиозном смысле, – замечает он, – учение о “сотворении мира из ничего” есть вообще не учение о возникновении мира, а выражение непосредственного ветхозаветного, воспринятого христианством сознания о безусловной зависимости не только существа, но и бытия мира от его единственной первоосновы – Бога» [1, с. 416]. Утверждение, что мир и человек сотворены из «ничего», понимается философом как указание на то, что они (мир и человек) *не имеют никакой имманентной основы в себе самих*. А значит, их бытие имеет трансцендентную им самим основу – Бога, всецело опирается на него, есть выражение его «воли», дарующей им бытие. Франк полностью разделяет идею о наличии некой трансцендентной осно-

вы мира как эмпирически постигаемой действительности и заявляет, что в этом общем религиозном своем смысле христианское учение о сотворении мира Богом (с некоторыми оговорками) «должно быть признано безусловно верным и с точки зрения свободной метафизической мысли» [1, с. 416]. Очевидно, что Франку для утверждения относительной ценности мира достаточно того, что мир сотворен и уже этим самым причастен Богу и имеет ценность.

Вместе с тем Франк высказывает мысль, что обычная догматическая формулировка – «Бог сотворил мир из ничего» – не вполне адекватна ее существу, поскольку «в популярном сознании» «сотворение из ничего» предстает как возникновение, т.е. предполагает наличие времени. Время же уже есть атрибут и форма тварного бытия и не может мыслиться предсуществующим ему. Уже Августин, напоминает Франк, учит, что Бог сотворил мир не *во* времени, а *вместе* со временем (*non in tempore, sed cum tempore*). Кроме того, возникновение, будучи процессом, протекающим во времени, по самому существу своему есть возникновение *одного из другого*, смена одного состояния бытия другим, и потому «возникновение из ничего», которое выступает как процесс, длящийся во времени, «есть просто бессмыслица». Если же оставить в стороне это популярное представление, продолжает Франк свое рассуждение, то формула «сотворения мира из ничего» может означать только, что Бог «сотворил мир» *не* из какого-либо предсуществующего сырого материала или субстрата мирового бытия. Как говорит Фома Аквинский, «сотворил из ничего» означает просто «не сотворил из чего-либо». «Это трезвое толкование, – замечает философ, – вполне верно *отрицательно* именно как отвержение дуалистического представления о наличии двух независимых первоначал – Бога и предсуществующей творению мировой «материи» [1, с. 417].

Однако идея сотворения мира «из ничего» (или «не из чего-либо»), с отказом от дальнейшего положительного уяснения ее смысла, по мнению Франка, несет с собой ту опасность, что ее скрытый смысл есть утверждение абсолютного, ничем не ограниченного бесконечного всемогущества Бога. Соответственно все «сотворенное» мыслится бессильным, инертным, пассивным про-

изведением Божьей творческой воли. В результате проблема теодицеи в глазах философа оказывается абсолютно неразрешимой (или ведущей к отрицанию самой реальности зла). В сочетании с идеей всеблагости и всеведения Бога становится необъяснимым и непонятным факт несовершенства творения, что неприемлемо для религиозного философа. Известно, что Фомой Аквинским были предприняты усилия, направленные на разумное осмысление и тем самым логическое ограничение идеи всемогущества Бога. Но они, подчеркивает российский философ, утратили значение в связи с его указанием, что Бог мог бы, если бы пожелал, сотворить лучший мир, чем фактически существующий. «Бог Фомы в конечном счете оказывается таким же онтологическим «самодуром», таким же самодержавным деспотом, как Аллах Магомета...», – подводит итог русский философ [1, с. 418].

В глазах Франка всякий метафизический постулат должен основываться на требованиях этики, о чем свидетельствует его собственное высказывание. «Сколько бы правды ни заключалось в сознании шаткости, брэнности тварного бытия и как бы ценна ни была установка покорности воле Божией и благоговейное почитание величия Божия, – пишет философ, – такое рабское преклонение перед Богом, мыслимым как вселенский деспот, недостойно человека и такое превознесение неограниченного всемогущества Бога». Это – «не истинная хвала Богу, а скорее богохульство». Кроме того, заявляет он, никакие богословские ухищрения не в состоянии примирить идею безграничного всемогущества Божия с христианской идеей страдающего Бога – Бога, из любви к миру ставшего вольным соучастником трагедии мировой жизни [1, с. 419].

Таким образом, отрицательным истолкованием ограничиться нельзя. Если Бог «не сотворил мир из чего-либо», то *каким же* должно быть положительное истолкование события сотворения? Франк дает собственное понимание идеи творения «из ничего».

Сущность предлагаемого им варианта решения проблемы состоит в том, что Бог «неким актом саморасчленения полагает внешнюю себе сферу, даруя ей в производной форме свою собственную первичность». В результате этого акта

реальность возникает не как «какое-либо мертво-пассивное пребывание или инертный субстрат бытия», а как обладающая «действенным, динамическим началом» [1, с.414]. В результате Бог становится *одновременно и трансцендентным, и имманентным миру*. Как абсолютный дух, Он трансцендентен всему сотворенному и производному бытию, но в этом своем качестве вступает в мир в трех формах: 1) в форме теофании, 2) в форме боговоплощения и 3) в форме благодатного присутствия Святого Духа (или его «даров») в недрах человеческой души. Это вступление в мир, в какой бы форме оно ни происходило, есть «Его нисхождение из Его далекой, трансцендентной обители». Но, вступив в мир, Он становится имманентным этому миру. Имманентность Бога позволяет Франку сделать и следующий вывод: реальность «есть производный божественный субстрат бытия» [1, с. 414].

Приступая к вопросу о «механизме» творения мира Богом, Франк сопоставляет его с человеческим творчеством, опыт которого дан нам только в форме опыта собственного духовного творчества. «Божье творчество, – пишет он, – или должно... остаться для нас словом, лишенным смысла... или же – несмотря на всю его единственность – мыслиться по аналогии с опытно нам доступным человеческим творчеством...» [1, с. 419].

Первая трудность, по мнению философа, заключается в том, что человеческое творчество (как и всякий вообще творческий процесс в составе мирового бытия) есть именно процесс, совершающийся *во времени*, тогда как отношение между Богом-Творцом и Его творением должно мыслиться сверхвременно-вечным. Это различие принимает в господствующем религиозно-метафизическом сознании характер представления, что сотворение мира Богом совершается (в отличие от всякого иного, длящегося во времени творчества) *сразу, мгновенно*, представляя собой мгновенное рождение сущего – сотворенного – из небытия. Само это мгновение сотворения мыслится как мгновение *времени – первое его* мгновение, за которым начинается время *пребывания* готового, сотворенного мира; и это дальнейшее бытие мира во времени, со всеми изменениями, совершающимися в мире, уже не имеет отношения к акту его сотворения [1, с. 419-420].

Это наивное, популярное представление, считает Франк, несостоятельно и в религиозном, и в философском смысле. О религиозной несостоятельности его свидетельствует сам библейский рассказ о сотворении, который описывает его как процесс, длящийся шесть дней. Кроме того, сотворение человека предстает как особый акт, отличный от сотворения мира. И, наконец, в христианском религиозном сознании Боговоплощение (явление в мире Бога-Сына в образе Иисуса Христа-Богочеловека) есть опять-таки новое творение. Это появление Богочеловека в качестве «нового Адама», как и действие Святого Духа в истории или же обнаружение его в отдельных благодатных воздействиях, трактуются Франком как продолжение творения. Более того, еще одним актом Божьего творчества будет новое творение – то, о котором возвещает Апокалипсис («се, творю все новое»). Поэтому, делает вывод Франк, сотворение мира чисто религиозно должно мыслиться не мгновенным актом, а как-то *распространяться на все время мирового бытия*. Называя наивно-антропоморфическим представление, что Бог, сотворив мир, «почил от трудов своих», философ усматривает необходимость как-то сочетать его с сознанием непрерывности и неустанности Божьего творчества. Чисто философски он предлагает осмыслить это соотношение следующим образом. Сотворение мира Богом, будучи – со стороны Бога – соотношением *сверхвременным*, находит – со стороны творения – свое отражение в самом временном процессе. Само *бытие* мира есть не что иное, как продолжающееся его творение – только так можно понять и человеческую и космическую историю.

Углубляя эту мысль, Франк, вслед за Бергсоном, утверждает, что самый характер временности, присущий мировому бытию, есть выражение лежащего в основе бытия момента творчества, творческой устремленности. «С этой точки зрения мировое бытие есть не столько итог или плод Божьего творчества, сколько его имманентное выражение» [1, с. 420]. Иными словами, творческая активность Бога-Творца, распространяющаяся на все время существования мира, – это еще подтверждение того, что Он не только трансцендентен, но и имманентен своему творению. Отсюда Франк делает вывод, что правильным яв-

ляется мировоззрение *панентеизма*, а не традиционного теизма, а сам процесс творения как бы распадается на два этапа: первичный – собственно создание мира (те самые «шесть дней») и производный – охватывающий мировую историю.

Основное различие между «первичным» и «производным» творчеством Франк связывает с уяснением вопроса творения именно из «ничего». Тем самым он вновь возвращается к казалось бы, уже решенному им вопросу о «материале» для творения и отвечает на него несколько иначе: теперь он заявляет, что вопрос, «имеет ли Бог что-либо *вне* Себя как материал Своего творчества или все Его творчество, а потому и Его творение всецело определено только Его собственной внутренней активной силой», неправилен, поскольку «*вне* Бога в абсолютном смысле нет вообще ничего; ибо всякое “*вне*” (как и всякое “*внутри*”) полагается самим Богом, есть само момент Его всеопределяющей бесконечной полноты» [1, с. 421]. Значит, материал для своего творчества Он полагает сам. Но если ранее Франк писал о «саморасчленении» Бога-Творца, то теперь он употребляет выражение «*иное* самого Бога», хотя суть дела от этого не меняется, просто теперь Франку важно указать не на «происхождение» материала для творения мира, а на его онтологическую природу. Начало, которое сам Бог противопоставляет Себе как «иное», не есть бессодержательная абстракция. Это «иное» вошло в онтологию Франка под названием «*реальность*», которая отлична от того единства актуальности и потенциальности, которое составляет существо самого Бога. Важно, что реальность, как начало или стихия, противостоящая Богу-Творцу, есть «чистая потенциальность, бесформенный динамизм и пластичность». Таким образом, содержание «первичного» творения мира философ сводит к обработке этого материала: его формированию, расчленению и согласованию, внедрению в него актуальности и завершенности Бога.

Если процесс сотворения мира представить таким образом, то, по мнению Франка, «разрешается, по существу, основное недоумение – как совместить несовершенство мира со всемогуществом всеблагого Бога». При этом всемогуще-

ство он считает необходимым понимать не как «автоматическое всемогущество тиранической власти, а как всепревозмогающую силу первоисточника и творческой первоосновы бытия» [1, с. 423]. Проводя аналогию между человеческим творчеством и творчеством Бога, Франк в качестве наиболее адекватного примера человеческого творчества приводит творчество художественное, которое носит характер трудного преодоления противодействия формируемого при этом материала. Хотя материал, из которого Бог творит, есть Его собственное порождение, которое Франк мыслит как бы выделенным Им из себя самого, его преобразование требует для своего оформления приложения творческой энергии. «Всемогущая, т.е. всепревозмогающая, сила Творца совместима, таким образом, с моментом драматизма, напряженного творческого усилия – и с относительным несовершенством Его творения. Но творчество – в перспективе самого творения – продолжается; само бытие мира есть... его продолжающееся сотворение» [1, с. 423].

Франк, признавая и биологическую эволюцию, и человеческое творчество в качестве «продолжения творения», уточняет, что «человеческое творчество, как и творчество в природном мире, объяснимо только как производное обнаружение Божьего творчества в самом творении. Божье творчество носит характер *творения творцов* (чем оно и отличается от чисто человеческого творчества)» [1, с. 421]. Бог творит существа, которые суть творческие агенты, проводники Его творческого замысла.

Тот факт, что Бог творит при соучастии и через посредство сотворенных творцов, исполнителей его творческой воли, для Франка есть лишь выражение того неоднократно отмеченного им соотношения, что «Творец неотделим от Своего творения и что Его существо открывается только в нераздельно-неслиянном двуединстве Творца и творения» [1, с.421]. Иными словами, Бог перестает быть исключительно трансцендентным миру не только благодаря Богоявлению (в образе Христа), но и в связи с самим процессом творения мира.

В *христологическом догмате* внимание Франка привлекают две темы: богочеловеческая природа Христа и смысл Его искупительной жертвы.

Значение богочеловечности Христа философ связывает не только с указанием на наличие в нем божественного начала, но и с его личностью, которая, по его утверждению, обладает силой благодатного воздействия на человека. Одним «...удостоверением или живым подтверждением принесенной им благой вести еще не исчерпывается значение для нас личности Иисуса Христа. Будучи сама живым воплощением той реальности, которую она возвещает, она обладает и *силой* этой реальности; от личности Иисуса Христа исходят силы, помогающие нам не просто воспринять, услышать эту весть, но и пойти ей навстречу» [2, с. 90-91]. Следует заметить, что понимание благодатной силы личности Христа Франком отличается от того, как ее трактует Гарнак. Если у протестантского теолога личность Христа сводится к ее нравственно-этическому воздействию на верующих, то у Франка само воздействие личности имеет *онтологическую* основу. Не только идеал человека дает образ Христа, но сам Сын Божий поддерживает людей в их жизни. «Благая весть как открытие богочеловеческого существа человеческой жизни и, тем самым, преодоление жизненности одиночества и нищеты – эта благая весть стала живой силой нашего бытия через сознание – и через самый факт – нашего вечного внутреннего общения с Христом» [2, с. 91].

Франк обращает внимание на связь догматического положения о богочеловечности Христа с христианской идеей «святости начала личности». При этом философ подчеркивает, что для утверждения этой значимости личности нужна именно сама личность Христа, а не учение или теория, обосновывающая значение личности простым утверждением, поскольку подобное утверждение было бы не просто малоубедительно, но «можно сказать, что его форма не соответствовала бы его содержанию». «Если бы последняя, абсолютная истина находила свое адекватное выражение в идее, суждении, утверждении, т.е. в некой безлично-общей связи, то это значило бы, что личность должна ей подчиниться, т.е. это значило бы, что личность как таковая, в ее конкретности и неповторимой единственности, совсем не была бы образом и воплощением абсолютной, божественной первоосновы бытия» [2, с. 88].

Смысл богочеловечества Христа получает у Франка еще одно значение – оправдания тварного мира, признания его относительной ценности, что, в свою очередь, определяет позицию человека в мире. Самый смысл христианской веры он видит в «вести о богочеловечности» как свидетельстве «исконного сродства между Творцом и творением, несмотря на всю глубину различия между ними». Признание одной только «трансцендентной святости надмирного Божества» означает позицию отвержения мира и человека. Франк отвергает такую установку, как «препятствующую творческому совершенствованию мира и человека и в своем фанатизме ведущую к господству разрушительной ненависти и бесчеловечности».

Только в качестве религии *Богочеловечества* христианство оказалось способным выполнить свою культурно-историческую задачу. Оно выступило оппонентом не только манихейства и гностицизма, но и *отвлеченного теизма*, который знает *только* трансцендентного, надмирного Бога и полагает непроходимую бездну между Творцом и творением. Христианство – религия Боговоплощения – по самому своему существу есть *панентеизм* – признание *укорененности человека и мира* (в их первоначальном глубинном существе) *в Боге*, имманентного присутствия божественных сил, энергии Божественного существа в самом творении». Не менее важное значение, по мысли Франка, имеет идея Иисуса Христа как Бога-Спасителя в этическом отношении, для формирования нравственной позиции человека в мире. «Эта установка, – утверждает он, – одинаково противоположна и обывательскому, холодному равнодушию ко злу, готовности подчиняться злым силам мира сего, и иступленному фанатизму, в котором мечта о спасении мира вырождается в ненависть и презрение к конкретной природе человека и мира, в противоестественную жажду, для их спасения, поработить и уничтожить их» [2, с. 205, 207].

Идею искупительной жертвы Христа Франк называет стержнем христианской веры, хотя и пишет, что это – «самое непонятное и загадочное в христианском сознании». «Почему, – спрашивает он, – спасение мира должно было совершиться и как оно может совершиться – через страдания и крестную

смерть Богочеловека, Сына Божия? Для чего Богу вообще нужен этот страшный путь? Или, обобщая вопрос, – почему Богу вообще нужна жертва, почему именно лучшие, самоотверженные, исполненные любви люди должны страдать и гибнуть, и отчего и как именно на этом пути совершается спасение мира?» [3, с. 339-340].

Чтобы ответить на эти вопросы, Франк приступает к анализу самого понятия «искупительная жертва» и выделяет в нем два широко распространенных значения: 1) стремление снискать милость (в данном случае Бога) и 2) сопряженность с требованием справедливости, в результате чего оно приобретает смысл *кары* за содеянное. Однако оба варианта, по мысли философа, не отвечают христианскому представлению о Боге как Боге любви и милосердия. Еще более неприемлемой, даже возмутительной для человеческого сердца он считает идею *заместительной жертвы*, когда в жертву за проступки и преступление виновных приносится в жертву невинный. Распространение идеи заместительной жертвы на Христа Франк трактует как искажение откровения путем принесения в него «жесточкого первобытного суеверия». Этот факт вызывает у философа недоумение, поскольку это искажение было преодолено уже в Ветхом Завете, где содержится требование заменить жертвы покаянием. Он приводит многочисленные примеры из литературы пророков, частности, слова псалмиста «Жертву и приношения Ты не восхотел» (Пс., 40,6) и пророчество Исаяи, начинающееся гневным возгласом Бога: «К чему Мне множество жертв ваших?.. Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота!» (Ис., 1, 11). Франк делает вывод, что в Новом Завете должно мыслиться иное, «более осмысленное и возвышенное понятие жертвы» [3, с. 341]. Этический смысл жертвы философ находит в том, что Богу нужно не приношение, а самый *акт дарения*, готовность человека отказаться от своего достоинства.

Однако идея искупления предполагает наличие *вины*, в данном случае не в юридическом, а в моральном смысле. Иначе говоря, это вина, которая воспринимается прежде всего самим виновником, т.е. *грех*. Идею греха Франк, будучи философом-теистом и религиозным человеком, трактует как «неотъемле-

мый элемент религиозного сознания», суть которого состоит в осознании недопустимости действия, направленного на умаление или нарушение святыни. А сознание греховности состоит в том, что человек сам себя судит. «Это самосознание греховности трагично, ибо как таковое оно совершенно безысходно. Грех, раз совершенный, неотменим и неисправим, как всякое прошлое вообще». Отсюда возникает идея искупления вины страданием. Эта идея, замечает Франк, рационально необъяснима, но совершенно очевидна для нравственного сознания. «В лице этих страданий человек приносит себя самого в жертву Добру и Правде, перед которыми он повинен – т.е. Богу. *В этом и состоит истинный смысл искупительной жертвы*» [3, с. 343]. Безнравственно приносить в жертву что-либо, сопровождая это просьбой (попытка «подкупа» Бога) или кого-либо (безнравственно вдвойне: и в отношении Бога, и в отношении жертвы). Искупительная жертва – это всегда *самопожертвование*, но это страдание, налагаемое на самого себя осуществляется по мотивам жертвенной любви. «Тогда жертва из кары превращается в свободный *дар*; и именно в этом превращении, в духовной установке свободного дарения и самопожертвования, совершается таинственное дело искупления...» [3, с. 344].

Но остается нерешенным вопрос о *заместительной* жертве. Приемлемый для христианского сознания смысл такой жертвы Франк связывает с коллективной греховностью, которая влечет общую искупительную жертву как *кару*. Объективно в общей греховности повинны и несут за нее ответственность все люди (например, первородный грех), но субъективно греховность переживается прямо пропорционально не личной вине, а степени развитости нравственного самосознания. Наиболее полно это чувство греховности переживали все святые. И, как заявляет Франк, «такая добровольная заместительная жертва из любви к грешному и страдающему от греха человечеству *действительно* вливает в мир некую благодатную спасающую силу». Более того, «добровольное страдание, как заместительная искупительная жертва за общий грех, есть сила, вообще спасающая мир» [3, с. 345]. Этим путем идут все святые, и этот путь выражает в наиболее полной и адекватной форме парадоксальную правду христианства.

Таким образом, смысл искупительной жертвы Христа Франк увидел в том, что благодаря ей грешник, не имеющий возможности преодолеть свою греховность собственными силами, реально избавляется от греха благодаря духовной связи вещей. Иисус Христос, будучи одновременно и истинным Богом, и истинным человеком, воздействует на грешное человечество не *магически*, что с логической точки зрения обеспечило бы «автоматическое» спасение людям, но духовно, являя *пример* самоотверженной и спасающей любви. Заявив, что всякая попытка «дальнейшего рационалистического разъяснения этого таинственного и благодатного факта была бы не только бесплодна, но и кощунственна», он, тем не менее, добавляет, что идея страдающего Бога – Богочеловека, принявшего крестную смерть, «*есть* единственно возможная теодицея» [3, с. 346].

*Учение о Св. Духе* не получило подробной разработки в традиционной христианской догматике, поэтому философской интерпретации подвергся главным образом библейский миф, а не догматические формулы. В отличие от теологии философские интерпретации христианского догмата о Духе Святом, осуществленные Франком, выделяют несколько проблем, связанных с социально-культурной и антрополого-этической его проекцией.

Наличие не только рационального, но и ценностного (этического) содержания в представлении о Св. Духе обуславливает значение философской интерпретации догмата и для современного сознания. Тема Духа Святого в религиозно-философском сознании приобретает социально-этическое значение в связи с вопросами смысла его «служения» и его «даров», т.е. проявления в человеческой жизни. Но размышления С.Л. Франка в связи с интерпретацией христианского догмата о Св. Духе интересны еще и тем, что, почти не касаясь догматического содержания учения о третьей ипостаси Св. Троицы, он использует понятие Св. Духа как методологическую основу для различения в человеке «духа» и «плоти».

Поясняя свое понимание духа и плоти, философ пишет: «В Евангелии Иоанна этот дуализм выражен с простотой, которая, на первый взгляд, грани-

чит с банальностью, но на самом деле содержит глубочайшую философию человеческой жизни: «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Иоан. 3:6)» [2, с. 112]. Таким образом, различие духа и плоти имеет у Франка не онтологический, а аксиологический смысл: принадлежа к одной и той же онтологической области, они противостоят друг другу в этическом отношении. «Плоть есть, коротко говоря, *стихия греха*, и все, рожденное от плоти, подчинено этой загадочной стихии греха...» [2, с. 114]. Соответственно, дух рождается от Духа, т.е. от Бога. Франк обращается к сюжету из Нового Завета – беседе Иисуса с Никодимом, содержанием которой и стал вопрос о двойственной природе человека. Рождение человека здесь трактуется как совершающееся двояким образом: из утробы матери и от Духа Святого. Биологическое («животное») рождение обуславливает тягу человека к плоти, рождение же свыше – означает становление человеческой духовности. И тут интерпретация библейского мифа Франком существенно расходится с традиционной экзегезой: «Дух» и «плоть», по мнению философа, представляют собой нечто «совсем иное», чем «душа» и «тело». Душа и тело указывают на наличие у человека материально-телесного и идеального начал. Они сами по себе не выступают носителями ценностного дуализма человеческой природы. Между тем «плоть», не совпадая с понятием тела, телесности, указывает на такое начало душевной (точнее – психической) жизни, которое связано с биологической, «мирской» стороной природы человека, «полной греха и зла». Дух же есть «надмирное начало человека», та его сторона, с которой он «непосредственно связан с Богом или вообще с высшими силами и укоренен в них». Отсюда проблема свободы выбора между добром и злом. Философ ссылается на послание ап. Павла к Римлянам: «добра, которого хочу, не делаю, а зло, которого не хочу, делаю» и связывает эту проблемой с понятием благодати.

В целом, как показывает анализ, в русском религиозно-философском сознании проблема Духа Святого мыслится не столько как уточнение его ипостасной природы и места в Св. Троице, сколько как проблема Духа вообще, в том числе, человеческого духа.

Кроме того, толкование христианского вероучительного положения о Св. Духе опосредованно используется для формирования концепта Царства Божьего. «Без Духа нельзя увидеть Царства Божьего» – эта мысль проходит лейтмотивом через все рассуждения Франка о духовности. Человеческая духовность понимается им как проявление Святого Духа. Дух Святой есть благодать, а благодать – это свобода. Таким образом, духовность предполагает личность и свободу, а свобода включает в себя ценностную детерминацию, но это детерминация имеет другую природу, чем детерминация материального мира. Таким образом, философская интерпретация догмата о Святом Духе выполняет роль онтологического обоснования человеческой духовности и духовной свободы, а духовность трактуется как путь к Царству Божьему.

В целом интерпретация христианского догмата о Духе Святом, осуществленная Франком совместно с другими русскими религиозными философами, отражает их отказ от европейского рационализма, подчиненного законам логики и абстрагировавшегося от проблемы человеческой свободы в ее этическом, а не онтологическом аспекте. Можно сказать, что метафизическое учение о Духе Святом, созданное русской философско-религиозной мыслью, постулируется не на основе требований «ума» (т.е. логической необходимости), а на основе требований совести (т.е. ценностного сознания).

Подводя итог, можно утверждать, что положения христианского вероучения стали для С.Л. Франка поводом для размышлений, далеко выходящих за рамки простой их интерпретации. Скорее их истолкование выполняло роль неких метафизических постулатов, на основе которых он ставил и решал вопросы экзистенциального характера.

---

1. Франк, С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – 479 с.

2. Франк, С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: Факториал, 1998. – 256 с.

3. Франк, С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511с.

## **Глава 4. ПРОЕКЦИЯ ХРИСТИАНСКОГО МИРОВИДЕНИЯ**

### **С.Л. ФРАНКА НА РАЗЛИЧНЫЕ АСПЕКТЫ ЖИЗНИ**

#### **ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА**

##### **4.1. Франк о природе зла и борьбе с ним в свете**

##### **христианского мировоззрения**

Тема добра и зла в философском наследии С.Л. Франка занимает особое место: не будучи ведущей, она отражает эволюцию мировоззрения философа, а окончательное решение им вопроса о способах борьбы со злом основывается на его собственном учении о бытии – антиномистическом монодуализме, представляющем собой оригинальный вариант философского теизма.

Отношение Франка к проблеме зла в молодости характеризуется двумя особенностями: во-первых, он использует понятия «добро» и «зло» как оценочные категории и, во-вторых, эти понятия распространяются им на личные нравственные качества человека, т.е. зло отождествляется с аморализмом. Об этом свидетельствует его высказывание, относящееся к 1908 г. В статье, посвященной юбилею Льва Толстого, он пишет: «Нельзя видеть зла в каких-либо внешних поступках, в насилии, в лжи, в употреблении вина, мяса и т.п.; *добро и зло суть критерии* (выделено мною – И.К.), применимые в абсолютном смысле только к настроению, к внутреннему строю личности; поступки суть только внешние, всегда неточные и приблизительные указатели душевных переживаний и личного облика того, кто их совершает; и только этот общий облик сам по себе бывает дурен или хорош. Поэтому одинаковые поступки могут быть в одном случае хороши, в другом – дурны, в зависимости от их мотивов, от внутреннего смысла и преследуемой ими цели. Кто прилагает к ним абсолютные и застывшие критерии, тот впадает в догматизм и проповедует своего рода обрядность» [1, с. 434].

Еще более определенно эту мысль философ высказал спустя два года: «Зло не есть ни материальная вещь, ни в себе существующая субстанциальная сила, которая может быть преодолена или уничтожена какой-либо внешней мощью; зло – это ложь, соблазнительная иллюзия, свет заблуждения, который

рассеивается только лучами самой истины и ею уничтожается, подобно тому, как темнота преодолевается только благодаря свету. Никакой смертной казнью, никаким физическим уничтожением, вообще никакими внешними карательными мерами никогда не уничтожить даже один атом зла. При всем старании зло просто неуловимо для внешних средств, ибо местом его является жизнь духа, идущая в сфере недоступной для внешнего воздействия. Только когда благодаря внутренней собранности и органическому развитию духа из глубин его порождается добро, тогда само собой зло исчезает перед ним, как тьма перед светом» [2, с. 462].

Очевидно, что в этот период Франк проблему борьбы со злом рассматривает как исключительно этическую. И только спустя много лет, оказавшись в вынужденной эмиграции, он обращается к проблеме социального зла, его сущности, онтологических истоков, а также к вопросам возможности и способов его преодоления.

Впервые об онтологической природе зла он высказывается в работе «Крушение кумиров» (1924). Однако это высказывание представляет собой утверждение, близкое к христианской богословской традиции и не подкреплено сколько-нибудь разработанной метафизикой: «...зло есть небытие, пустота, выдающая себя за полноту; оно исчезает, лишь вытесняемое полнотой, существенностью, глубинной реальностью добра» [3, с. 177].

Метафизику зла Франк разработал позднее и изложил ее в книге «Непостижимое» (1938). Прежде всего он указывает как на факт, что «мир «Божий» – в своей глубине божественный мир – есть вместе с тем мир, в котором царит всякого рода зло» [4, с. 529].

Но если сам факт существования зла более чем очевиден, то разгадка зла, считает Франк, невозможна, а возможно лишь *описание смысла* самой тайны. «Через гармоническое, божественное всеединство бытия проходят глубокие трещины, зияют бездны небытия – бездны зла. Всеединство, каким оно является эмпирически, есть некоторое *надтреснутое* единство» [там же, с. 533]. В результате «...в составе бытия происходит некая *порча*, некое *извращение*, через которое *положительное*, т.е. сущее, получает содержание отрицательное, про-

твоестественное и противоречиво становится носителем силы или потенции *не-бытия*» [там же, с. 534-535]. Одновременно философ указывает на его духовную природу. «Всякое зло, – заявляет он, – имеет, в конечном счете, *духовное* происхождение и духовную природу» [там же, с. 540].

Характеристика зла Франком на первый взгляд выглядит противоречивой: с одной стороны он указывает на существование зла как на факт, а с другой утверждает, что «...в качестве недолжного оно есть реальность, которой *нет места* во всеединстве бытия, – некая реальность, не входящая в состав *истинно сущего*» [там же, с. 531]. Однако противоречия здесь никакого нет, если учитывать смысл, который Франк вкладывает в понятие «истинное бытие» и «истинно сущее»: «...*не бытийственная* реальность зла есть то проблематическое «нечто», которое конституирует себя как реальность, именно через свое *отрешение* от истинной, обоснованной, правомерной реальности и тем становится мнимой, иллюзорной, неправомерной и неправомочной, лживой реальностью» [там же, с. 532]. Эта реальность «*сама хочет* быть безосновной и *делает* себя таковой, *утверждает себя* именно в своей безосновности». Поэтому зло – это «проблематичная, в подлинном онтологическом смысле *не сущая*, не укорененная в абсолютной реальности сущность, *состоящая именно в отпадении от бытия, в выпадении из бытия, все же фактически существует в мире*; она есть эмпирическая реальность, развивающая в эмпирии огромную силу и даже, по видимому, торжествующая над добром, над истинно сущим». [там же, с. 532].

Признание фактичности зла и одновременный отказ от признания его онтологической реальностью основаны на основополагающем положении онтологии Франка, суть которого в том, что философ различает онтологическое бытие и бытие эмпирическое. Зло выступает как элемент эмпирического бытия, тогда как в онтологическом – истинном – бытии его нет и быть не может. Но тогда возникает вопрос: откуда зло берется в эмпирическом бытии, если его существование «не предусмотрено» онтологическим бытием? Философ отчетливо осознает эту проблему, но ответить может только, что «этот факт есть *величайшая и самая непонятная* из всех загадок» [там же, с. 529].

Однако он пытается решить вопрос об истоках зла и приходит к выводу, что оно возникает тогда, когда ограниченность, «сущностно-необходимо свойственная всему частному как таковому и как бы тотчас же восполняемая его сопринадлежностью к всеединству», превращается в «абсолютное разделение» и тем самым превращается в *«абсолютный недостаток, дефект, ущербность»*; реальность замыкается в себе и выпадает «из общей связи бытия, из всеединства», «принимает свое собственное внутреннее средоточие... в его изолированности за абсолютную основу реальности». «В этом и состоит извращение, образующее сущность зла как сущего не-бытия» [там же, с. 536]. Таким образом, существо зла состоит в том, что *«небытие утверждает себя как бытие»* [там же, с. 538].

К вопросам борьбы со злом Франк обращается в книгах «Духовные основы общества» (1930) и «Свет во тьме» (1949). Исходя из того, что «зло и несовершенство в составе этого мира настолько органически пронизывают его бытие, что не может быть уничтожено без разрушения последнего» [5, с. 188], Франк заявляет о необходимости смириться с неизбежностью в мире «известного минимума зла и несовершенства» [там же, с. 198]. Этот тезис – не проявление пессимизма и не позиция попустительства злу. Это важное основание всей концепции философа. Из него следует основоположный для концепции Франка вывод о необходимости различать «борьбу со злом» и «спасение мира», которые часто отождествляются радикальным сознанием. Для обозначения конструктивных, правомерных, оправданных усилий по совершенствованию мира и отграничению их от усилий утопизма он прибегает к разграничению понятий: спасение мира означает полное и окончательное искоренение всяческого зла, достижение идеального состояния, тогда как его совершенствование связано с разноплановой деятельностью по преодолению конкретных проявлений зла. При этом не только ограждение мира от зла, но и всякое человеческое совершенствование мира «непроходимой гранью» отделено от подлинного, сущностного его спасения, которое невозможно в условиях эмпирического бытия. Поскольку зло и несовершенство являются частью этого мира, то для преодоления необходимо изменить сами онтологические основы бытия, а это задача

уже сверхчеловеческая. Франк подчеркивает, что евангельское понимание спасения мира выявляет несостоятельность позиций, основанных на их отождествлении. Эти позиции он определяет как *религиозный индивидуализм* и *социальный радикализм*.

*Религиозный индивидуализм* основан на пренебрежении «идеей солидарного спасения всего мира», поскольку сводится к идее исключительно индивидуального спасения. Он всецело сосредоточен на идее спасения индивидуальной человеческой души и мыслит спасение только как спасение *поодиночке* отдельных душ. Позицию религиозного индивидуализма философ-теист оценивает как противоречащую «религиозному универсализму евангельского сознания» [5, с. 135-136]. Она подвергается Франком критике, прежде всего, с позиций оригинально трактуемой догматики. «Он (религиозный индивидуализм – И.К.) приближается в пределе к лозунгу: «спасайся, кто может!» – к крику паники в момент общей опасности, – что есть выражение сознания *неизбежности гибели целого*, как такового (например, корабля), и, тем самым, выражение разнуждания животного инстинкта самосохранения». Эту позицию Франк характеризует как «религиозное противоречие», смысл которого в том, что христианской вере в *спасение* мира здесь противостоит, в сущности, вера в его неизбежную гибель или, по крайней мере, в *распадение* его на отдельные части («души»), из которых только некоторым удастся спастись.

Не ограничиваясь догматической критикой религиозного индивидуализма, философ указывает на его этическую несостоятельность. Простое инстинктивное моральное чувство говорит нам, заявляет Франк, что такое умонастроение противоречит самому существу христианского жизнепонимания. Человек, сознающий себя христианином, не может ни думать только о своем спасении, «пренебрегая участью своих братьев», ни, будучи в состоянии «спасенности», «безмятежно наслаждаться блаженством, взирая равнодушно на муки гибели других душ». «Сама идея спасения здесь искажена вопиющим противоречием, ибо спасение есть ведь обретение приюта и покоя в *Боге*, Бог же есть *любовь*. Такого рода представления, как бы широко они ни были фактически распространены в мире, именуящим себя христианским, суть по существу некая тем-

ная антихристианская мифология – порождение непросветленного человеческого эгоизма» [5, с. 136].

Идея «безусловной независимости и изолированности судеб отдельных человеческих душ», заявляет Франк, явно противоречит самым элементарным началам христианского сознания и должна быть отклонена. Но этим еще не устранен вопрос: должны ли мы под «спасением» разуметь *только* солидарное спасение сразу всего мира, всех существ, его составляющих, или же остается мыслимым, что индивидуальные души имеют при этом все же *свои отдельные судьбы*? Единственный адекватный христианской правде ответ на этот вопрос состоит в том, что альтернатива «*либо одно – либо другое*» заменяется утверждением той конкретной полноты, которая выражается в принципе «*и то, и другое*». «В составе судьбы и жизни отдельной человеческой души существует и имеет силу одновременно и момент, в котором она связана солидарным единством с судьбой человечества и мира и в котором ее спасение производно от общего спасения мира и творения, – и момент, в котором каждая человеческая душа стоит в своем особом, единственном, ей одной присущем отношении к благодатным силам спасения, имеет свою особую религиозную судьбу» [там же, с. 136-137].

В своем различении «спасения» и «совершенствования» мира Франк ссылается на христианские авторитеты: «В Новом Завете и вообще в основоположенных памятниках христианской мысли мы встречаем два параллельных и на первый взгляд разнородных представления о смысле или объеме «спасения». Спасение мыслится, с одной стороны, как целокупное, солидарное *спасение всего мира* – всего человечества или даже всего творения – и, с другой стороны, как спасение *индивидуальной человеческой души* в ее отдельности». Однако философ обращает внимание на то, что «в известном смысле» эти два понятия не только не противоречат друг другу, а даже просто совпадают между собой. Поскольку по своему глубинному религиозно-метафизическому составу мир есть не что иное, как «совокупность индивидуальных душ, или некое *царство духов*», то «спасение мира» есть именно спасение составляющих его индивидуальных душ. Духовный переворот, «внесенный откровением Христовым», по мнению Франка,

заключается в том, что «старый замысел «спасения» как внешнего осчастливления или идеального устройства мира, т.е. как некоего как бы *механического* или *организационного* переустройства мира (все равно, мыслится ли этот спасительный переворот в масштабе политическом или даже в масштабе всеобъемлюще космическом) заменяется здесь истиной, что подлинное спасение мира состоит именно в просветлении душ, в их вхождении в «Царство Божие» как царство «небесное». «Плоть и кровь не могут наследовать Царство Божие». И, с другой стороны, спасение, будучи именно осуществлением *Царства* Божия как некоего *общего состояния мирового бытия* есть тем самым «спасение мира» – коллективное, совместное спасение человечества и творения как солидарно слитного *целого*. При этом спасение отдельной человеческой души может быть только ее включением в общее царство спасенного, просветленного бытия, ее «вхождение» в «Царство Божие» или ее «наследование» его» [5, с. 135].

Эта общность судьбы человеческих душ касается одинаково как достижений, так и немощей и грехов человеческой природы. Внутреннее «обожение», пронизанность душ благодатными силами – хотя бы это было осуществлено отшельником, внешне уединившимся от всех людей, – вопреки всем нашим натуралистическим представлениям, убежден Франк, незримо изливается и на остальных людей, оказывая на них целебное спасающее действие; «потайная молитва в келье, уединенное созерцание Бога имеет благодатные последствия для всего мира – ибо благодатные силы, здесь вступающие в действие, суть силы *общего* порядка, оздоравливающие мир как целое». Но еще важнее, по мнению философа, обратная сторона того же соотношения. Пока существует «мир сей», «лежащий во зле», – ни одно существо, живущее в мире и рожденное из его недр, не может без остатка, в состоянии безграничного просветления и блаженства, «обожиться», жить только «в Боге», безраздельно войти в «Царство Божие» [там же, с. 137-138].

Несостоятельным Франк считает и противоположную крайность – *социальный радикализм*, ставящий своей целью целиком и полностью истребить зло в социальной жизни людей, поскольку, по мнению философа, он посягает на прерогативы Бога.

Исходя из представления о двойственности бытия, которое включает в себя «царство небесное» и «царство земное», и примата духовной жизни над жизнью материальной, Франк заключает, что ошибочно считать «организационное преобразование человеческих отношений *единственным* и даже только *наиболее существенным* путем к преодолению человеческих бедствий». Эти бедствия и общий трагизм человеческой жизни, утверждает он, имеют более глубокий, внутренний источник, недоступный никаким политическим мерам. Поэтому утопизмом будет думать, что какие-либо социальные реформы или перевороты смогут устранить все несправедливости, все зло, все бедствия человеческой жизни. «Социальные реформаторы, – пишет философ, – правы в своем основном стремлении устранить зло, ощущаемое нравственным сознанием в господствующих общественных отношениях, и заменить его добром. Но они должны иметь в виду, что в человеческом обществе конкретно достижимо не абсолютное добро, а лишь максимально – при данных условиях – возможное добро» [6, с. 106].

Однако это утверждение философа отнюдь не означает отказа от усилий по совершенствованию мира. Напротив, он утверждает, что отказ от реформ – это «непростительное лицемерие и ханжество», а мечта о совершенной жизни «совершенно естественна и правомерна», поскольку выражает прирожденное стремление человека, как и всякого живого существа вообще, к лучшим условиям жизни, к наибольшей полноте удовлетворения своих потребностей [5, с. 211].

Франк предлагает подлинно нравственную и одновременно научно обоснованную позицию в вопросе об отношении к мерам внешнего преобразования общества, видя ее в отношении к ним как к *паллиативу*. Следует «действительно соучаствовать в попытках организационного улучшения положения людей», но не следует видеть в них ни *панацеи* от всех бедствий, ни единственной задачи своей жизни.

Совершенствование жизни может быть направлено на *порядок* жизни, на действующие в нем нормы, отношения и формы жизни, и тогда оно есть социально-политическое. Но оно может быть «сущностно нравственным» внесением добра в самые человеческие души, иначе говоря, – нравственным воспитанием и духовным обогащением жизни. Именно нравственное совершенствова-

ние человечества есть сущностное преобразование жизни, тогда как совершенствование общественного устройства – это совершенствование только функциональное, т.е. «улучшение *способов* борьбы со злом, ограждения жизни от зла и использования уже наличных сил добра» [там же, с. 235].

Анализируя роль названных путей совершенствования жизни, философ отмечает, что при стремлении к какой-либо цели человек склонен вообще прибегать в первую очередь к наиболее простым, легко доступным средствам, действующим извне, и избегать средств более трудных, менее доступных, действующих из глубины. Внешнее, организационное воздействие, состоящее в социальных и политических преобразованиях, выглядит на первый взгляд более привлекательным. Однако непредвзятое наблюдение жизни, как и внимательное отношение к значению действующих в ней внутренних сил, именно духовного начала человеческого бытия, подчеркивает Франк, легко обнаруживает поверхностность и ложность этого господствующего умонастроения.

Основным путем совершенствования жизни философ считает «коллективное самовоспитание человечества», – иначе говоря, совершенствование общественных отношений через нравственное воспитание личности. «Это, – пишет он, – есть основной, царственный путь подлинно христианского совершенствования жизни, на котором, через проповедь любви, сострадания, уважения к человеку, обуздание темных, корыстных, хаотических вожделений, через соответствующее воспитание, через педагогическую и миссионерскую активность закладываются прочные основы лучшего, более справедливого, более проникнутого любовью и уважением к человеку порядка общественной жизни» [5, с. 239]. Именно на этом пути, подчеркивает Франк, были осуществлены все основные достижения европейской культуры.

Признание социальных преобразований в качестве средства (хотя и не единственного) борьбы с социальным злом потребовало уточнения границ государственного принуждения, за пределами которых оно перестает быть благотворным и само превращается в зло.

При решении этой проблемы Франк исходит из того, что совершенствование общественного устройства – это совершенствование только функциональ-

ное, т.е. «улучшение *способов* борьбы со злом, ограждения жизни от зла и использования уже наличных сил добра» [там же, с. 235]. В связи с этим он считает необходимым различать две конкретные задачи в деле совершенствования общества: задачу справедливого распределения хозяйственных благ и задачу организационную, состоящую в выявлении оптимальной степени участия государства в регулировании различных, в том числе хозяйственных, сторон общественной жизни. Возможно и потому обязательно для человеческой воли, подчеркивает философ, такое совершенствование человеческой общественной жизни, которое состоит просто в совершенствовании организации аппарата ее функционирования. Когда-то Лассаль, напоминая Франк, высмеивая либеральную социально-экономическую политику, говорил, что она отводит государству роль «ночного сторожа». Эта критика, по его мнению, была вполне правомерна, поскольку в обязанность государства входит не только охрана безопасности граждан, но и положительное содействие их благосостоянию, здоровью, воспитанию и образованию. Но нельзя допустить, чтобы оно подменяло собой гражданское общество. В связи с этим следует постоянно помнить, что «исполнителем всяких принудительных государственных норм является, в конечном счете, *полиция* и что поэтому государство, пытающееся в интересах общественного блага нормировать всю человеческую жизнь и руководить ею... роковым образом оказывается *абсолютно полицейским государством*» [5, с. 241-242].

Метод государственного нормирования жизни – это всегда принуждение. Однако принуждение имеет «*некие имманентные пределы своей эффективности; и эти пределы суть тем самым пределы всякого автоматического государственно-правового совершенствования жизни*» [там же, с.242].

Принуждение необходимо для обуздания как социального зла, так и аморализма. Однако попытка направлять *всю* жизнь с помощью принуждения приводит не только к рабству, но и к неизбежному в этом случае бунту «злых сил», которые всегда находят новые, неожиданные пути для своего проявления. Франк четко очерчивает рамки допустимого вмешательства государства в жизнь людей. Следует одобрять в принципе законодательные меры, которые в интересах разумного и справедливого порядка человеческой жизни ограничи-

вают человеческий эгоизм и произвол, пишет он. Но одновременно необходимо сознавать и неизбежную ограниченность благотворного действия мер внешнего воздействия на общественные отношения.

Признавая за мерами внешнего – политико-правового – воздействия значение средства, способного воздействовать на нравственное воспитание людей, философ настойчиво повторяет, что и сами такие реформы лишь в том случае имеют прочное и плодотворное действие, если создают условия, благоприятствующие повышению уровня человеческой природы. Франк с математической точностью формулирует положение, указывающее на связь между общественным устройством и нравственным состоянием общества: «в плане длительного и прочного бытия *уровень общественного порядка стоит в функциональной зависимости от нравственного уровня людей, его составляющих*» [там же, с. 240]. В связи с этим философ указывает еще на одну, «более глубокую» сторону, обусловленную человеческой природой. «Общественные реформы, – пишет он, – только в том случае и в той мере плодотворны и ведут к добру, когда и поскольку они учитывают *данный нравственный уровень людей*, для которых они предназначены» [там же].

Позиция С.Л. Франка по вопросу борьбы со злом полностью обусловлена его общим – религиозным – мировоззрением. Однако высказанные им идеи об утопии попыток полного искоренения зла, т.е. достижения социального идеала, и несостоятельности и обреченности борьбы со злом, ведущейся исключительно внешними (политическими и правовыми) средствами, заслуживают самого большого внимания, как и идея нравственного совершенствования каждой личности, предстающего в качестве сущностного улучшения мира.

---

1. Франк, С.Л. Нравственное учение Л.Н. Толстого. К 80-летию юбилею Толстого 28 авг. 1908 г. // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – М., 1996. – С. 432-439.

2. Франк С.Л. Памяти Льва Толстого // Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – 738 с.

3. Франк, С.Л. Крушение кумиров // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990.

4. Франк, С.Л. Непостижимое // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990.

5. Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: Факториал, 1998.

6. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.

## **4.2. Атрибуты, онтологический статус и экзистенциальный модус прекрасного в философии С.Л. Франка**

Бытийственная природа прекрасного была предметом философского интереса, начиная с античности. И всегда в центре внимания оказывался вопрос: прекрасное – это объективная или субъективная реальность; представления о красоте субъективно или чем-то детерминировано? Если детерминировано, то чем? Человеческой природой или социально-культурными факторами? Решение этого вопроса имело и имеет не только чисто академический интерес; оно тесно связано с темой предназначения искусства и его места в жизни человека. В последние два столетия эта проблема отразилась в полемике по поводу возможности и необходимости так называемого «чистого искусства».

В теоретическом наследии С.Л. Франка содержится оригинальная трактовка прекрасного, отличная от всех других трактовок. Ее оригинальность обусловлена самобытностью онтологического учения, в котором она получает свое обоснование и которое сам философ называл антиномистическим монодуализмом. В систематической форме свою онтологию Франк изложил в книге «Непостижимое» (1939), где красоте посвящен отдельный параграф. Спустя десять лет он пишет работу «Реальность и человек» (1949), где снова затрагивает вопрос природы и сущности красоты. Но если в первом случае философ занят выяснением природы, места и роли красоты в составе бытия, то во втором он несколько смещает акценты в сторону уточнения ее представленности в человеческом опыте.

Надо признать, что феномен прекрасного ни в том, ни в другом случае не был предметом специального исследования философа; скорее это были своего рода «иллюстрации» к его метафизике всеединства. Однако это обстоятельство ни в коей мере не обесценивает идеи Франка, касающиеся не только атрибутов и онтологической природы прекрасного, но и его экзистенциального модуса.

Как, откуда человек узнает, что красота как таковая есть, что она существует? Какую вещь или поступок мы называем красивыми? Что является критерием определения, красива вещь или нет? Эти и другие подобные вопросы

свидетельствуют о том, что понимание прекрасного требует некоего, так сказать, первичного описания что такое красота, еще до всякого рационально-логического ее определения. И Франк дает такое описание. «На фоне... по существу, безразличной нам, только холодно констатируемой объективной действительности, – пишет он, – выделяются явления особого порядка – все равно, суть ли это явления природы или произведения человеческого творчества, – которые приковывают к себе не наше рассудочное внимание, а само внутреннее существо нашей души». Причину этого феномена философ усматривает в том, что, соприкасаясь с ними, «мы испытываем что-то значительное, какой-то духовный смысл, что-то родственное интимной глубине нашего “я”». Франк подчеркивает, что восприятие этих явлений – восприятие бескорыстное, т.е. находящееся «вне всякого отношения и к нашим практическим нуждам, и к нашим чисто субъективным чувствам», оно «дает некое особое, далее неопределимое наслаждение, которое мы называем *эстетическим*» [1, с. 264].

От описания эмоции, вызываемой восприятием красоты, Франк переходит к умозаключению, что в силу указанных обстоятельств явления такого рода приобретают для человека особую, специфическую ценность, которая и получила название красоты. «Это есть именно то, что мы называем *красотой*», – пишет он [1, с. 264].

Анализ феномена «прекрасное» Франк начинает с уточнения его атрибутивных признаков. «Все “прекрасное”, все эстетически воспринимаемое, – утверждает философ, – есть *прежде всего* некое сплошное, слитное, проникнутое *внутренним единством* целое». Это целое необходимо имеет многообразный состав, но элементы, образующие это многообразие, «имеют силу и значительность не сами по себе, а именно лишь как интегральные, неразрывно слитые моменты *целого*, которое есть некое сплошное, *внутренне слитное* единство» [2, с. 424]. В качестве примера он называет отдельные черты прекрасного лица или части прекрасного ландшафта и т.п. Таким образом, первый атрибут прекрасного, по мысли Франка, – это *целостность как единство множества*.

Однако единство множества многообразных частей, входящих в целостность, считает философ, еще не обеспечивает ее красоты. Целостность должна

дополняться *гармоничностью*, которая «выражается во внутренней согласованности и соразмерности отдельных составных частей единства, когда единство испытывается как некая *гармония*. Именно гармония «придает прекрасному некую внутреннюю законченность, некое спокойное самодовление и, тем самым, некую внутреннюю абсолютную ценность» [2, с. 425]. Отсюда – еще одна неотъемлемая черта прекрасного – *законченность*, которая делает бытие прекрасного *самодостаточным*.

Еще один атрибутивный признак прекрасного Франк связывает со способом его постижения – чувственным созерцанием. «*Прекрасное*, – подчеркивает он, – есть всегда “образ”, “картина”, *неанализированное* целое – предмет чистого чувственного *созерцания*, а не анализирующей, раздробляющей *мысли...*». Соединяя первый и второй признаки, он приходит к выводу, что прекрасное есть «*металогическое единство, поскольку оно дано наглядно и усматривается созерцательно* в чувственно данном его составе или через него» [2, с. 424-425]. Иначе говоря, прекрасное носит чувственно-образный характер, всегда постигается посредством исключительно органов чувств и никогда – посредством рационально-логического мышления. Нет необходимости доказывать, что образность имеет своей предпосылкой целостность, поскольку анализ предполагает мысленное «дробление», расчленение объекта на элементы, но разбитая на части красота перестает существовать, исчезает.

То, что прекрасное *невыразимо в понятиях*, воспринимается исключительно посредством чувств, дает Франку основание охарактеризовать его как «металогическое единство».

Чтобы понять, почему для обозначения природы прекрасного Франк использует понятие «металогическое», необходимо вспомнить, что большую часть структурных элементов бытия он определяет через их отношение к бытию субъекта. Так, объективная действительность в его учении трактуется как состоящая из эмпирической действительности, т.е. действительности, постигаемой в опыте, и «идеального бытия», которое пребывает в вечности и познается посредством «теоретического разума». Таким образом, внешняя по отношению к субъекту действительность характеризуется им как совокупность объектов

познания, а особенности составляющих ее структурных элементов – эмпирической действительности и идеального бытия – через характеристику способа их познания. При этом существенным обстоятельством Франк считает несовпадение между картиной мира, созданной «теоретическим разумом», и реальным миром, поскольку существуют еще и «вещи в себе», о чем в свое время убедительно и доказательно писал еще И. Кант, на которого российский философ ссылается с глубоким удовлетворением.

Помимо объективной действительности, в состав бытия входит еще и бытие самого познающего субъекта; оно самоочевидно и получает у Франка название «непосредственного самобытия». И познаваемый мир («объективная действительность») и познающий субъект («непосредственное самобытие») входят в состав реальности. В то же время сам человек пребывает сразу в двух мирах: «внешнем» предметном мире и во «внутреннем» мире, субъективном мире человека. Оба мира укоренены в некоей реальности как первооснове мира («непостижимом»).

Какое же место в этой структуре занимает красота и почему у Франка она предстает как металоогическое бытие? В генетическом отношении красота, рассматриваемая в качестве феномена, есть продукт эстетического опыта, который в отличие от опыта эмпирического обладает качеством «субъектности». На различии понятий субъектности и субъективности Франк настаивает особо: если субъективность в массовом сознании ассоциируется с произвольностью, а часто с иллюзорностью и заблуждением, то субъектность представляет собой нечто принципиально иное. Будучи свойством непосредственного самобытия, она одновременно свидетельствует об укорененности духовного бытия, под которым Франк понимает внутренний мир человека, в реальности. В свою очередь, реальность не просто объективна; она в отличие от объективной реальности «трансрациональна», т.е. выходит за рамки рационально познаваемого бытия. И в том виде, как ее описывает Франк, реальность даже напоминает субстанцию, т.е. абсолютное бытие. Таким образом, красота имеет двойственную природу: с одной стороны, она получает свое существование в результате эстетического опыта человеческой личности как субъекта, а с другой, – укоренена в реальности как абсолютном бытии. Коротко говоря, красота имеет субъектно-объективную природу.

Термин «металогическое» у Франка означает, что, поскольку металогическое бытие не подчиняется рациональному мышлению вообще, то оно не подчиняется и законам логики в частности. Очевидно, что металогический характер прекрасного обусловлен тем, что его бытийственная природа включает элемент субъектности. Сам термин «металогическое» означает «сверхлогическое», т.е. выходящее за пределы логики. С этим утверждением трудно не согласиться: если бы красоту можно было бы созидать посредством логики или математики, то искусство просто стало бы прикладным разделом науки. Оно утратило бы свою бытийственную специфику.

Применение в отношении прекрасного определения «металогическое» у Франка перерастает в вопрос его места в структуре бытия, т.е. его онтологического статуса. Обращаясь в этом вопросе, философ утверждает, что благодаря гармоничности (соразмерности элементов) и законченности образа «прекрасное» «как бы *изъёмлетя из состава предметного мира*», поскольку в предметном мире нет ничего законченного, самодостаточного, а «все есть фрагмент, черпающий свою полноту из своей связи со всем другим, из своей зависимости от другого». Тогда как красота – это всегда нечто самодостаточное. Более того, прекрасное становится «выразителем некоего последнего, глубочайшего, всепронизывающего исконного единства бытия». Иначе говоря, прекрасное в качестве целостного самодостаточного бытия, выходя за рамки предметного бытия, которое всегда частично и фрагментарно, неполно и несовершенно, освобождается от «характера грубой, слепой, внутренне неосмысленной *фактичности*, с какой нам дано предметное восприятие» [2, с.425-426].

Но что же означает выход за пределы фактичности? Фактичность – это свойство предметного мира, означающее, что все явления действительности воспринимаются нами как факты. Факты могут быть безразличными для человека, но могут и вызывать какое-либо личное отношение. Но даже при выраженном эмоциональном отношении к фактам при условии добросовестного самоанализа, замечает Франк, мы можем различать собственное субъективное чувство и объективное содержание факта. При этом факты в их объективном

содержании «совершенно инородны внутреннему существу нашего “я”» [1, с. 264]. Десятью годами ранее философ выражался об этом гораздо решительнее, когда писал, что факт не дает нам ничего, кроме себя самого, он «просто насильно и как бы нагло и неправоммерно навязывается нам, требует от нас своего признания, не обладая сам никакой внутренней убедительностью и авторитетностью» [2, с. 426].

В отличие от явлений объективной действительности прекрасное способно выходить за пределы фактуальности; оно «чарует», внутренне «пленяет» нас, «получает от нас признание в силу своей внутренней убедительности и осмысленности». «В лице прекрасного, – подчеркивает Франк, – мы внутренне *примирены* с бытием, потому что оно раскрывается нам, имманентно неся в самом себе, последнюю глубину, последнее, внутреннее самоочевидное, “прозрачное” для нас основание бытия» [2, с. 426].

Можно утверждать, что онтологическую природу прекрасного Франк склонен трактовать по аналогии с современным пониманием природы ценности как таковой, согласно которой ценность – это субъект-объектное отношение: она возникает в момент контакта сознания человека, воспринимающего объект, с самим объектом. Так, в учебнике П.В. Алексеева и А.В. Панина «Философия» излагается точка зрения, согласно которой при рассмотрении вопроса онтологической природы ценностей предлагается обратиться к понятию диспозиционности. «С этой точки зрения, – пишут они, – “счастье”, “свобода”, “долг”, “прекрасное”, “стоимость” и т.п. будут обладать диспозиционной природой, будучи обоснованы “непохожими” на них объективными свойствами и процессами и актуализированы лишь в системе определенных взаимоотношений между объектами и субъектами» [3, с. 289]. Но эта позиция имеет и более глубокие корни. И.С. Нарский еще в конце 60-х гг. прошлого века утверждал: «Ценности существуют диспозиционно, а их роль исполняют социальные отношения, социальные и *личностные* (выделено мной – *И.К.*) состояния и свойства. Это решение вопроса противоположно как объективно- и субъективно-идеалистическим, так и метафизически-материалистическим теориям ценностей...» [4, с. 225]. Нарский совершенно прав, когда утверждает, что диспозиционное по-

нимание ценностей невозможно в рамках ни одной из традиционных философских систем. Но оно вполне реализуемо на основе учения антиномистического монодуализма, разработанного Франком.

Однако существует и отличие позиции Франка от точки зрения Алексева, Панина и Нарского, и состоит оно в том, что Франк настаивает, что активность в этом контакте – на стороне эстетического *объекта*, который выполняет функцию символа, посредством которого дает о себе знать глубинное «металогическое» бытие. Можно даже утверждать, что, признавая субъектно-объективную природу прекрасного как ценности, он фактически вступает в спор с позицией, которая получила отражение в крылатом выражении: «Красота в глазах любящего». Более того, само эстетическое переживание философ характеризует как «некое особое состояние бытия, в котором *стирается сама грань* между “объективным” бытием и бытием “внутренним”, “субъективным”» [2, с. 431].

В силу такого понимания онтологической природы прекрасного Франк наделяет красоту способностью ***выразительности***. «*Выразительность* красоты, – поясняет он свою мысль, – означает, что в ней нечто “внутреннее” (выражаемое) выражается во “внешнем”, чувственно-данном. Все “прекрасное”, все открывающееся в эстетическом опыте испытывается как <...> нечто подобное нашему собственному бытию, в котором незримое внутреннее бытие как-то соединено с внешним, телесным, воплощено в последнем» [1, с. 267]. Именно поэтому в момент эстетического опыта мы перестаем чувствовать себя одиночками. «Внешнее перестает быть частью холодного, равнодушного объективного мира, и мы ощущаем его сродство с нашим внутренним существом» [1, с. 267].

Но здесь естественно возникает вопрос: а что именно выражает красота? Франк на этот вопрос отвечает: «это “что” не может быть выражено ни в каком понятии...». Потому, что красота – это «сама реальность в ее отвлеченно-невыразимой конкретности – в ее *сущностной непостижимости*» [2, с. 427]. Очевидно, что понятие «реальность» в данном контексте имеет метафизический характер: оно означает и «божественное всеединство», и субстанцию, и непостижимое. Реальность невыразима в понятиях, поскольку выходит за пре-

дела предметного мира и эмпирического опыта; в этом смысле она непостижима, но она совершенна.

Таким образом, красота *свидетельствует о «сродстве» между внутренним и внешним мирами*. Опыт усмотрения этого «сродства» и есть *эстетический опыт*.

Но красота выполняет и более сложную и важную роль: она являет собой «прорыв» реальности как безусловного бытия в предметную эмпирическую действительность. Более того, Франк в работе «Непостижимое» утверждает, что реальность «в ее непосредственной конкретной полноте, глубине и жизненности – и реальность, о которой нам дает знать эстетический опыт, в известном смысле... совпадают между собой» [2, с. 427]. В работе «Реальность и человек» он эту мысль выражает снова, хотя и несколько иначе: «В эстетическом опыте, – пишет он, – реальность... имеет одно из своих непререкаемо очевидных обнаружений. В нем мы не только внутри нас самих, в глубинах нашего уединенного “я”, но и вне нас, в окружающем нас мире, как бы пробиваемся сквозь скорлупу объективной действительности и осязаем живое глубинное ядро бытия» [1, с. 268].

Франк дает «поэтапное» описание содержания самого процесса эстетического опыта. Во-первых, «...в эстетическом опыте нам явственно открывается некая подлинная реальность, лежащая как бы позади чувственного содержания объективной действительности». Во-вторых, «мы сознаем, что эта реальность сродни той, которая открывается нам в глубинах нашего собственного внутреннего опыта»; иначе говоря, красота принадлежит к тому же слою бытия, что и наше непосредственное самобытие, не зависящее от явлений внешнего мира. И, в-третьих, мы одновременно «сознаем эту, воспринимаемую в эстетическом опыте, реальность как *безличную*, т.е. стоящую в *ином* отношении к выражающей ее чувственной поверхности бытия, чем наш собственный внутренний мир, – к тому, в чем мы его выражаем». В результате Франк приходит к любопытному выводу: «Эстетическая реальность лишена личного центра самосознания, личной активности выражения; не она сама умышленно себя выражает, она только невольно выражается; словом, она есть нечто иное, чем «душа» или «внутренняя жизнь» [1, с. 268].

Указанная особенность онтологической природы прекрасного обуславливает ее экзистенциальный модус, т.е. место, роль и форму этого вида бытия как элемента существования человека.

Поскольку эстетический опыт, понимаемый как опыт переживания встречи с прекрасным, у Франка получает значение еще одного – наряду с религиозной верой и нравственностью – духовного способа освоения мира, то содержание экзистенциального модуса прекрасного он определяет как *духовность*. А специфика этого вида духовности состоит, с одной стороны, в том, что он порождает радостно-оптимистическое отношение к миру, а с другой, – оказывает существенное влияние на формирование иерархии ценностей. Более существенное воздействие, по мысли философа, оказывает только религиозная вера, в основе которой лежит опыт личного общения с Богом. Только религиозная вера и искусство позволяют человеку испытать и эмоционально пережить абсолютную ценность бытия. «”Прекрасное”, – заявляет философ, – становится выразителем самодовлеющей ценности, самообоснованности бытия, его внутренней *значительности* и в этом смысле “духовности”. *Имманентное существо красоты состоит в том, что в ней мы непосредственно-наглядно воспринимаем и испытываем в самом наружном облике бытия его абсолютную ценность, его осмысленность и внутреннюю обоснованность.* Поэтому прекрасное есть *непроблематичное, безвопросное бытие*; вопрос “почему” или “зачем”, т.е. “на каком основании?” <...> неуместен там, где внутренняя “обоснованность” имманентно раскрывается в самом явлении, уже заключена в нем самом» [2, с. 426].

Полемизируя с представителями позиции, ориентированной на признание одной только предметной действительности, Франк заявляет, что эстетический опыт – это не «привнесение» человеком, например, в предмет искусства собственных чувств и настроений, а *обнаружение* в предмете искусства следов некой «душеподобной реальности». Чувственно воспринимая некие объекты в ходе эстетического опыта, «не человек “вкладывает” что-то свое в реальность, навязывает ей что-то ей чуждое, а, напротив, реальность навязывает *нам* свой собственный состав...» [2, с. 429].

Кроме того, красота в силу своего чувственного характера служит лучшим средством опровержения представления о совпадении реальности с «объективной действительностью», которая, по мысли Франка, есть продукт рационального познания действительности. Сциентистски ориентированное сознание усматривает в научной картине мира точный слепок реальности. Эстетический опыт, т.е. опыт переживания прекрасного, разрушает сциентистскую модель мира. Он позволяет убедиться, что реальность – это не только «внешний» мир, но совокупность обоих – внешнего и внутреннего – миров, единство, объемлющее «внутреннюю жизнь познающего с содержанием познаваемого...» [2, с. 427].

Но ролью красоты как свидетельства «сродства» двух миров философ не ограничивается. Он убежден, что их *единство*, а не только родство «*должно и может* быть найдено – вопреки неустранимо-очевидному *фактическому* разладу и раздору между этими двумя мирами» [2, с. 428].

Эстетический опыт не только свидетельствует о том родстве между «внешним» и «внутренним» мирами, которое изначально есть, но и дает людям надежду на лучшее существование, поскольку свидетельствует о проникновении в предметный негармоничный и расколотый мир бытия иного, более высокого порядка. Усматривая в красоте «знак потенциальной гармонии бытия, залог *возможности, мыслимости* его актуальной, сполна осуществленной гармонии», Франк высказывает предположение: «если бы мир был *насквозь* прекрасным, он был бы *насквозь* гармоничным, внутренне согласованным, чуждым трагического разлада и расколотости». «Красота есть только отблеск “рая”, онтологической укорененности всей реальности в божественном всеединстве; этот отблеск чарует нас в нашем грешном, падшем, раздираемом внутренним противоборством “земном” бытии, дает утешающий намек на возможность совсем иного бытия – и, тем самым, на онтологическую первооснову этой возможности; но красота как таковая не есть сама то истонное, онтологически прочное и глубинное единство, которого мы ищем» [2, с. 433]. Удивительное совпадение воззрений Франка и Достоевского. Возможно, именно роль прекрасного как разновидности духовности имел в виду великий русский писатель, когда утверждал, что «красота спасет мир».

Таким образом, на примере понятий «прекрасное», «красота» и «эстетический опыт» Франк иллюстрирует свое понимание структуры реальности. Атрибутами прекрасного он объявляет целостность, гармоничность и законченность, которые сообщают «прекрасному» самодостаточность, а также выразительность, благодаря которой оно реализует свою онтологическую природу металогического бытия, выполняющего роль свидетельства укорененности внутреннего мира человека, его духовности в реальности, под которой философ понимает непостижимое трансрациональное бытие.

Красота обнаруживает себя в эстетическом опыте; опыт предполагает наличие субъекта, бытие которого Франк, переходя на язык онтологии, именуется «непосредственным самобытием». Реальность как безусловное бытие прорывается в объективную действительность и воспринимается непосредственным самобытием (личностью, обладающей субъектностью), которое и называет ее красотой. Прекрасное, взятое в качестве экзистенциального модуса, характеризует непосредственное самобытие, т.е. человеческую субъектность, которая, тем не менее, укоренена в глубинах реальности как абсолютного бытия.

Хотя Франк писал о прекрасном, преследуя цель более полного и образного изложения своего онтологического учения, объективно он внес существенный вклад в становление предпосылок философского учения о ценностях.

---

1. Франк, С.Л. Реальность и человек / сост. П.В. Алексеев; прим. Р.К. Медведевой. – М.: Республика, 1997. – 479 с.

2. Франк, С.Л. Непостижимое // С.Л. Франк. Сочинения / вступит статья, сост., подготовка текста и прим. Ю.П. Сенокосова. – М.: Правда, 1990. – 607 с.

3. Алексеев, П.В., Панин, А.В. Философия. Учебник. Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: Проспект. – 568 с.

4. Нарский, И.С. Диалектическое противоречие и логика познания. – М., 1969.

### **4.3. Религиозность Пушкина в рецепции С.Л. Франка**

Значение темы религиозности Пушкина выразил сам С.Л. Франк, который увидел его прежде всего в том, что, «это есть в известном смысле проблема русского национального самосознания». «Ибо гений – и в первую очередь гений поэта – есть всегда самое яркое и показательное выражение народной души

в ее субстанциальной первооснове» [1, с. 213]. Соответственно, исследовав характер мироощущения великого русского поэта, мы получаем возможность лучше познать особенности российской культуры, а посредством этого знания постичь специфику того, что называют русским национальным характером.

На вопрос, был ли поэт человеком религиозным, нет однозначного ответа, хотя для Франка ответ на этот вопрос очевиден. «В безмерно богатом и глубоком содержании духовного мира Пушкина, – утверждает он, – религиозное чувство играет первостепенную роль» [там же]. Между тем в отечественной литературе, особенно советского периода, широкое распространение получило представление о его безбожии. Это обстоятельство придает размышлениям Франка о религиозности поэта дополнительный интерес. Необходимо не просто ответить на вопрос, был ли Пушкин религиозным человеком или нет, а уточнить характер его религиозности, уточнить, каковы были характер и степень его религиозности, а также каким образом и в какой мере религиозность поэта оказала влияние на содержание всего его творчества. И, наконец, к тому, что писал о значении указанной темы Франк, можно добавить: говоря о его рецепции религиозности Пушкина, мы получаем возможность углубить и уточнить воззрения самого философа на сущность религиозности как формы сознания.

Прежде всего необходимо отметить, что Франк рассматривает религиозность как сложный многоаспектный феномен; он различает в нем такие аспекты как религиозное сознание, религиозное чувство и религиозное мироощущение. Кроме того, обращаясь к теме религиозности Пушкина, философ выделяет применительно к его творчеству еще два аспекта: 1) религиозную мысль и религиозное содержание духовной жизни и творчества поэта и 2) религиозный дух его поэзии. Не берясь рассматривать религиозность Пушкина во всех ее проявлениях, Франк заявляет, что целью его размышления является только первый аспект. Однако он все-таки касается религиозных мотивов в пушкинской поэзии. Еще одной важной предпосылкой анализа стало глубокое убеждение Франка в искренности творчества поэта, который, по его мнению, не «со-

чинял» на заданную тему, а сделал поэтическое творчество средством выражения и отражения своей внутренней духовной жизни.

Уже у юного поэта Франк насчитывает три тенденции, определяющие его «духовный склад»: во-первых, это склонность к трагическому «жизнеощущению», во-вторых, религиозное восприятие красоты и художественного творчества и, в-третьих, «стремление к тайной, скрытой от людей духовной мудрости» [1, с. 215]. Выделение Франком названных тенденций свидетельствует о довольно широком толковании им самого понятия «религиозность»: это не только вера в существование сверхъестественного начала, ощущение его присутствия, но и обращенность сознания к экзистенциальным вопросам.

Так, признавая, что в детстве и ранней юности Александр Пушкин пребывал в среде, проникнутой настроением «просветительского эпикуреизма в духе французской литературы XVIII века», Франк настаивает, что этот дух, тем не менее, не оказал сколько-нибудь серьезного и глубокого влияния на мировоззрение юного поэта. Тогда как религиозное настроение проявляется у него достаточно отчетливо, прежде всего, в трагическом мироощущении. В качестве доказательства философ приводит многочисленные примеры из ранних стихов поэта: «дышать уныньем – мой удел», «моя стезя печальна и темна», «вся жизнь моя – печальный мрак ненастья», «душа полна невольной грустной думой», «и ты со мной, о лира, приуныла, наперсница души моей больной, твоей струны печален звон глухой, и лишь тоски ты голос не забыла», «с минут бесчувственных рожденья до нежных юношества лет я все не знаю наслажденья, и счастья в томном сердце нет». На взгляд Франка, эти высказывания нельзя расценивать просто как «литературный прием и отражение моды», поскольку такие настроения «сопровождают всю жизнь Пушкина и выражены в самых глубоких и оригинальных уверениях его зрелой лирики» [1, с. 217]. Такая оценка настроения лицейских стихов Пушкина, очевидно, обусловлена тем, что сам философ считает, что настроения тоски и трагизма – это «необходимое преддверие к религиозному пробуждению души» [там же]. Здесь со всей очевидностью обнаруживается специфичность понимания религиозности самим Фран-

ком, еще в 1910 г. в статье «Памяти Льва Толстого» высказавшем мысль, что суть религиозного сознания состоит в экзистенциальном характере его содержания. «Человек, никогда не задумывающийся над фактом смерти, – заявил он тогда, – будет всегда чужд религии, и, наоборот, человек, всецело одержимый мыслью о смерти, всегда испытывает религиозные чувства, каково бы ни было его сознательное мировоззрение» [2, с. 450]. Видимо, поэтому религиозное восприятие поэзии и поэтического вдохновения юного Пушкина Франк называет «первым религиозным откровением, данным ему от самого рождения» [1, с. 217].

Справедливость, однако, требует признать, что лицеист Пушкин был подвержен религиозным сомнениям. Об этом свидетельствует стихотворение «Безверие», написанное им для выпускного лицейского экзамена в 1817 г. и описывающее «трагическую безнадежность сердца, неспособного к религиозной вере». Однако, анализируя его, Франк обращает внимание на фразу, которая, по его мнению, «бросает свет на духовное состояние» юного поэта: «ум ищет Божества, а сердце не находит». При этом определяющим в этом высказывании он считает сам факт поисков Божества, а не их безуспешность. В пользу утверждения Франка говорит то обстоятельство, что это стихотворение позднее показалось автору художественно слабым сочинением и было исключено им из позднейших изданий.

Традиционно свидетельством безбожия Пушкина называют также пресловутое «буйство» его творчества в молодые годы, включая самую буйную эпоху его жизни в Кишиневе. Однако Франк усматривает в стихах этого периода, с одной стороны, маску, «личину», ссылаясь на замечание Пушкина о «притворной личине порочности» Байрона, которое философ считает автобиографическим, а с другой, – протестом против духовного лицемерия, выразившегося в тот период в виде моды на мистицизм. Он солидаризируется с оценкой поэтического «буйства» Пушкина Бартневым, одним из первых биографов поэта [3]. Согласно этой оценке, Пушкин не только не заботился о том, чтобы устранить противоречие между низшим и высшим началами своей души, но, «напротив, прикидывался буйном, развратником, каким-то яростным вольнодумцем. Это

состояние можно было бы назвать юродством поэта» [4, с. 196]. Более того, в автобиографическом послании к Чаадаеву, относящемся именно к этому периоду, Франк видит свидетельство «почти монашеской отрешенности и тихой умудренности внутренней духовной жизни» [1, с. 214]. Он настаивает, что «...“кощунства” Пушкина вообще не должны идти в счет при определении его подлинного, серьезного образа мыслей и чувств в отношении религии» [1, с. 215]. При этом наиболее репрезентативными свидетельствами религиозности Пушкина философ считает автобиографический материал и все серьезные произведения его поэзии. «Нам представляется, – пишет он, – очевидным парадоксальный факт: Пушкин преодолел свое безверие (которое было в эти годы скорее настроением, чем убеждением) на чисто *интеллектуальном* пути: он усмотрел глупость, умственную поверхность обычного «просветительского» отрицания» [1, с. 219].

В связи с этим отдельного рассмотрения Франком удостоивается известное письмо Пушкина из Одессы (1824), которое также традиционно принято рассматривать как свидетельство его безверия и даже атеизма. Однако философ приписывает ему прямо противоположный смысл; он подчеркивает два момента в пушкинском письме: во-первых, «умный афей» (т.е. атеист), встреченный поэтом на жизненном пути (речь идет о У. Хатчисоне, домашнем враче графа Воронцова) оказался *единственным*, и, во-вторых, по словам самого поэта, его «система не столь утешительная, как обыкновенно думают, но, к несчастью, более всего правдоподобная» [5, с. 70]. Франк обращает внимание, что У. Хатчисон был, по свидетельству самого поэта, *первый умный атеист*, которого он встретил в своей жизни. Кроме того, письмо свидетельствует, что мироощущение Пушкина радикальным образом изменилось по сравнению с лицейским периодом: тогда он писал, что «ум ищет Божества, а сердце не находит», теперь, судя по всему, сердцем поэт ищет Бога, а атеистическое учение представляется уму, *к несчастью*, правдоподобным.

Здесь уместно вспомнить о введенном Франком понятии «скорбного неверия», характеризующем такое состояние души, когда она ориентирована на высшие – духовные – ценности, а вера в их онтологическую укорененность от-

сутствует. Соответственно вместе с ней отсутствует и надежда на торжество в мире добра и света. При этом философ доказывал, что скорбное неверие ближе к вере, нежели к безбожию [6].

С конца 20-х гг. и до конца жизни поэта в нем, по мнению Франка, идет непрерывный процесс созревания и углубления духовной мудрости. И главным проявлением этого процесса является «нарастание глубокого религиозного сознания», о чем «одинаково свидетельствуют и поэтические его творения, и прозаические работы, и автобиографические записи». Франк решительно заявляет, что «поистине, нужна исключительная слепота или тенденциозность многих современных пушкиноведов, чтобы отрицать этот совершенно бесспорный факт» [1, с. 220]. В доказательство Франк приводит длинный перечень поэтических сочинений Пушкина, в том числе такие стихи, как «Ангел» («В дверях эдема...»), «Монастырь на Казбеке», «Стансы митр. Филарету», «Напрасно я бегу к сионским высотам», «Когда великое свершилось торжество» и др. Вершиной религиозной поэзии Пушкина стало стихотворение «Отцы-пустынники», которое является переложением молитвы Ефрема Сирина.

Надо отметить, что в признании религиозности Пушкина Франк не был одинок, но расходился с некоторыми из них в понимании характера и содержания этой религиозности. Так, он, с одной стороны, солидаризируется с К. Леонтьевым, который упрекал Достоевского в том, что тот в своей известной речи превратил «чувственного, языческого, героического» Пушкина в смиренного христианина, а с другой, – критикует за односторонность характеристику, данную Пушкину самим Леонтьевым. А позицию Гершензона, изложенную им в статье «Мудрость Пушкина», называет «образцом невыносимой искусственности» [см.: 1, с. 221].

Сам Франк считает, что к концу жизни поэта у него сформировалось глубоко христиански-религиозное настроение, о чем свидетельствуют как прозаические, так и поэтические сочинения Пушкина. Он цитирует строки из отзыва поэта о книге Сильвио Пеллики (1836), которые, действительно, не оставляют сомнений в христианском характере пушкинской религиозности: «Есть книга, коей каждое слово истолковано, объяснено, проповедано во всех концах земли,

применено ко всевозможным обстоятельствам жизни и происшествиям мира; из коей нельзя повторить ни единого выражения, которого не знали бы все наизусть, которое не было бы уже пословицей народов, она не заключает уже для нас ничего неизвестного; книга сия называется Евангелием – и такова ее вечная прелесть, что если мы, пресыщенные миром или удрученные унынием, случайно откроем ее, то уже не в силах противиться ее сладостному увлечению и погружаемся духом в ее божественное красноречие» [7]. Очевидно, что Франк целиком разделяет это мнение Пушкина об Евангелии, что достаточно убедительно говорит о собственной религиозности философа. Можно предположить, что он переносит на Пушкина свое собственное религиозное мироощущение, что оказывается для него достаточным основанием, чтобы утверждать христианский характер пушкинского мировосприятия.

Сложнее обстоит дело с религиозными мотивами пушкинской поэзии. В поэтическом наследии великого поэта редко встречается прямое обращение к христианскому вероучению. «Религиозность поэтического жизнеощущения, – пишет по этому поводу философ, – конечно, никогда не может вписаться в рамки определенного догматического содержания – в особенности же в отношении Пушкина, который всегда и во всем многосторонен. Всякая попытка приписать Пушкину-поэту однозначно определенное религиозное или философское мирозерцание заранее обречена на неудачу, будучи по существу неадекватной своему предмету» [1, с. 221]. Тем не менее, считает Франк, религиозность Пушкина, несмотря на вышеуказанные обстоятельства, «можно довольно точно зафиксировать» [1, с. 221]. И сделать это можно не иначе, как изучив мотивы его религиозности.

Первым и основным мотивом пушкинского поэтического творчества Франк считает «религиозное восприятие самой поэзии и сущности поэтического вдохновения». «Для Пушкина, – пишет он, – поэтическое вдохновение было... подлинным религиозным откровением: вдохновение определено тем, что “божественный глагол” касается “слуха чуткого” поэта. Именно поэтому “служенье муз не терпит суеты: прекрасное должно быть величаво”. Только из это-

го сознания абсолютного религиозного смысла поэзии (поэта как “служителя алтаря”) может быть удовлетворительно понят и объяснен общеизвестный страстный и постоянный протест Пушкина против тенденции утилитарно-морального использования поэзии». Поскольку для него поэзия сама уже есть “молитва” (“мы рождены... для звуков сладких и молитв”), постольку ее «самодовлеющее верховное, неприкосновенное ни для каких земных нужд» значение представляется самоочевидным. «Поэт, – пишет Франк, подчеркивая священный характер поэтического творчества в глазах Пушкина, – подобно пророку, знает лишь одну цель: исполнившись волей Божией, “глаголом жечь сердца людей”» [1, с. 222].

Второй мотив Франк связывает с первым – это религиозное восприятие красоты. Прежде всего красоты в природе. Религиозно ощущается Пушкиным, как «светил небесных дивный хор», «шум морской» – этот «немолчный шепот Нереид», «хвалебный гимн отцу миров», так и разрушительная стихия наводнения, которая есть для него «божия стихия». Все страшное в природе, «что гибелью грозит» – и мрачная бездна, и разъяренный океан, и аравийский ураган, и чума – рождает у него чувство мистического, «неизъяснимого» наслаждения, которое он ощущает как возможный залог бессмертия («бессмертья, может быть, залог»). Однако Франк предупреждает, что ощущение Пушкиным божественности природы не означает пантеистического характера его религиозного мировоззрения. Напротив, поэт неоднократно подчеркивает, что красота природы «равнодушна», «бесчувственна» к тоске человеческого сердца. Так, в «Медном всаднике» это – равнодушие природы, которое «багрянницей утренней зари» уже прикрывает зло вчерашнего наводнения. Красота и величие природы есть след и выражение божественного начала, но сердце человека не может ею удовлетвориться. Оно стремится к иной, более человеческой красоте. И поэтому, хотя «прекрасно море в бурной мгле и небо в блесках без лазури», но «дева на скале прекрасней волн, небес и бури» [см.: 1, с. 222].

Еще один «эстетический источник религиозного жизнеощущения» Франк усматривает в эротизме, понимаемом как чувство божественной любви и женской красоты. И здесь философ вновь подчеркивает: надо научиться не прини-

мать слова Пушкина за условно-банальный стиль эротической лирики, который он сам высмеивал, – а брать их всерьез. Когда он видит в женщине «гения чистой красоты», то вместе с «вдохновением, жизнью, слезами и любовью» для его «упоенного» сердца просыпается и «Божество». Для Франка очевиден глубокий религиозный смысл, который содержится в гимне совершенной женской красоте: «Все в ней гармония, все диво, все выше мира и страстей». «Чистота этого религиозно-эстетического чувства, – пишет он, – совершенно сознательно подчеркивается поэтом: “куда бы ты не поспешал, хоть на любовное свиданье..., но, встретясь с ней, смущенный, ты остановишься невольно, благоговея богомольно перед святыней красоты”» [1, с.222-223].

Анализируя «эстетический источник религиозного жизнеощущения», Франк обращает внимание, что «в области эротической эстетики Пушкин не остается замкнутым в пределах земной действительности, а, напротив, именно на этом пути, говоря словами Достоевского, “соприкасается мирам иным”». Действительно, есть целый ряд стихотворений, в которых мысль о любимой женщине связывается поэтом с мыслью о загробной жизни. Таково, например, «заклинание» к «возлюбленной тени» явиться вновь, чтобы снова выслушать признание в любви. Но свое завершение эта эротическая религиозность находит в известной песне о «бедном рыцаре», посвятившем свое сердце пресвятой Деве. А настроение, нашедшее выражение в этом произведении, Франк находит духовно родственным основной религиозной интуиции Софии у Вл. Соловьева [см.: 1, с. 223].

В этом мотиве расхождение между традиционно-догматическим пониманием содержания религиозного чувства в христианстве и тем пониманием, которое предлагает Франк, наиболее существенно. Если преклонение перед красотой «мира Божьего» вписывается в христианско-догматическое мировосприятие, то красота женщины, которая неизбежно имеет чувственный оттенок, несовместима с его аскетическим характером. Для Франка же эротическая красота как частный случай красоты вообще, которая онтологически выходит за рамки природного бытия и поэтому вполне совместима с религиозным сознанием [8].

Третий мотив Франк связывает с культом «домашнего очага», который находит свое символическое выражение в античном понятии «пенатов». Впервые «пенаты» упоминаются молодым Пушкиным в значении хранителей «сени уединения» и незримых слушателей стихов поэта в стихотворении «Разлука» (Кюхельбекеру, 1817). Достаточно отчетливо этот мотив выражен в юношеском стихотворении «Домовому» (1819):

«Поместья мирного незримый покровитель,  
Тебя молю, мой добрый домовой,  
Храни селенье, лес и дикий садик мой  
И скромную семью моей обитель!».

Франк обращает внимание, что для поэта домашний очаг и поэзия одинаково священны, что позволяет ему молить домового любить «зеленый скат холмов», луга, «прохладу лип и кленов шумный кров», мотивируя это тем, что «они знакомы вдохновенью» [1, с. 223-224].

В личной жизни Пушкина воплощением «алтаря пенатов», по мнению Франка, были два места – Михайловское и Царское Село (ср. «Вновь я посетил...» и «Воспоминания о Царском Селе»). В последнем стихотворении он подчеркивает присутствие, наряду с античным мотивом пенатов, евангельского мотива «блудного сына»: поэт, возвратившись после скитаний – внешних и внутренних – к родному месту, в котором впервые зародилась его духовная жизнь, ощущает себя блудным сыном, возвращающимся в отчий дом:

«Так отрок Библии, безумный расточитель,  
До капли истощив раскаянья фиал,  
Увидев, наконец, родимую обитель,  
Главой поник и зарыдал».

«Родная обитель» выступает синонимом родины, отечества: «нам целый мир – пустыня, отечество нам – Царское Село». «Эта внутренняя связь, – утверждает Франк, – между “родной обителью” и “родиной” – основанная на едином чувстве укорененности личной духовной жизни в почве, из которой она произросла, ее связь с ближайшей родственной средой, которой она питается, –

выражена у Пушкина в отрывке «Два чувства» [1, с. 224]. Уподобляя его «целой религиозной философии», он цитирует это стихотворение целиком:

«Два чувства дивно близки нам –  
В них обретает сердце пищу:  
Любовь к родному пепелищу,  
Любовь к отеческим гробам.  
На них основано от века  
По воле Бога самого  
Самостоянье человека, залог величия его...  
Животворящая святыня!  
Земля была без них мертва,  
Без них наш тесный мир – пустыня,  
Душа – алтарь без божества».

Франк особо отмечает «философскую точность» и строгость, с которой здесь «изображена связь духовного индивидуализма с духовной соборностью», что близко мировоззрению самого философа. «Любовь к родному пепелищу» органически связана с любовью к родному прошлому, к «отеческим гробам», и их единство есть фундамент и живой источник питания для личной независимости человека, для его «самостояния», как единственного «залога его величия. «Единство этого индивидуально-соборного существа духовной жизни пронизано религиозным началом: связь соборного начала с индивидуальной, личной духовной жизнью основана “по воле Бога самого” и есть для души “животворящая святыня”»[1, с. 225].

Еще один мотив религиозности Пушкина – это связь *нравственного* сознания и нравственного очищения души с сознанием религиозным, ведущая к духовному преображению личности. В результате духовного преображения Пушкин приходит к аскетизму, но это очень своеобразный аскетизм: поэт хочет «жить, чтоб *мыслить* и *страдать*», стремится, чтобы его душа была «чиста, печальна и покойна». Этот аскетизм, отмечает Франк, «не содержит в себе ничего мрачного и ожесточенного: он означает, напротив, *просветление* души,

победу над мятежными страстями высших духовных сил благоговения, любви и благоговения к людям и миру» [1, с. 226].

Еще один вопрос, на котором Франк останавливается, анализируя религиозность Пушкина, это вопрос об отношении поэта к разделению церквей. Прежде всего он обращает внимание на существенное расхождение позиций поэта и славянофилов. Суть этого расхождения состояла в том, что Хомяков, «главный богословский представитель» славянофильства, отстаивал точку зрения, согласно которой восточная, православная церковь после разделения церквей осталась единственным адекватным представителем подлинного христианства, тогда как католицизм и протестантизм нарушили основную заповедь христианской любви. Отсюда непримиримое отношение к этим конфессиям. Тогда как позицию Пушкина Франк расценивает как своего рода экуменизм. Его (Пушкина) мысль, пишет Франк, «легко угадать, хотя она выражена лишь в кратких словах его писем». В качестве доказательства он цитирует письмо Пушкина к Чаадаеву, написанное в 1831 г.: «Вы усматриваете христианское единство в католицизме, т.е. в папе. Не заключено ли оно в идее Христа, которая содержится и в протестантизме? Первая идея была монархической, она становится теперь республиканской. Я плохо выражаюсь, но Вы меня поймете» [9, с. 285].

Не ограничиваясь письмом к Чаадаеву, Франк обращается к письму Пушкина, адресованному Вяземскому: «Не понимаю, за что Чаадаев с братией нападает на реформацию, т.е. на факт христианского духа. Что христианство в нем потеряло в своем единстве, оно приобрело в своей общедоступности» [там же]. Из этих достаточно кратких высказываний поэта Франк делает вывод, что Пушкин «считает нормальным постепенное развитие форм верований в христианской церкви и видит, что развитие совершалось на западе» [9, с. 285]. Отношение поэта к православию Франк выявляет на основе анализа его сочинений, прежде всего «Бориса Годунова», где он усматривает «и глубокую сердечную симпатию к традиционному типу православного благочестия, и гениальную способность понять и художественно воспроизвести его». Франк считает, что

Пушкин «отчетливо сознавал все значение православия для русского национального духа и для русской культуры» [там же]. И вновь философ демонстрирует глубокое знание наследия великого русского поэта, в котором он видит еще и выдающегося мыслителя. Он цитирует «Исторические замечания», написанные молодым поэтом еще в 1822 г.: «Греческое исповедание, отдельное от всех прочих, дает нам особый национальный характер... Мы обязаны монахам нашей историей, следственно, и просвещением». И спустя годы (в 1836 г.) в уже цитированном письме к Чаадаеву решительно берет под защиту русское духовенство: «Русское духовенство до Феофана было достойно уважения: оно никогда не оскверняло себя мерзостями папства и, конечно, не вызвало бы реформации в минуту, когда человечество нуждалось больше всего в единстве» [9, с.285]. При этом он далек от апологетического прославления современного ему духовенства и признает, что оно «отстало» и видит причину этой «отсталости» в обособленности от «культурного слоя русского общества» [там же]. Таким образом, Франк доказывает, что Пушкин не только рассматривал православие как творческую силу в истории отечественной культуры, но и ощущал свою близость к «православному благочестию».

В целом Франк совершенно прав, когда рассматривает мировоззрение поэта не как нечто статичное и неизменное. Напротив, философ прослеживает его духовный путь от религиозных сомнений и поисков Бога к самобытной религиозности, включающей в себя элементы языческого – чувственного и героического – мироощущения, и делает вывод, что к концу жизни Пушкин достигает мотивов смирения и любви – основных мотивов христианской веры. Обнаруживая приверженность православию, он признает историческую ограниченность Православной церкви, отказывается отгораживаться от католицизма и протестантизма каменной стеной; напротив, он видит в них потенциальный источник развития христианства. Тщательный анализ и глубокое психологическое проникновение Франка в духовный мир поэта позволило ему заявить, что Пушкин «обнаруживается нам как один из глубочайших гениев русского христианского духа» [1, с. 226]. В этом многогранном, не вмещающемся в догматиче-

ские рамки и все же цельном религиозном сознании выражается своеобразный *религиозный гуманизм* Пушкина [1, с. 225]. И с этим нельзя не согласиться.

---

1. Франк, С.Л. Религиозность Пушкина // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – 738 с.

2. Франк, С.Л. Памяти Льва Толстого // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – 738 с.

3. Бартнев Петр Иванович (1829-1912) – историк, археограф, библиограф, один из основателей изучения биографии А.С. Пушкина.

4. Бартнев, П.И. О Пушкине. – М., 1992.

5. Полицейская выписка из письма А.С. Пушкина предположительно к В.К. Кюхельбекеру // А.С. Пушкин. Полн. собр. соч., 1977. – Т. 10.

6. Подробнее о «скорбном неверии» см. статью И.Ю. Куляскиной «Франк о вере и неверии» // Вестник АмГУ. – 2017. – Вып. 76. – С. 26-31.

7. Цит. по: 1. Франк, С.Л. Религиозность Пушкина, с. 221. Это отрывок из отзыва на второй перевод книги итальянского писателя Сильвио Пеллико (1789-1854) «Об обязанностях человека» // А.С. Пушкин. Полн. собр. соч., 1977. – Т. 7. – С. 322. Цитируется с разночтениями.

//. Подробнее о понимании Франком природы красоты и ее значении для человеческого существования см. статью И.Ю. Куляскиной «Атрибуты, онтологический статус экзистенциальный модус прекрасного в философии С.Л. Франка» // Вестник АмГУ. – 2018. – Вып. 82. – С. 3-9.

9. Франк, С.Л. Пушкин об отношениях между Россией и Европой // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – С. 277-288.

## *Религиозность С.Л. Франка (вместо заключения)*

С.Л. Франк много писал о религии как культурном феномене вообще, о христианстве и христианской догматике, о различных аспектах религиозного сознания. Однако что можно сказать о религиозности его самого? Тот факт, что он сделал религию и религиозное сознание предметом своего философского интереса, еще не означает, что сам он был религиозным человеком. Это только еще предстоит выяснить.

Но чтобы говорить о религиозности кого бы то ни было, необходимо предварительно очертить предметные рамки самого понятия «религиозность». В современной литературе можно наблюдать достаточно большое разнообразие подходов к его определению. Ограничимся двумя примерами: это определения, даваемые Н.В. Шелковой и В.А. Бачининым.

Н.В. Шелковая предлагает понимать под религиозностью интериоризацию религии. В этом качестве она, по мнению исследователя, может быть представлена на трех уровнях. На первом – поверхностном уровне – религиозность выступает в виде принадлежности к той или иной Церкви. Второй, более глубокий уровень предполагает наличие веры в Бога, потусторонний мир, убежденность в их существовании и возможности контакта, связи с ними; эта форма религиозности, как считает Шелковая, возможна и вне конфессиональной принадлежности. И, наконец, третий уровень исследователь характеризует как «глубинный – духовный (мистический, трансперсональный) опыт, в котором осуществляется контакт с потусторонней (иной) реальностью в различных формах как под влиянием того или иного религиозного вероучения, так и вне его» [1, с. 26-27].

Иными словами, религиозность, с точки зрения Шелковой, – «это, прежде всего, особое психологическое состояние человека», а «характер этого состояния зависит от уровня духовности человека, преобладания в нем личностного либо стадного начала, характера его психики, типа личности, религиозной атмосферы общества, уровня культуры общества и человека, типа его ментальности» [1, с. 27].

Если подход Шелковой можно назвать психологическим, то подход Бачинина следует обозначить как экзистенциально-аксиологический. Он опреде-

ляет религиозность как «потребность человеческого духа в том, чтобы время от времени возноситься над житейской суетой, повседневностью, обыденной средой, где все относительно, и устремляться к абсолютным ценностям, нормам и смыслам» [2, с. 196].

Однако, ни тот, ни другой вариант определения религиозности не выглядит удовлетворительным. Предложение Шелковой рассматривать религиозность как интериоризацию религии уже само по себе вызывает возражение: рождение религиозной веры далеко не всегда осуществляется путем интериоризации индивидом норм и ценностей религиозного сообщества, с которым он себя отождествляет. Не реже, а может быть и чаще источником веры становится собственный религиозный опыт. По-видимому, не имея собственного религиозного опыта, исследователь подменяет всю совокупность различных механизмов формирования религиозной веры исключительно интериоризацией, что представляется неправомерным. Описание уровней интериоризации религии также выглядит некорректным: здесь исследователь несколько погрешила против требований логики: она выделяет уровни интериоризации религии, используя *разные основания*. Первый уровень характеризуется на основании, относящемся к области практики (принадлежность к Церкви), который имеет социальную природу. Второй и третий признаки характеризуют состояние сознания, т.е. имеют духовную природу. Тем самым происходит неоправданное смешение социальных и духовных феноменов.

Определение, предложенное Бачининым, также не свободно от серьезного недостатка: он фактически отождествляет религиозность и духовность, точнее, растворяет первую во второй. Кроме того, религиозное сознание связано с высшими ценностями только в этических религиях (буддизм, иудаизм, христианство, ислам) и не распространяется на религии магические (язычество), которые ориентированы на натуралистические ценности.

Представляется правомерным давать определение понятию «религиозность» посредством выявления соотношения понятий религиозности и религиозной веры. Если вера – это понятие, используемое для обозначения определенного состояния сознания, т.е. феномена, имеющего идеальную (духовную)

природу, то под религиозностью следует понимать проявление этого духовного феномена вовне, в сфере социальности. При этом важно учитывать, что верующий человек может не демонстрировать свою веру окружающим; в то же время человек, посещающий храм, соблюдающий пост и даже причащающийся, может не иметь веры, а выполнять все эти действия в силу привычки, привитой в детстве, или соблюдая принятые в его окружении нормы поведения.

Сам С.Л. Франк в зрелом возрасте определял религиозность как «отношение человеческой души к Богу» [3, с. 90]. Очевидно, что такое определение может быть дано исключительно с позиций религиозного миропонимания.

Однако это понимание религиозности сложилось у него не сразу. В одной из первых своих статей начинающий философ связывает религиозность с распространением религиозной веры за пределы личной жизни. Иначе говоря, религиозная вера – это глубоко личностный феномен, который характеризует исключительно сознание человека, его мировоззрение, тогда как религиозность проявляется еще и в характере и способе его взаимоотношений с внешним миром. При этом религиозное сознание (вера) оказывается фактором, детерминирующим поведение. Как писал Франк, истинная религиозность, «объемля весь круг человеческой жизни, включает и решение проблемы общественности; но она подчиняет эту проблему проблеме личности и никогда не забывает о внутренних, личных корнях общественности. Напротив, где общественности придается самодовлеющее, исчерпывающее и верховное значение, там мы всегда имеем дело с духом позитивизма...» [4, с. 444]. Представляется правомерным предположить, что под духом позитивизма философ в данном случае понимает сциентизм. Можно сказать, что религиозность для него в период написания этих строк – это, во-первых, проявление религиозного сознания в социальной сфере жизни человека и, во-вторых, подчинение этой социальной жизни задачам формирования самой человеческой личности. Иными словами, он трактует религиозность как внешнее проявление религиозного сознания.

Одновременно у Франка постепенно складывается взгляд на религиозность как на проявление ценностного отношения к миру. Эта мысль получит свое развитие в более поздний период. Пока же в статье «Этика нигилизма»,

вошедшей в состав сборника «Вехи» (1909), он утверждает: «Религиозность несовместима с признанием абсолютного значения за земными, человеческими интересами, с нигилистическим и утилитаристическим поклонением внешним жизненным благам» [5, с. 84]. Последовательно проводя идею ценностной природы религиозного сознания, Франк противопоставляет религиозности ценностный нигилизм, заявляя, что нигилизм – это «отрицание или непризнание абсолютных (объективных) ценностей» [5, с. 85].

Можно предположить, что уточнение и углубление определения религиозности у философа совершается по мере обогащения его собственного религиозного опыта. Окончательное формулирование понятия «религиозность» сделано Франком в книге «С нами Бог», написанной в период, когда он находился на территории оккупированной нацистской Германией Франции. Можно предположить, что именно в этот период его религиозное мироощущение было наиболее интенсивным. Однако самое развернутое описание религиозности содержится в статье «Религиозность Пушкина», где он, прежде чем приступить к анализу мировоззрения поэта, подробно объясняет, в чем сам видит проявления религиозности [6]. Представляется правомерным исследовать религиозность самого философа, исходя из понимания религиозности, представленного в этой статье. Чтобы судить о религиозности Франка в ее эволюционном развитии, необходимо обратиться не только к записям, имеющим личный характер (письма и дневниковые записи), но и к его философским сочинениям. И, хотя записи личного характера, имеющие исповедальный характер, были сделаны в последние годы жизни философа, начать следует все-таки именно с них.

Наиболее подробно об истоках своей религиозности Франк написал в статье «Предсмертное. Воспоминания и мысли» [7, с. 39-58]. По свидетельству философа, его первые религиозные впечатления были связаны с иудаизмом, к которому его еще ребенком приобщал дед по матери. Сам Франк писал об этом так: «Мой дедушка был первым моим воспитателем. Он заставил меня научиться древнееврейскому языку (который я теперь забыл) и читать на нем Библию. Он водил меня в синагогу (по большим еврейским праздникам – субботние дни, как и все сложные мелочи обрядового устава, он не соблюдал), где я получил

первые, запавшие на всю жизнь религиозные впечатления (рядом с этим шли, через няnek и окружающую русскую среду, и религиозные впечатления русско-го православия)» [7, с. 44]. То обстоятельство, что дед философа, владея древнееврейским языком и будучи знатоком Библии, не слишком скрупулезно соблюдал обрядность, наложило отпечаток на характер религиозности Франка: вероятно, именно религиозность деда, которую он наблюдал в детстве, стала примером для него в зрелом возрасте. Можно утверждать, что она представляет собой религиозность того типа, когда глубокое религиозное сознание слабо проявляется вовне, в частности в области соблюдения обрядности. Как бы то ни было, именно эти впечатления легли в основание религиозного чувства, которое определило всю жизнь Франка. Исключением, по его словам, стал период «неверующей юности», примерно от 16 до 30 лет.

С другой стороны, его религиозное мироощущение формировалось под влиянием сразу двух религий – иудаизма и православия. Впоследствии Франк признавал, что свое христианство он «всегда сознавал, как наслоение на ветхозаветной основе, как естественное развитие религиозной жизни своего детства» [7, с. 44].

Можно предположить, что это обстоятельство явилось одним из источников религиозного универсализма Франка, который, приняв православие, не замкнулся в его узких конфессиональных рамках, а всегда тяготел к экуменическому течению в христианстве, неоднократно повторяя в своих сочинениях фразу из Евангелия: «В доме Отца моего обителей много».

Отчим (Василий Иванович Зак) познакомил его с идеями русского народнического социализма и политического радикализма. Особого влияния, однако, эти идеи на него не оказали. Другое дело марксизм, с которым Франк познакомился осенью 1892 г. благодаря занятиям гимназического кружка, а, познакомившись, увлекся его претензией на научное объяснение явлений социальной сферы. «Марксизм, – писал он об этом позднее, – увлек меня своей наукообразной формой... Меня привлекала мысль, что жизнь человеческого общества можно познавать в его закономерности, изучая его, как естествознание изучает природу» [7, с. 45]. Однако, продолжал он, «собственно революционную и эти-

ческую тенденцию марксизма я хотя и принимал как что-то верное и необходимое, но душа моя к ней не лежала» [7, с. 45].

Связь с революционной средой и революционной деятельностью сохранялась до второго года учебы в Московском университете, когда в сознании Франка наметился духовный перелом: пришло осознание того, что революционное умонастроение и революционная деятельность ему чужды. Влечет же его «страстная жажда чистого, бескорыстного теоретического познания». «С того момента, с 1896 г., – писал он в преклонном возрасте, подводя итоги прожитому, – я иду вот уже 40 лет, хотя и с уклонениями и шатаниями, по пути, мне предуказанному самим Богом – по пути мысли» [7, с. 46].

Начало духовной жизни как предпосылки будущей религиозности философа относится к периоду 1901-1902 гг. Событием, пробудившем в нем тягу к духовной деятельности, стало знакомство с сочинениями Фр. Ницше («Так говорил Заратустра»). «Я был потрясен, – вспоминал Франк, – не учением Ницше... а атмосферой глубины духовной жизни, духовного борения, которой веяло из этой книги. С этого момента я почувствовал реальность духа, реальность глубины в моей собственной душе...» [7, с. 54]. Первым следствием знакомства с учением немецкого философа стала статья «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”», которая была опубликована в сборнике «Проблемы идеализма» (1902). Эта публикация явилась одним из проявлений более общего движения общественной мысли в России «от марксизма к идеализму», наметившегося в первые годы двадцатого столетия. Похожая эволюция мировоззрения, хотя со своими специфическими особенностями, происходила у П.Б. Струве, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.И. Новгородцева.

Однако философское оформление этого переворота осуществилось много позднее, когда Франк, по его свидетельству, «обдумывал и потом писал главную работу моей жизни “Предмет знания”, а последнее, конкретное религиозное или религиозно-философское оформление – еще позже» [7, с. 54].

За 9 месяцев до смерти (12 марта 1950 г.), подводя итоги своей духовной биографии, Франк написал в своей записной книжке: «Бог есть для меня лично-подобное, схожее со мной существо и начало – глубочайшая, вечная, совер-

шенная сущность личности – и, вместе с тем, глубочайшая первооснова всяческого бытия. И религиозная вера для меня – доверие к бытию» [см.: 8, с. 4].

Этим собственные признания философа о его религиозности ограничиваются. Но они скорее характеризуют его веру, т.е. его внутренний мир. Для характеристики религиозности философа нужны еще и свидетельства другого – социального – порядка. В силу того, что социальная активность Франка-философа наиболее адекватно представлена в его публикациях, главным свидетельством его религиозности следует считать содержание его работ, где зафиксированы размышления и прозрения о Боге, вере, религии, христианской догматике и религиозной сущности христианства, проявления христианского мировидения при решении социально-культурных вопросов.

Переломным для формирования религиозности Франка стал 1909 г. Он пишет ряд статей, где затрагивает вопросы сущности и природы религии. И то, как, каким образом он ставит и решает эти вопросы, свидетельствует об усилении его религиозного мироощущения. Прежде всего это статьи «Этика нигилизма», «Культура и религия (По поводу статьи о «Вехах» С.В. Лурье)», «О так называемом “Новом религиозном сознании”» и др.

Так, в журнальной полемике он отвечает С.В. Лурье, выступившему с критикой сборника «Вехи» [9]. Исходя из того, что религиозное умонастроение «есть сознание абсолютной основы бытия, или вера в то, что конечные цели и высшие ценности человеческой жизни имеют сверхчеловеческое и универсально-космическое значение, т.е. вытекают из природы абсолютного», философ делает вывод, что «вера в своем существе не подлежит никакому обоснованию, ибо есть первичный факт внутреннего опыта» [7, с. 567]. Это высказывание представляет интерес для выявления содержания сознания самого Франка. Оно свидетельствует, что, во-первых, религиозное сознание он связывает не с верой в сверхъестественное, а с верой в реальность *абсолютной* основы бытия и, во-вторых, признает приоритет веры как «первичного факта внутреннего опыта».

Вполне закономерно, что признавая приоритет веры, произрастающей на почве личного внутреннего опыта, он критически высказывается о религиозной

догматике. «Чем острее и увереннее религиозное *чувство*, – пишет он в 1909 г., – тем более очевидной становится несостоятельность догматических религиозных *понятий* и учений, и тем основательнее изгоняется вера в непогрешимость каких-либо *эмпирических инстанций* (выделено мной – *И.К.*) религиозной жизни» [9, с. 567-568]. Одновременно и саму религию Франк в этот период склонен рассматривать как настроение, поскольку она «дает абсолютную основу для наших идеальных оценок (вернее, есть сама не что иное, как осознанная до конца вера в идеальные ценности), согревает и освещает высшим смыслом всю нашу жизнь» [9, с. 567-568].

В том же 1909 г. Франк пишет статью «О так называемом “Новом религиозном сознании”», посвященную анализу позиции Д. Мережковского. В этот период он разделяет мнение Мережковского, что «историческое христианство не вмещает в себя всей полноты религиозной истины: будучи противоположным язычеству и ветхозаветной религии, оно утверждает односторонний аскетизм, бегство от земли на небо, вражду к культурному прогрессу». Однако Франк высказывает критическое отношение к выводу о необходимости «третьего откровения», «религии Св. Духа», которая, по мысли Мережковского, «должна сочетать земное с небесным, освятить доселе антирелигиозное или внерелигиозное культурное творчество, примирить религию с мирской жизнью и тем завершить “богочеловеческий процесс”» [10, с. 544].

Суть возражения Франка против позиции Мережковского заключается в том, что сторонники так называемого «нового религиозного сознания» намерены «низвести религию почти на уровень служебного средства “общественного” прогресса», поскольку у них религиозные оценки до такой степени совпадают с партийно-политическими, что теряют всякое самостоятельное значение. «Религия здесь, – пишет он, – собственно, уже кончается, ибо религия есть только там, где внешним силам и процессам противопоставляется внутренняя духовная жизнь, – где сохранено сознание, что никакие “земные берега” не могут вместить и точно выразить творчество и ценность высших начал, открывающиеся только углубленной в себя человеческой душе» [10, с. 545].

Следующий этап развития религиозности Франка связан с его насильственной высылкой из советской России, когда для него, как и для многих других представителей русской эмиграции, на первый план вышли вопросы экзистенциального характера. Об этом свидетельствуют его работы, написанные на основе речей, произнесенных перед соотечественниками, главным образом перед молодежью. Прежде всего это «Крушение кумиров» и «Смысл жизни», где он настойчиво проводит мысль, что только религиозная вера как обретение Бога может дать ощущение твердой почвы под ногами, когда все прежние идеалы и идеальные цели так называемой прогрессивной общественности утрачены.

Окончательно его религиозность формируется в годы испытаний, связанных с событиями второй мировой войны. Религиозным духом пронизаны его книги «С нами Бог» и «Свет во тьме». Его мучает несовершенство мира и невозможность рационального оправдания Бога за существующее в этом мире зло. Впадая в отчаяние, он покушается на догмат о всемогуществе Божьем. В сочинении, известном под названием «О невозможности философии (письмо к другу)», видимо, не предназначавшемся для публикации, Франк пишет: «...Божье творчество, как всякое иное, носит *драматический* характер. А это и значит, что Бог не всемогущ... и что мир, по меньшей мере, не вполне удался ему» [11, с. 91]. Однако если он не признает догмата о Боге-Творце, то полностью принимает Иисуса Христа, который «открыл (и явил) нам того Бога, который нам нужен...» [11, с.93].

Очевидно, что специфика религиозности Франка обусловлена тем обстоятельством, что он был философом, философом не только по роду своих занятий, но по способу мышления, по всему внутреннему строю. Отсюда не только осторожное отношение к догматике и авторитету, как он выражался, «эмпирических инстанций религиозной жизни», но и признание приоритета личного религиозного опыта, имеющего характер мистического переживания, над мыслительными конструкциями.

Безусловным свидетельством религиозности Франка следует признать осуществленную им проекцию христианского мировидения на подход к реше-

нию вопросов культуры, в частности этики и эстетики, которые присутствуют в его произведениях философско-публицистического характера. Это многочисленные статьи, посвященные творчеству русских писателей, прежде всего А. Пушкина, Ф. Достоевского, Л. Толстого, Н. Гоголя, Ф. Тютчева и др.

И еще одна особенность. Франк почти не упоминает о христианской литургии; он пишет о религии как культурном феномене, о природе и формах религиозного сознания, дает интерпретацию догматических положений христианства, но ничего не пишет об обрядах. И постоянно мучительно ищет ответ на вопрос: как сочетать глубокую и искреннюю веру в Бога с рациональным философским размышлением. Незадолго до смерти он нашел решение: «Надо сочетать совершенную независимость религиозной и философской мысли с детски-смирненным молитвенным соучастием в традиционно-церковной жизни...» [11, с. 94-95]. Не стесняясь называть эту позицию «двойной бухгалтерией», философ оправдывает ее тем, что только она приемлема для «верующих людей мысли». Только так можно сочетать самостоятельность мышления философа и уважение к догматическим положениям религии как результату коллективного религиозного опыта.

- 
1. Шелковая, Н.В. Введение в религиоведение. – Ростов н/Д: Феникс, 2007.
  2. Бачинин, В.А. Религиоведение. Энциклопедический словарь. – СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2005.
  3. Франк, С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.
  4. Франк, С.Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С.440-445.
  5. Франк, С.Л. Этика нигилизма // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 77-110.
  6. См.: Франк, С.Л. Религиозность Пушкина // С.Л. Франк Русское мировоззрение... – С. 213-226.
  7. Франк, С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // С.Л. Франк. Русское мировоззрение... – С. 39-58.
  8. Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / под ред. Протоиерея о. Василия Зеньковского. – Мюнхен, 1950.
  9. Франк, С.Л. Культура и религия (по поводу статьи о «Вехах» С.В. Лурье) // С.Л. Франк. Русское мировоззрение... – С. 554-569.
  10. Франк, С.Л. О так называемом «Новом религиозном сознании» // С.Л. Франк. Русское мировоззрение... – С. 542-547.
  11. Франк, С.Л. О невозможности философии (письмо к другу) // С.Л. Франк. Русское мировоззрение... – С. 88-95.

***Адрес учредителя:***

ФБГОУ ВО «Амурский государственный университет»  
675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21.

***Адрес редакции и издателя:***

675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21.

***Адрес типографии:***

675000, г. Благовещенск, ул. Мухина, 150а

***Куляскина Ирина Юрьевна,***

*профессор кафедры философии и социологии АмГУ,*

*д-р филос. наук, доцент.*

**С.Л. Франк. Между богом философов и живым Богом. Монография**

---

Издательство АмГУ. Подписано к печати 23.12.2019. Дата выхода монографии в свет: 15.01.2020. Редактор – *О.К. Мамонтова*. Компьютерная верстка – *Л.М. Пейзель*. Формат 60 x 84/16. Усл. печ. л. 7,44. Тираж 500. Заказ 132. Бесплатно.

Отпечатано в типографии АмГУ.

Министерство науки и высшего образования  
Российской Федерации  
*Амурский государственный университет*

И.Ю. Куляскина

С.Л. ФРАНК.  
МЕЖДУ БОГОМ ФИЛОСОФОВ  
И ЖИВЫМ БОГОМ

*Монография*

Благовещенск  
Издательство АмГУ  
2019

7УДК 130.2.2+141.41

ББК 87.3 (2) 6

К 90

*Рекомендовано  
ученым советом университета*

*Рецензенты:*

*С.В. Пищун – д-р филос. наук, профессор Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук ДВФУ, член экспертного совета ВАК РФ по теологии;*

*А.С. Чупров – д-р филос. наук, профессор Благовещенского государственного педагогического ун-та.*

Куляскина И.Ю.

К90 С.Л. Франк. Между богом философов и живым Богом. Монография / И.Ю. Куляскина. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2019.

Монография посвящена реконструкции и осмыслению позиции выдающегося российского философа-теиста конца XIX – первой половины XX вв. С.Л. Франка по вопросу: как возможна религиозная философия, если философское мышление предполагает критическое отношение к любому суждению, а религиозная догматика решительно отвергает всякую попытку критики. Сочинения философа, посвященные вопросам религиозного сознания, содержат попытки органично сочетать религиозный опыт личного общения с Богом с философским размышлением о Боге как абсолютном бытии. Хотя в конце жизни Франк приходит к выводу, что непротиворечиво соединить религиозное и философское понимание Бога невозможно, это не помешало ему создать такую философскую систему, которая несет на себе отпечаток религиозного переживания Бога.

Монография И.Ю. Куляскиной может быть полезна как специалистам, так и широкому кругу читателей, интересующихся вопросами религиозного сознания.

ББК 87.3 (2) 6

ISBN 978-5-93493-343-3

© Куляскина И.Ю., 2019

© Амурский государственный университет, 2019

## Оглавление

<i>ВВЕДЕНИЕ</i> .....	4
Глава 1. Размышления С.Л. Франка о природе и сущности религиозного сознания .....	5
1.1. О вере и неверии.....	5
1.2. О религиозном опыте.....	13
1.3. О ценностной природе религиозного сознания .....	23
Глава 2. С.Л. Франк о религиозной сущности христианства .....	30
2.1. Христианство как религия человеческой личности .....	30
2.2. Религиозно-философский смысл теократической идеи христианства... 39	
Глава 3. Религия и философия или о возможности религиозной философии... 51	
3.1. С.Л. Франк о религиозном и философском понимании Бога.....	51
3.2. Природа и сущность «догматов веры» в трактовке С.Л. Франка .....	61
3.3. Христианская догматика в философских сочинениях Франка .....	68
Глава 4. Проекция христианского мировидения С.Л. Франка на некоторые этико-эстетические аспекты жизни человека и общества .....	83
4.1. Франк о природе зла и борьбе с ним в свете христианского мировоззрения.....	83
4.2. Атрибуты, онтологический статус и экзистенциальный модус прекрасного в философии С.Л. Франка.....	94
4.3. Религиозность Пушкина в рецепции С.Л. Франка .....	104
<i>Религиозность С.Л. Франка (вместо заключения)</i> .....	118

## *ВВЕДЕНИЕ*

Как возможна религиозная философия, если религиозное сознание догматично, а философское мышление критично по своей природе? Этот вопрос не является чем-то новым в истории религиозно-философской мысли. Религиозно окрашенные и прямо теистические философские учения возникали, начиная с античности. Немногим позже – как только философская рефлексия достигла должного уровня, выйдя за рамки раннегреческой натурфилософии – обнаружился интерес мыслителей к теме соотношения философии и религии.

Выдающийся российский философ Семен Людвигович Франк сделал его предметом своего размышления будучи еще молодым, и не оставлял попыток разрешить его до конца жизни. Отдельные аспекты указанной проблемы он рассматривал и в фундаментальных академических сочинениях – таких, как «Предмет знания», «Непостижимое» и «Реальность и человек», и в произведениях публицистического и эссеистического характера – «С нами Бог», «Крушение кумиров», «Смысл жизни», «Свет во тьме» и др.

В настоящей монографии сделана попытка проследить воззрения С.Л. Франка на природу религиозного сознания, религию как феномен духовной культуры, а также проблему соотношения религиозного и философского сознания.

Первая глава посвящена выявлению взглядов российского философа-теиста на природу религиозной веры, сущность религиозного опыта как основы и источника веры и ценностную природу религиозного сознания. Если в первой главе речь идет о религиозном сознании вообще, то во второй предметом рассмотрения становится трактовка Франком природы и сущности христианства. Выделение вопросов христианских догматов, христианского гуманизма и теократической идеи христианства обусловлено интересом к ним самого философа. Третья глава содержит, с одной стороны, реконструкцию применения Франком христианской догматики в философских сочинениях, а с другой, – его теоретических рассуждений о соотношении философского и религиозного понимания Бога. И, наконец, четвертая глава посвящена проблеме проекции религиозных воззрений философа на некоторые этические и эстетические явления.

# **Глава 1. РАЗМЫШЛЕНИЯ С.Л. ФРАНКА О РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ**

## **1.1. О вере и неверии**

С.Л. Франк, выдающийся отечественный философ первой половины XX века, пережил мировоззренческую эволюцию от марксизма к теизму и пантеизму. Тем не менее, в его понимании религиозной веры можно проследить достаточно выраженную преемственность, хотя это понимание им постоянно углублялось и обогащалось. Философ осуществил качественно новый подход к анализу религиозной веры и высказал некоторые оригинальные идеи, которые позволяют лучше понять сам феномен религиозности.

Первое обращение С.Л. Франка к вопросу сущности религиозной веры относится к 1908 г., когда он публикует одну из первых своих работ – статью «Памяти Льва Толстого». Спустя год в статье «Этика нигилизма» философ настаивает, что сущность религиозного умонастроения «сводится именно к сознанию космического, сверхчеловеческого значения высших ценностей, и всякое мировоззрение, для которого идеал имеет лишь относительный человеческий смысл, будет нерелигиозным и антирелигиозным, какова бы ни была психологическая сила сопровождающих его и развиваемых им аффектов» [там же]. Очевидно, что признание человеком приоритета высших ценностей в глазах Франка является неоспоримым признаком его религиозности. Вместе с тем надо признать, что в приведенном высказывании содержится лишь косвенное указание на объективный характер высших ценностей. Однако проблема онтологических оснований религиозных ценностей в этот период, видимо, волнует его мало. Кроме того, молодой философ не слишком озабочен установлением четких дефиниций таких близких понятий как «религиозная вера», «религиозные воззрения», «религиозное умонастроение» и «религия», он склонен употреблять их как синонимы. «При всем разнообразии религиозных воззрений, – пишет он, ставя знак равенства между религией и религиозными воззрениями, – религия всегда означает веру в реальность абсолютно-ценного, признание

начала, в котором слиты воедино реальная сила бытия и идеальная правда духа» [1, с. 83-84].

Тема *сущности* религиозной веры получает дальнейшее развитие в творчестве Франка спустя полтора десятилетия в работе «Смысл жизни» (1926 г.). Теперь его понимание религиозной веры опирается на онтологические воззрения, соответственно меняется и способ определения веры. Пережив трагические события революции 1917 г. и Гражданской войны, высылку из страны, тяготы жизни в эмиграции, Франк приходит к убеждению, что религиозная вера – это «сознание тождества последних глубин бытия с абсолютным совершенством, благостью и блаженством... то последнее проникновение в тайну бытия, которое спасает нас от ужаса жизни» [2, с. 191]. Но, подчеркивает философ, такая вера, с одной стороны, расходится с эмпирическим опытом чувственного бытия а с другой, – «превосходит всяческую логическую убедительность». Однако это не означает, что вера должна быть *слепой*. Слепая вера – это вера, основанная на рабской покорности авторитету или на инфантильной доверчивости. Франк предлагает понимать религиозную веру как готовность и способность «к духовному видению, к готовности усмотреть и признать высшую очевидность вопреки свидетельству *низшей* очевидности...». Однако «воля к вере», «упорство в отстаивании веры», по его мнению, все же нужны, но «не для того, чтобы слепо доверять невозможному и бессмысленному; они нужны, чтобы упорствовать в сознании, что *высшая очевидность* имеет преимущества над *низшей*». Волевое усилие необходимо, поскольку высшая очевидность «логически имеет за себя меньше оснований, чем высшая...» [см.: 2, с. 194].

Но как понимать, что такое «высшие очевидности» и «низшие очевидности»? Можно предположить, что «низшие очевидности», по мнению Франка, свидетельствуют о характеристиках эмпирического бытия и даны нам в чувственном опыте, а «высшая очевидность» относится к сфере духовного бытия. Именно поэтому она не получает подтверждения в эмпирическом опыте. Более того, она вступает с ней в противоречие. Чтобы сохранить приверженность «высшей очевидности» вопреки очевидности эмпирической, и нужна религиозная вера.

Вновь Франк обращается к теме религиозного мировоззрения в работе «Свет во тьме» (1934-1940 гг.). На этот раз Франк анализирует «*неверие*», определяя его как «пессимистическое, горькое сознание “власти тьмы” в мире». Именно оно, настаивает философ, противостоит «наивной оптимистической вере в реальную мощь и победоносность начал добра и разума в человеческой жизни» [3, с. 48]. Отсюда следует вывод о неразрывной связи веры с приверженностью человека добру и одновременно такой же тесной связи неверия с цинизмом. Франк даже употребляет термин «циническое неверие» и ставит знак равенства между циническим неверием и нигилизмом. «*Цинизм или циническое неверие, – пишет он, – есть отрицание самого начала святыни и необходимости поклоняться святыне. Это есть умонастроение, которое в точном смысле слова заслуживает названия нигилизма*» [3, с. 50]. Более того, Франк утверждает, что уже «профанный» гуманизм, понимаемый им как вера в человека, лишенная религиозного основания, таит в себе угрозу нигилизма, поскольку, будучи проявлением натуралистического мировоззрения, подменяет служение абсолютным ценностям служением ценностям «чисто-человеческим».

Однако, отмечает Франк, существует еще один тип сознания – «скорбное неверие». Его философ противопоставляет нигилизму как «циническому неверию». «Скорбное неверие» – это принятие человеком высших ценностей, наличие у человека чувства обязанности служить им, но отрицание их онтологической укорененности. «В отличие от цинического неверия и в резкой оппозиции к нему, – пишет Франк, – скорбное неверие есть горькое сознание фактической власти тьмы в мире, т.е. неверие в *реальную силу* идеальных начал, однако при сохранении... *почитания* самой *святыни* и сознания обязанности служения ей» [3, с. 51]. В качестве мировоззрения натурализма скорбное неверие основано на представлении о власти над миром слепых, бессмысленных, равнодушных к человеку сил природы. Но, с другой стороны, оно опирается на переживание необходимости самоотверженного, героического служения неосуществимому идеалу.

Умонастроение, которое Франк называет «скорбным неверием», в общепринятом понимании следует считать неверием. Однако российский философ-теист не может смириться с тем, что оно оказывается в одном ряду с умонастроением, которое он называет «циническим неверием», поскольку для него религиозная вера имеет не одно, а два основания: недостаточно верить в существование сверхэмпирической реальности, необходима еще и приверженность высшим ценностям. Таким образом, в «скорбном неверии» обнаруживается один из двух признаков религиозного сознания. Более того, в глазах российского философа водоразделом между верой и неверием служит именно отношение к святине. Даже признание или отрицание бытия Бога не является, по его мнению, существенным по сравнению с различием между «наличием *чувства святости*, сознанием обязанности служить добру и правде, и утратой и отрицанием этого сознания» [3, с. 53]. В качестве аргумента философ напоминает, что «*вера есть некое состояние сердца, а не какая-либо мысль нашего ума*» [там же]. Поскольку «скорбное неверие» есть некое духовное состояние, содержанием которого является признание реальности святости и добра, оно предстает в качестве религиозной веры, хотя и в деформированном виде. «Поскольку... это неверие, – пишет он, – есть неверие *скорбное* – поскольку человеческое сердце скорбит от сознания торжества зла в мире, восстает против этого торжества, считает себя обязанным хранить верность и служить безнадежному в его глазах делу добра и правды, – это духовное состояние... в некотором отношении родственно вере» [3, с. 52].

В 1941 г., возможно, в самый тяжелый период своей жизни, когда ему пришлось жить на средиземноморском побережье Франции, тогда как северная часть страны была оккупирована фашистской Германией, Франк в короткий срок написал, по его собственному выражению, «нечто очень простое, что-то вроде исповедания веры, почти “духовное завещание”» [4, с. 503-504]. Это была книга «С нами Бог», в ней Франк рассматривает веру как *религиозный опыт*. Новым в его философском творчестве является то, что он обращается к специфике религиозной веры как феномену психики, ее отличию от обыденной веры, которая присутствует и в повседневной жизни людей.

Философ начинает свой анализ с широко распространенного представления, согласно которому вера – это некое своеобразное духовное состояние, при котором люди согласны признавать, считать достоверным нечто, что не может быть удостоверено и что поэтому может быть подвергнуто сомнениям и отрицанию. «Вера в этом смысле есть уверенность в том, основание чего нам не дано, истинность чего нам не очевидна» [5, с. 220]. С этой – господствующей в обыденном сознании – точки зрения примером такой веры служит вера в Бога.

Однако Франк такая точка зрения не устраивает: обращаясь к собственному духовному опыту, он высказывает сомнение, что такое понимание религиозной веры возможно или целесообразно, поскольку «недостоверное остается недостоверным». Одновременно, ссылаясь на Д. Юма и солидаризируясь с ним в вопросе о роли веры в повседневной жизни людей, Франк подчеркивает, что вся практическая жизнь и поведение людей основаны на «вере»: «мы руководствуемся убеждениями и мнениями, подлинную истинность которых мы не в состоянии точно удостоверить» [5, с. 221]. «Весь механизм совместной человеческой жизни, – поясняет он свою мысль, – расстроился бы или, вернее, стал бы невозможным, если бы мы не могли быть уверены, что люди, с которыми мы имеем дело, будут при известных условиях поступать так, а не иначе» [там же]. Образно говоря, вера в повседневной жизни есть не что иное, как «наиболее правдоподобная гипотеза»; она основана на жизненном опыте человека, который он экстраполирует на настоящее и даже на будущее. Поэтому нельзя не согласиться с философом, что в этом смысле вся наша жизнь основана на «вере» – на убеждениях, истинность которых не может быть доказана с неопровержимой убедительностью. Иначе говоря, в повседневной жизни вера выступает в качестве прогноза, основанного на опытном знании.

Однако, заявляет Франк, в отношении религиозной веры соображения подобного рода неправомерны в силу того, что это было бы смешением понятий. Он настаивает, что вера обыденная (эмпирическая, то есть основанная на эмпирическом опыте) и вера религиозная – это два качественно различных феномена. В повседневной жизни, поясняет философ, «наши допущения основа-

ны... на некотором *расчете вероятности*; поставленные перед необходимостью выбирать между *более вероятным и менее вероятным*, естественно... мы отдаем предпочтение первому» [5, с. 221-222]. И это предпочтение не является произвольным, свободным от опытного знания. Совершенно иначе обстоит дело в области религиозной веры. Ее нельзя рассматривать как «наиболее правдоподобную гипотезу», поскольку «научными» и вообще «рациональными» средствами невозможно доказать «бытия Бога любви, которого ищет человеческое сердце и которого возвещает христианское откровение» или «объяснить трагизм личной жизни из целей Божьего промысла» [5, с. 222]. Таким образом, сущность различия между обыденной и религиозной верой Франк видит в том, что эмпирическая реальность доступна проверке опытом, тогда как применительно к предмету религиозной веры такого критерия достоверности нет. И с этим трудно не согласиться.

Тем не менее, философ заявляет, что в основе религиозной веры также лежит опыт. Однако это опыт иного порядка. Религиозная вера «по своей первичной основе или сущности есть не слепое доверие, а непосредственная *достоверность, прямое и непосредственное усмотрение истины веры*» [5, с. 225]. Но что следует понимать под религиозным опытом? Франк убежден, что это – опыт встречи человеческой души с Богом, явление Бога человеческой душе, богообщение. Он настаивает, что вера «может... возгореться в душе только *непосредственно*», то есть «под прямым действием Бога, через живое прямое восприятие – хотя бы смутное – самой реальности Бога», когда «душа *знает*, что ее достиг голос Божий». И тогда рождается религиозная вера как «*вера-достоверность*». Этот опыт для рождения веры гораздо более важен, чем рациональное признание вероучительных положений. Более того, тот, кто этого никогда не испытывал, убежден философ, «*вообще не может почитаться верующим*» [см.: 5, с. 225-226].

В книге «С нами Бог» Франк в каком-то смысле синтезирует все, что было высказано им ранее, отчетливо выделяя в религиозном умонастроении два аспекта – онтологический и ценностный. Во-первых, он теперь рассматривает различие между верой и неверием не как различие между двумя противополо-

ложными по своему содержанию представлениями, а как различие между более широким и более узким кругозором. «Веруя, – пишет он, – я совсем не вынужден отвергать факты, на которые опирается неверующий. Напротив, поскольку это – действительные факты, я должен их признать. Я только прибавляю к этому, что я знаю *еще и другой факт*, которого не знает неверующий, и очевидность которого я также не вправе и не могу отрицать» [5, с. 246]. И этот «другой» факт обладает в глазах Франка *«еще большей»* достоверностью. И, во-вторых, он повторяет и углубляет высказанную в работе «Смысл жизни» мысль, что существо неверия заключается в сознании «бессмысленности, незавершенности, слепой *фактичности* мира и потому одиночества и трагичности положения и судьбы человеческой души в мире, бессилия человеческих упований перед лицом равнодушных и потому жестоких сил природы...» [5, с. 245]. Одновременно философ акцентирует внимание на конструктивном, жизнеутверждающем характере религиозной веры. Религиозная вера, повторяет он, «есть не что иное, как полнота и актуальность жизненных сил духа – *самопознание, углубленное до восприятия последней глубины и абсолютной основы нашей внутренней жизни*» [5, с. 247].

Кроме того, религиозная вера, как ее теперь понимает Франк, – это проявление духовной свободы человека, «есть по самому своему существу акт свободы и немислима вне его». Поэтому «вынужденная, насильно навязанная вера... *вообще не есть вера*, а есть только – сознательная или в лучшем случае бессознательная – симуляция веры» [см.: 5, с. 254]. Нельзя признавать в качестве религиозной веры и то мировоззрение, к которому человек принуждает себя сам. «Нет подлинной свободы – а потому нет и подлинной веры, – если вера есть, как это обычно понимается, итог усилия, которым человек сам себя как *бы* *противоестественно* вынуждает “верить”, т.е. вопреки естественной воле и истине, без всякого основания допускать то, что на самом деле недостоверно... в таком случае нет подлинной веры, ибо это есть некая искусственная ломка того самопроизвольного, спонтанного сознания, которое одно только может быть носителем веры» [5, с. 254-255]. Согласно точке зрения Франка, в основе

религиозной веры лежит опыт личной встречи с Богом, а по своей природе она есть «не *мысль*, не *убеждение* в существовании трансцендентного личного Бога, как такового, а некоторое внутреннее состояние духа, живая полнота сердца, подобная свободной радостной игре сил в душе ребенка...» [5, с. 259].

Таким образом, в интерпретации Франка религиозная вера выступает не просто как явление психики, а в качестве духовного феномена. Отсюда следует, что она возникает только в условиях свободы, а значит, нет и не может быть религиозной веры, родившейся из принуждения или самопринуждения. Единственным ее источником выступает собственный религиозный опыт личности. В содержательном отношении религиозная вера означает не столько принятие тех или иных вероучительных положений, а ориентированность на высшие ценности, которая органично, то есть опять-таки без всякого принуждения, проявляется в повседневной жизни и поведении человека. Нет необходимости доказывать, что взгляды Франка на природу и сущность религиозной веры существенно отличаются от общепринятых: он не считает признание «личного Бога», бессмертной души или загробного существования существенным признаком религиозного сознания. Определяющими чертами религиозного устроения философ считает веру в *онтологическую укорененность* высших духовных ценностей – добра и правды, которая гарантирует их победу, в конечном счете и в эмпирической реальности. Тем самым он, с одной стороны, объясняет механизм терапевтической функции религии, а с другой, – дает метафизическое обоснование духовным ценностям и обязанности человека «служить» им.

---

1. Франк, С.Л. Этика нигилизма // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909-1910 / сост., коммент. Н. Казаковой; предисл. В. Шелохаева. – М.: Мол. гвардия, 1991.

2. Франк, С.Л. Смысл жизни // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.

3. Франк, С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: Факториал, 1998.

4. Франк, С.Л. Примечания // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.

5. Франк, С.Л. С нами Бог // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.

## 1.2. О религиозном опыте

Когда заходит речь о религиозном опыте, то в первую очередь вспоминают У. Джемса, автора книги «Многообразие религиозного опыта» (1902). И для этого есть все основания: хотя задолго до Джемса выражение «религиозный опыт» употребляли Ф. Шлейермахер и С. Кьеркегор, именно он превратил это выражение в специальный религиоведческий термин. После Джемса религиозный опыт был предметом размышления Р. Отто, П. Тиллиха, М. Бубера, М. Томпсона и других исследователей религии. Особое место в их ряду занимают размышления С.Л. Франка. К сожалению, его имя забывают упоминать, когда речь заходит о мыслителях, внесших вклад в изучение и осмысление религиозного опыта. Между тем именно Франк не ограничился феноменологическим описанием религиозного опыта, но попытался осмыслить его онтологическую природу, подходя к нему как к разновидности сверхчувственного опыта, определил его место и роль среди других феноменов религиозного сознания. Свою собственную оригинальную концепцию религиозного опыта российский философ создал на основе личных религиозных переживаний, положенных на мощный философский фундамент.

Франк был хорошо знаком с сочинениями Джемса, высоко оценивал его как гениальную личность, «хотя и склонную к чудачеству», отмечал, что им было высказано много «умнейших и верных мыслей», признавал его заслугу введения понятия «религиозный опыт». Вместе с тем он указывал на недостаточность данного им описания названного феномена и слабость соответствующего ему философского обоснования понятия. Его не устраивало то, что Джемс ограничился гносеологическим аспектом религиозного опыта как одной из разновидностей человеческого опыта вообще. Считая Джемса «умом довольно беспомощным и беспорядочным» в философском отношении, Франк предполагал, что тот вряд ли сам осознавал все значение введенного им понятия. «Блестящий замысел *“метода радикального эмпиризма”*», которым он обосновывает идею религиозного опыта, – писал российский философ, – он перемешивает с другими, спорными и прямо неверными теориями. Что он сам не понял решающего значения введенного им понятия, об этом свидетельствует уже то, что

он напряженно искал подтверждения в спиритизме и “парапсихологии” и с нетерпением ждал смерти, чтобы получить, наконец, доступ к тайнам Божественного бытия» [1, с. 234]. Можно с уверенностью предположить, что именно в силу этого обстоятельства российский философ посчитал своим долгом «заново, самостоятельно выяснить и обосновать понятие религиозного опыта», что он и сделал в работах «Непостижимое» (1939), «С нами Бог» (1941), «Реальность и человек» (1949).

Однако впервые тема религиозного опыта у Франка появляется в 1923 г., когда он оказался в вынужденной эмиграции. Это была статья «Крушения кумиров», написанная на основе речи, произнесенной им в мае того же года в Германии на одном из первых съездов русской студенческой молодежи и посвященной характеристике и анализу морально-психологического кризиса, переживаемого людьми, оказавшимися, как и он сам, в вынужденной эмиграции. Истоки и суть этого кризиса философ усматривает не столько в бытовых трудностях и испытаниях людей, оказавшихся на чужбине вопреки своей воле, сколько в утрате идеалов, «духовной почвы», самой родины, что приводит к потере смысла жизни. Предпринимаемые попытки обрести духовную почву на основе обращения к прежним идеалам «прогрессивной интеллигенции», служение которым придавало смысл их существованию в прежние годы, по мнению философа, были обречены на неудачу. Франк высказывает твердую убежденность в том, что «без веры в что-то первичное, основное, незыблемое, без последней, глубочайшей твердыни, на которую мог бы опереться наш дух, никакие земные влечения и увлечения, никакая любовь и привязанность не могут спасти нас» [2, с. 166].

Но есть возможность вновь обрести почву под ногами, заявляет Франк. И она заключается во встрече души с живым Богом. «Ее нельзя никаким образом “общеобязательно” обосновать для того, кто сам ее еще не испытал, чья душа к ней не подготовлена, ее самое нельзя даже описать. Но как-то рассказать о том, что есть в ней общего для всех людей, о тех силах души, которые толкают к ней, и, главное, о ее великих последствиях для судьбы души – это все-таки воз-

можно» [2, с. 166). Таким образом, еще не употребляя самого термина «религиозный опыт», Франк заявляет о возможности и необходимости дать его феноменологическое описание. Можно с большой долей вероятности предположить, что приведенное высказывание философа сделано им на основе собственного религиозного переживания.

Ближайшим образом обозначенная тема религиозного опыта находит свое продолжение спустя всего три года в книге «Смысл жизни» (1926). Можно предположить, что в тот период у Франка еще не сформировалось целостное религиозное мировоззрение. Он только ищет Бога. И вместе с тем высказывает уверенность, что искание Бога «есть уже действие Бога в человеческой душе» [3, с. 185]. В названной работе Франк предпринимает попытку описать свое переживание – религиозное по характеру – языком философии. «В человеческой душе, – пишет он, – живут два основных, глубочайших чувства, образующих как бы последние два корня, которыми она соприкасается с абсолютным. Одно есть чувство ужаса и трепета перед глубиной и безмерностью *бытия*, перед бездонной бездной, со всех сторон нас окружающей и готовой ежемгновенно нас поглотить; другое есть жажда совершенства, счастья, умиротворения, последнего светлого и согревающего приюта для души» [3, с. 191]. Очевидно, что описываемое Франком переживание выходит за пределы эмпирического опыта. Это то, что в своей последней книге он назовет метафизическим опытом. И поскольку между метафизическим опытом и опытом религиозным есть неразрывная связь, можно утверждать, что приведенное высказывание представляет собой первую попытку феноменологического описания религиозного опыта.

Спустя годы, в книге «Непостижимое» (1939), Франк впервые употребляет выражение «религиозный опыт», но пока не делает его предметом специального рассмотрения. Однако это не помешало ему вычленить одну из его наиболее существенных черт: в качестве синонима понятию религиозного опыта он время от времени использует понятие «живой опыт», главным признаком которого называет его сверхчувственный характер, заключающийся в том, что он (живой опыт) «не предстоит нашему взору наподобие предметного бытия» [4,

с. 454]. Тем самым Франк достаточно отчетливо формулирует первое качественное отличие религиозного опыта от опыта эмпирического, что стало одним из базовых положений, опираясь на которое, он позднее решил, во-первых, вопрос о взаимодействии коллективного и личного опыта и, во-вторых, вопрос соотношения религиозного переживания и рационального доказательства бытия Божьего. Именно сверхчувственным характером религиозного опыта философ склонен объяснять то, что в нем «очевидность Божества... в своей непосредственности» обнаруживает себя «гораздо убедительнее и явственнее» [4, с. 456], чем в любом рациональном доказательстве. Более того, по мысли Франка, всякая попытка доказать посредством умозаключения бытие Божие искажает саму идею Божества как Абсолюта, поскольку стремится ограничить его законами логики. «Ибо всякое умозаключение, – пишет он, – каково бы оно ни было, уже предполагает *связь*, которую оно открывает, и состоит в *подчиненности* того, что составляет содержание вывода этой *связи*, его *обусловленности* этой *связью*. Поэтому *умозаключать* о бытии Бога, так или иначе “выводить” его значило бы *мыслить* Бога *подчиненным* *связям* бытия, определять его место как частного содержания бытия в составе самого бытия – что опять-таки нелепо и противоречиво» [4, с. 457]. Таким образом, при помощи логического рассуждения он доказывает ограниченность и даже неприемлемость рационального доказательства бытия Бога.

Сравнивая религиозный и эмпирический опыт, философ объясняет различие между ними качественным различием между двумя реальностями, которые стоят за этими двумя формами опыта: первая реальность – это реальность сверхчувственная, в которую уходят своими корнями душа и дух, тогда как вторая – внешняя, доступная чувственному восприятию действительность. Поэтому Божество «открывается мне ближайшим образом лишь посредством *моего* бытийственного обращения к нему, лишь через внутреннее осознание той реальности, которая есть последняя основа, последнее основание моей душевной и духовной жизни – короче говоря, лишь в *религиозном опыте* (выделено мной – И.К.)...» [4, с. 466-467].

Задумываясь об *онтологической природе* религиозного опыта, Франк приходит к выводу, что переживание близости Бога, любви к нему, своего единства с ним представляет собой в онтологическом отношении единство «субъективности и объективности», «бытия и ценности» [4, с. 471].

Признавая, что содержание религиозного опыта рационально невыразимо, Франк, тем не менее, перечисляет его основные проявления. Первое и, пожалуй, самое существенное проявление – это «опыт реальности Бога», т.е. переживание «неразрывной связи с Ним, нашего богоподобия и нашей вечности». Второе проявление есть опыт нашей «тварности», т.е. ощущение «безусловной зависимости от Бога не только всего содержания нашей жизни, но и самого факта нашего бытия». Третье проявление философ усматривает в опыте «нашей свободы как основоположного существа нашей личности». Примечательно, что четвертым проявлением религиозного опыта, по мысли Франка, является осознание возможности утраты Бога в результате действия в душе темных сил, влекущих на путь *греха*. Оно сопровождается чувством плененности злом и бессилия преодолеть его. Пятое проявление связано с опытом любви, ее величием и блаженством, причем в этом случае речь идет «не только любви Бога к нам и нашей любви к Богу», но и «любви ко всякой человеческой душе и даже ко всякому творению». Значение этого аспекта религиозного опыта философ видит в том, что в нем фундировано ощущение неизбежного торжества света и добра «над столь, казалось бы, непобедимо могущественными силами зла в мире», хотя эта победа совершается во «внутреннем плане», в глубинах бытия. И, наконец, шестое проявление религиозного опыта – это опыт реальности Бога-Отца, следствием которого является чувство всеобщего братства людей как детей Божиих, «несмотря на все – в земном плане неодолимые – силы раздора, ненависти и отчужденности между людьми» [1, с. 266].

В связи с убеждением Франка, что именно религиозный опыт является основой религиозной веры, чрезвычайно важным в его глазах становится вопрос достоверности религиозного опыта и его соотношения с положительным откровением. Он обращает внимание на то, что сторонники так называемой

«положительной религии» противопоставляют ее религиозному опыту как основе веры, ссылаясь на то, что религиозная вера есть якобы признание некоего истинного вероучения. Причем это признание обычно понимают как основанное только на подчинении личных религиозных переживаний и мнений учению, «истинность которого гарантирована неким высшим безапелляционным авторитетом и опирается на положительное откровение – на истины, превышающие наше личное разумение и возвещенные нам самим Богом». Такая вера, по определению Франка, есть «вера-доверие». Однако она сама должна опираться на «веру-достоверность» (подробнее об этом см. п. 1.1 «Франк о вере и неверии»).

Первый аргумент, который выдвигает Франк против позиции сторонников «положительной религии», состоит в указании на то, что они исходят из молчаливого допущения, что религиозный опыт имеет исключительно *субъективный* характер, тогда как «объективная религиозная истина» обретается только через Откровение, истинность которого гарантирована высшей, сверхчеловеческой инстанцией. Между тем философ настаивает на ложности этой предпосылки, поскольку она в психологическом плане рождается из «утраты живого чувства *реальности* или *подлинной истинности* содержания религиозного опыта» [1, с. 278]. Очевидно, что Франк отдает приоритет религиозному опыту перед догматическим учением.

Хотя Франк указывал на качественное различие между чувственным опытом и опытом религиозным как разновидностью сверхчувственного, это не мешает ему использовать сравнение двух данных форм в качестве доказательства. Так, он указывает, что любой опыт «подвержен некоторому риску субъективной ограниченности и даже субъективного искажения в восприятии подлинной реальности», что не мешает людям пользоваться этим опытом, и «объективная истина в принципе совпадает с опытным суждением большинства людей, обладающих нормальным зрением» [1, с. 278].

Для большей наглядности утверждения о достоверности религиозного опыта Франк прибегает к анализу эстетического опыта, который в онтологиче-

ском плане родственен этическому опыту, поскольку и тот, и другой есть формы сверхчувственного опыта. Он обращает внимание на различия в музыкальном восприятии у различных людей: во-первых, есть люди с развитым и неразвитым музыкальным слухом, и, во-вторых, музыкальные вкусы разнятся даже у людей, музыкальный слух которых одинаково развит. Однако это обстоятельство ничуть не препятствует наличию общепризнанных законов музыкальной красоты и гармонии, которые зафиксированы в теории музыки [1, с. 278]. *«Не иначе по существу, – пишет философ, – обстоит дело в области религиозного опыта... Ибо он (религиозный опыт – И.К.) есть не предметное знание – не уловление взором реальности, как бы пассивно и неподвижно стоящей перед нами, а знание-переживание, знание-общение»* [1, с. 279]. Франк признает, что в религиозном опыте субъективный элемент может играть большую роль, чем при восприятии эмпирического предмета. *«И, тем не менее, – настаивает он, – в принципе мы имеем здесь все же подлинное знание, подлинный опыт, т.е. усмотрение объективной, подлинной и потому общеобязательной истины»* [1, с. 279].

Второй аргумент Франка в защиту объективного характера содержания религиозного опыта заключается в ссылке на то обстоятельство что свидетельства людей, «обладающих острым самостоятельным религиозным восприятием», необычайно сходны, вплоть до словесного выражения. В качестве примера он называет восточных мистиков (Лао-цзы, индусских мудрецов Упанишад и арабско-персидских суфиев), которые высказывали суждения поразительно совпадающие с суждениями Дионисия Ареопагита, Мейстера Экхарта и других. В утверждениях религиозных философов Франк усматривает такое же поразительное единогласие. Вероятно, поэтому философ не отрицает значения коллективного религиозного опыта и его осмысления в «положительном учении». Он подчеркивает, что природа религиозного опыта как источника веры такова, что личная вера не только не исключает, но прямо предполагает усвоение чужого опыта, которое ведет к расширению и уточнению содержания личной веры. Как во всех других областях знания мы дополняем свой собственный опыт опытом других людей, так и в области религиозного знания личный опыт мо-

жет и должен дополняться коллективным опытом верующих. «Знание, – подчеркивает Франк, – по существу *соборно*; его может иметь только человечество как коллективное целое; и каждый отдельный человек есть соучастник этого коллективного знания» [1, с. 281]. Иными словами, вера-достоверность, как итог личного религиозного опыта, и вера-доверие, основанная на откровении и коллективном опыте, не только не антагонисты, они необходимо должны дополнять друг друга. Но именно дополнять. Иначе говоря, обращение к чужому опыту Франк признает только в том случае, если он не противоречит личному опыту.

Суждение, высказанное Франком относительно личного опыта и коллективного знания, наводит на мысль, что здесь он выступает не столько в качестве верующего, стремящегося разрешить проблему содержания личной веры, сколько как религиозный философ, для которого важно провести границу между собственными идеями и официальным вероучением. «Мы вынуждены – и считаем вполне естественным – руководиться и верой-*доверием*; но доверие при этом совсем не должно быть “слепым”. Здесь мы наталкиваемся на неизбежность и законность момента *авторитета* в деле познания. Сознание *авторитетности* чужого свидетельства или наставления – т.е. сознания, что мы имеем *основание* ему довериться, в него поверить, – есть само некоторого рода *непосредственно очевидное знание...*» [1, с. 281-282].

Франка волнует вопрос о возможности сделать религиозный опыт предметом рационального осмысления, в том числе в рамках религиозной философии и догматического богословия. Размышляя над предложенным Паскалем различием между «богом философов» и «живым Богом», он обращает внимание на высказывание французского мыслителя о том, что «вера, открывающая человеческой душе живого Бога, осуществляется в совсем особом порядке... который не имеет ничего общего с разумом, будучи отделен от него “бесконечно большей бесконечностью”, чем разум и мысль от мертвого тела» [5, с. 294]. Этот порядок он называет «сердцем». Франк не только признает наличие этой бездны, но даже расширяет ее за счет того, что и «вся наша обычная жизненная

мудрость будет совершенно бессильна охватить и разъяснить “опыт сердца”» [5, с. 297].

И тем не менее, российский философ категорически не согласен с тем, что эту бездну нельзя преодолеть. Во-первых, «...взятое в буквальном смысле утверждение наличия непроходимой бездны между мыслью и религиозным сознанием делало бы невозможным всякое вообще богословие, даже в самом элементарном смысле простого умственного выражения содержания веры, т.е. всякую отчетливо сознательную веру...» [5, с. 295]. И, во-вторых, «бездна» между сверхрациональной областью веры и сферой действия рационального познания не может быть непроходимой, свидетельствует уже тот факт, что «человеческий дух способен вообще в едином умственном или духовном взоре обнять и обозреть эту бездну, т.е. совмещать обе области в единстве своего сознания» [5, с. 295].

Развивая мысль о соотношении рационалистического постижения «бога философов» и познания «живого Бога» посредством религиозного опыта в работе «Реальность и человек», Франк ставит вопрос о соотношении метафизического и религиозного опыта. К тому времени у него уже сложилось оригинальное онтологическое учение, которое он сам называл антиномистическим монодуализмом, основными понятиями которого стали понятия «реальность» и «объективная действительность»: реальность предстает у него как синоним Абсолютного, а объективная действительность – это предметно-материальный мир, в котором мы живем.

Основу различия между двумя видами опыта – эмпирическим и метафизическим – философ усматривает в том, что понятие Бога и понятие реальности не совпадают; тем более понятие Бога не совпадает с объективной действительностью. Поэтому религиозный опыт – как опыт восприятия Бога, общения с ним – не совпадает с метафизическим опытом как опытом реальности. Но подобно тому, как Бог состоит, по выражению Франка, «в какой-то теснейшей связи» с реальностью, религиозный опыт имеет сторону, которой он совпадает с метафизическим опытом.

Свое логическое продолжение тезис о связи, но несовпадении религиозного и метафизического опыта находит в решении Франком вопроса о возможности философского осмысления идеи Бога. Философская метафизика стремится к осмыслению сверхэмпирической реальности, «именно в силу этого возможно – а потому и необходимо – философское осмысление самого религиозного опыта и его предмета, Бога» [5, с. 298].

Философ отдает себе отчет в том, что мировая культура знает множество различных представлений о божестве и богах. Но считает, что если пользоваться образом, выработанным догматическим богословием, то философское постижение Бога теряет всякий смысл. «Независимому мыслителю, – заявляет он, – не остается здесь иной возможности, как исходить из своего личного непосредственного религиозного опыта» [5, с. 300]. Тем самым Франк отдает приоритет личному опыту перед догматическим учением.

Таким образом, Франк дает по-настоящему глубокий и всесторонний анализ религиозного опыта: он не только не ограничился феноменологическим описанием религиозного опыта, но и, подходя к нему как к разновидности сверхчувственного опыта, осуществил попытку осмысления его бытийственной природы на основе собственного онтологического учения – антиномистического монотеизма. Кроме того, он проанализировал соотношение «положительной религии» и личного религиозного опыта, раскрыл его значение как основы религиозной веры, а также рассмотрел вопрос о возможности его философского исследования, обосновав его связь с метафизическим опытом и оставаясь даже в своих религиозных исканиях прежде всего философом, хотя его размышления о религиозном опыте, основанные на личных переживаниях, представляют собой пример удивительно органичного сплава религиозного мироощущения и философского мышления.

---

1. Франк, С.Л. С нами Бог // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 217-404.

2. Франк, С.Л. Крушение кумиров // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 113-180.

3. Франк, С.Л. Смысл жизни // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 147-216.

4. Франк, С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С.183-559.
5. Франк, С.Л. Реальность и человек // С.Л. Франк. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. – М.: Республика, 1997. – С.208-431.

### 1.3. О ценностной природе религиозного сознания

Первое обращение С.Л. Франка к вопросу сущности религиозной веры, как известно, относится к 1908 г., когда он опубликовал одну из первых своих работ – статью «Памяти Льва Толстого». Именно здесь у начинающего философа впервые проявляется *ценностное* понимание религии и религиозной веры, которое сохранится у него на протяжении всей жизни. «Вера в правду и любовь, – пишет он, – есть лишь отражение и проявление веры в божественную первооснову жизни» [1, с. 449]. Из приведенного высказывания можно сделать вывод, что религиозная вера в этот период для него означает признание онтологического статуса высших ценностей, поскольку для религиозного сознания их бытийственной основой выступает некое абсолютное начало.

Спустя год в статье «Этика нигилизма» Франк уже не просто повторяет свое положение о ценностной природе религиозного сознания, но и подчеркивает, что религия означает веру в ценности высшего – духовного – порядка. Философ настаивает, что сущность религиозного умонастроения «сводится именно к сознанию космического, сверхчеловеческого значения высших ценностей, и всякое мировоззрение, для которого идеал имеет лишь относительный человеческий смысл, будет нерелигиозным и антирелигиозным, какова бы ни была психологическая сила сопровождающих его и развиваемых им аффектов» [2, с. 83-84].

В этот период не сила переживаемых эмоций, а признание человеком приоритета высших ценностей является в глазах Франка неоспоримым признаком религиозности. Вместе с тем надо признать, что в приведенном высказывании содержится лишь косвенное указание на объективный характер высших ценностей. Таким образом, Франк утверждает в качестве атрибутов религиозного сознания не только веру в трансцендентное начало бытия, но и веру в наличие у высших ценностей онтологических корней, чувства реальности святости и необходимости ей поклоняться.

Приходится признать, что эти высказывания приемлемы только относительно этических религий. О том, что история и культура знают еще и магические культы, которые не содержат никаких этических императивов, он не вспоминает. Можно предположить, что это обусловлено публицистической направленностью статьи, целью которой была критика мировоззрения интеллигенции, каким оно сложилось к началу XX в. и для которого были характерны атеизм, с одной стороны, и мощный нравственно-этический пафос, – с другой. В «Этике нигилизма» Франк не только дает детальный анализ противоречивого характера мировоззренческой позиции интеллигенции, но и убедительно доказывает неизбежность ее скатывания от революционного стремления к установлению справедливого общества к натуралистической этике.

Дальнейшее развитие тема религиозного мировоззрения получает в работах «Смысл жизни» (1926 г.) и «Свет во тьме» (1934-1940 гг.). Здесь философ вновь указывает на ценностную природу религиозного сознания, точнее, на приверженность религиозного умонастроения ценностям высшего порядка, тогда как ориентированность на низшие ценности, вырастающая на почве отрицания сверхэмпирической реальности, характеризуется им как цинизм и нигилизм. Но теперь Франк с большей, чем ранее, определенностью связывает религиозную веру с верой в онтологический статус этих ценностей. Верующий человек – это человек, который служит абсолютным ценностям, поскольку убежден в их онтологической укорененности. Иначе говоря, он верит, что добро и святые существуют объективно, независимо от воли людей и *обладают реальной силой в борьбе с силами зла и разрушения*. Поэтому мироощущение человека с религиозным умонастроением, по мысли Франка, необходимо будет жизнеутверждающим, а жизненная позиция конструктивной.

Здесь же Франк впервые заявляет, что существует еще один тип сознания – «скорбное неверие». Его философ противопоставляет нигилизму как «циническому неверию». Сущность скорбного неверия он усматривает в том, что человек вообще разуверился в возможности осуществления в мире высших ценностей, «пришел к убеждению, что добру и разуму не только не гарантирована

победа в мире, а скорее даже predetermined поражение...». Однако этот пессимизм в отношении мирового порядка и хода мировой жизни «не уничтожает в человеческом сердце самого поклонения добру и разуму, святости человеческой личности» [3, с. 52]. Святыня, хотя и ощущается слабой и бессильной в мире, но от этого она *не перестает быть святыней*. И человек, находящийся на позиции «скорбного неверия», испытывает чувство нравственного долга «защитить безнадежную позицию добра против победоносной, всемогущей силы зла» даже в форме героической смерти во имя защиты идеала, добра и правды.

Отождествление «скорбного» и «цинического» неверия Франк называет «величайшим недоразумением» и указывает на феномен, который он называет верой «гностического типа» как на предшественника «скорбного неверия». Носители этого типа сознания верят в существование благого бога, но не верят в его всемогущество. В качестве примера он приводит исповедание Дж. Ст. Милля, который заявил, что верит во всеблагость Божию, но не верит в Его всемогущество.

Отстаивая свое понимание значения религиозной веры для формирования ценностного отношения человека к миру, включая его нравственное сознание, Франк вступает в полемику с достаточно распространенным представлением, что «святыня» «сохраняет значение *ценности*... совершенно независимо от того, в какой мере ей присуща объективная онтологическая сила и способность осуществления» [3, с. 54]. Позицию тех, кто утверждает, что для ценности нет необходимости быть укорененной в объективной реальности, он считает глубоко ошибочной. Отсутствие онтологических корней у высших ценностей, помимо деформации системы ценностей, когда натуралистические ценности, укорененные в биологической природе человека, получают приоритет над высшими, неизбежно ведет к ценностному релятивизму и субъективизму.

Франк подчеркивает, что «если бы... святыня, добро и разум не имели *никаких* онтологических корней в бытии, *никакой объективной реальности*, если бы они были не что иное, как чисто субъективное порождение челове-

ского сердца, то нельзя было бы, в сущности, понять, на чем в таком случае основана обязанность поклонения и служения святыне» [3, с. 54].

Субъективная ценность «произвольна и прихотлива». «Чистый субъективизм адекватен только чистому, последовательному нигилизму, отрицающему все объективно обязательные ценности и утверждающему неограниченный произвол человеческих оценок и вожелений» [там же]. Поэтому ценностный нигилизм идет рука об руку с натуралистической этикой и цинизмом в качестве жизненной позиции.

Укорененность ценности в объективной реальности означает еще и ее могущество. Отсюда – оптимистичное, жизнеутверждающее мироощущение.

Другое дело – «скорбное неверие». Человек – носитель «скорбного неверия» признает значение высших ценностей, но не верит в их силу. Отсюда – позиция «гордого индивидуалистического героизма». Это «вера без упования – вера внутренне надломленного человеческого сердца, неспособная даровать утешение, душевный мир и радость» [3, с. 56]. И это мироощущение сказывается на жизненной позиции человека. Так, утопический героизм революционной интеллигенции философ прямо связывает с «невосприимчивостью современной интеллигенции к религиозному отношению к жизни» [4, с. 441].

«Поскольку онтологическая – в конечном счете, религиозная – предпосылка скорбного неверия остается неосознанной, поскольку остается скрытым, что ценность, в которую он верит, есть некая реальность, *подлинно сущая инстанция*, – духовное состояние скорбного неверия есть состояние *гордого индивидуалистического героизма*: всей вселенной человек здесь гордо противопоставляет *самого себя* – скрытый тайник своей души. В сущности говоря, здесь тогда снова восстает, хотя и в иной форме, идолопоклонческий культ человека...» [3, с. 56].

Однако позиция «гордого индивидуалистического героизма» – это не единственный вариант жизненной позиции, исходящей из умонастроения «скорбного неверия». В случае, когда человек сознает метафизические корни своего ценностного сознания, возможна и другая позиция – позиция смиренно-

го служения, когда человек «преисполняется сознанием своего *смирненного служения* Началу, бесконечно превосходящему его самого».

Таким образом, вера в Бога для Франка неотделима от веры в победоносную силу добра и осознания обязанности служить святыне. Именно поэтому он отказывается от рационального оправдания Бога за наличие в мире зла и прямо заявляет, что «*проблема теодицеи рационально, безусловно, неразрешима*», поскольку любое «"решение" проблемы теодицеи есть... сознательно или бессознательно *отрицание* зла как зла» [5, с. 531].

Различая две различные жизненные позиции – индивидуалистического героизма и смиренного служения высшему началу, – Франк вместе с тем отмечает, что «отличие одного состояния от другого на практике часто бывает не столь резким, как это может показаться при отвлеченном формулировании идейного их содержания». «Напротив, – пишет он, – переход здесь совсем постепенный, часто еле заметный; ибо, с одной стороны, в состав героического сознания по существу уже входит момент служения святыне и, с другой стороны, сознание смиренного служения высшему началу остается все же связанным с сознанием обусловленного им высшего, аристократического достоинства человека» [3, с. 56].

Подводя итог рассмотрению воззрений Франка на связь религиозного и ценностного аспектов сознания, характер их взаимодействия, необходимо признать, что, будучи христианином, он почти всегда, когда пишет о религии, подразумевает именно христианство и христианскую систему ценностей. С научной точки зрения это некорректно. Тем не менее, применительно к этическим религиям его рассуждения и выводы выглядят достаточно убедительными. Ему удалось уйти от широко распространенной дихотомии в вопросе религиозной обусловленности нравственности, когда личная религиозно обусловленная нравственность трактовалась как результат веры в существование сверхэмпирической инстанции, которая выступает источником морали, следит за ее соблюдением и карает грешников. А люди нерелигиозные, то есть не имеющие «страха божьего», рассматриваются как заведомо безнравственные. С этой по-

зиции невозможно дать ответ на вопрос: почему существование высоконравственных людей, не связанных с Церковью, является довольно распространенным фактом эмпирической реальности?

Франк показал, что это противоречие коренится в представлении, согласно которому религиозная вера ограничивается верой в существование некой сверхъестественной реальности – Бога. Иными словами, веры в существование Бога достаточно, чтобы признать ее религиозной верой. По мнению российского философа, этого недостаточно. Необходима еще и вера в онтологическую укорененность ценностей высшего (духовного) порядка, а значит, и веру в их всепобеждающую силу и чувство обязанности служить святыне. Введение им понятий «вера гностического типа» и «скорбное неверие» как вариантов «ущербной» веры позволяет объяснить существование множества промежуточных мировоззренческих умонастроений, а соответственно – и различных жизненных позиций людей, включая позицию политического радикализма и религиозного фундаментализма.

Гораздо больше оснований для критики дает достаточно жесткий характер связи между религиозным сознанием человека и его жизненной позицией, который обнаруживается в сочинениях философа, – возможно, независимо от его воли. На первый взгляд, Франк как христианский философ должен признавать свободу воли, а значит, отрицать причинную обусловленность мировоззренческой установки личности. Однако он, во-первых, указывает, что эта связь обнаруживается *часто*, но не утверждает, что это происходит *всегда*. Иначе говоря, она проявляется как *статистическая* закономерность, но не как динамический закон. И, во-вторых, эта связь *внутренняя*, т.е. связь между феноменами духовного порядка, а не каузальная, обусловленность внутреннего мира человека какими-то факторами внешнего порядка.

Какое же практическое значение могут иметь идеи Франка, жившего в первой половине XX в., сегодня? Думается, что чрезвычайно большое. Во-первых, его интерпретация религиозной веры способна помочь людям, которые выросли и сформировались в эпоху рационализма, сциентизма и атеизма и не-

сколько растерялись, когда столкнулись с различными проявлениями псевдоре-  
лигии, включая так называемые «новые культы» и тоталитарные секты. Во-  
вторых, не позволяет исказить сущность религии как социально-культурного  
феномена и превращать ее в орудие политической борьбы или бизнес-проект.  
И, в-третьих, предложенное Франком понимание религиозной веры способ-  
ствует утверждению в обществе духовных ценностей, которые получают во-  
площение в самых различных формах – от личных поступков до социальных  
институтов.

---

1. Франк, С.Л. Памяти Льва Толстого // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 445-455.

2. Франк, С.Л. Этика нигилизма // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 77-110.

3. Франк, С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: Факториал, 1998. – 256 с.

4. Франк, С.Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // С.Л. Франк. Русское мировоззре-  
ние. – СПб.: Наука, 1996. – С. 440-445.

5. Франк, С.Л. Непостижимое // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 183-559.

6. Франк, С.Л. С нами Бог // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С.217-404.

## **Глава 2. С.Л. ФРАНК О РЕЛИГИОЗНОЙ СУЩНОСТИ ХРИСТИАНСТВА**

### **2.1. Христианство как религия человеческой личности**

Почему Алеша Карамазов, выслушав рассказанную ему братом Иваном легенду о Великом инквизиторе, восклицает: «Да он в Бога не верит!»? Признаться, я не могла ответить на этот вопрос, пока не познакомилась с работами С.Л. Франка, посвященными творчеству Ф.М. Достоевского и религиозной сущности христианства. Поразительные совпадения в воззрениях великого писателя и не менее великого философа при всем внешнем отличии в способе их выражения – рационально-логическом у Франка и художественно-образном у Достоевского – позволяют думать, что в них содержится истина, которая может оказаться востребованной даже людьми, которые считают себя неверующими.

Приступая к выявлению содержания и специфики христианской антропологии, Франк осуществляет сравнительный анализ представлений о человеке в христианской, ветхозаветной и античной традициях и приходит к выводу, что в античном сознании, иудаизме и исламе человек предстает как существо слабое, даже ничтожное. Он находится в состоянии безусловной подчиненности неким силам. Это, с одной стороны, – силы природы, а с другой, – силы божественного порядка. Но есть и незначительные различия. Так, в ветхозаветном мировоззрении человек сознает себя «тварью», то есть «существом, подобным вещи, все бытие которого всецело определено инстанцией, его сотворившей; по классическому библейскому образу, человек есть здесь нечто вроде “горшка”, сделанного “горшечником” и во всякий момент могущего снова быть им разбитым» [1, с. 308]. Несколько иначе обстоит дело с античным пониманием человека. «Античный человек, – пишет Франк, – не признавал или не отчетливо признавал себя “тварью”, не ведал всемогущего Бога-творца, а скорее признавал некое родство между людьми и богами; но он мыслил одновременно богов существами неизмеримо более могущественными, чем он сам, и притом равнодушными к нему или даже враждебными или играющими им, как своей игрушкой; и он чувствовал зависимость всего бытия, в том числе и своего собственного,

от беспощадных и равнодушных сил “рока” и потому был охвачен чувством своего ничтожества и “паническим” страхом» [1, с. 308]. Вместе с тем в античном мире намечается новое понимание человека, согласно которому он хотя и не ничтожная «тварь», но и не хозяин собственной жизни. Человек, несмотря на ограниченность своих сил, есть существо «высшего онтологического порядка», «как бы младший брат богов». В доказательство Франк ссылается на стоическое определение, что мир – это «государство богов и людей». Однако античный «гуманизм» был, мягко говоря, своеобразным. Подчеркивая его специфику, философ пишет, что боги были «скорее соперниками людей, иногда даже их врагами, и, во всяком случае, существами, имеющими свои собственные интересы и цели жизни и потому в принципе равнодушными к человеку» [1, с. 310-311]. Можно добавить, что некоторое «родство» людей и богов античное сознание пыталось обосновать через образ «полубогов», которые в качестве одного из своих родителей (как правило, отца) имели бога, а другой был представителем человеческого рода. Но это были единичные персонажи, которые отличались своими выдающимися качествами от обычных смертных. Достаточно вспомнить Ахиллеса и Геракла. Отсюда философ делает вывод, что ни античный, ни ветхозаветный мир «не знал, по крайней мере, отчетливо человека как личности; эта идея внесена в мир христианством» [2, с. 85] и получила наиболее полное и отчетливое выражение в *христианском гуманизме*. Именно здесь впервые в истории было сформировано понятие и религиозно обоснована идея самоценности человеческой личности.

Но каким образом это произошло? Франк настаивает, что для рождения гуманизма была необходима идея *родства* Бога и человека. Эта идея смутно присутствует в античной мифологии, но здесь не только люди, но и сами боги предстают как существа далеко не всемогущие: они, как и все живое, подчиняются року.

Идея богоподобия человека впервые появляется в Ветхом Завете. Франк этого не отрицает, но характеризует ее как корректив к идее тварности человека: Бог, создав человека «*по образу и подобию Своему*», тем самым отличил его

от всех остальных творений и предопределил господство человека над всеми остальными творениями. Иначе говоря, человек – высшее из творений Бога в силу его богоподобия, так как ничего выше Бога-Творца нет и быть не может. Таким образом, ветхозаветное учение о человеке отводит ему промежуточное положение между остальным творением и Богом.

Однако ни античное, ни ветхозаветное учение о человеке не могли обосновать идею безусловной ценности всякой человеческой личности, достоинства человека как такового, а не человека как социальной функции. Это было невозможно, считает Франк, именно в силу отсутствия в них представления о *родстве* человека с Богом. В христианском учении ситуация радикально меняется. Хотя корни этой идеи лежат в ветхозаветном положении о сотворении Богом человека по *собственному* образу и подобию, свое наиболее прочное обоснование она получила в *догмате об Иисусе Христе*. Достаточно вспомнить, что, согласно христологическому догмату, Иисус Христос – истинный Бог, поскольку являл собой земное воплощение второго лица Св. Троицы (Бога-Сына), и истинный человек, поскольку был рожден земной женщиной.

Благодаря этому догмату в европейской культуре утверждается идея личности как «сверхприродного» существа, обладающего по этой причине безусловной ценностью. «Поэтому, – подчеркивает философ, – актуальное, решающее значение религиозная идея богоподобия и богосродства человека обрела только в христианском сознании, где она была дополнена идеей *органической связи* между Богом и человеком» [1, с. 311].

Очевидно, что Франк приписывает богочеловечности Иисуса Христа значение онтологического основания духовного аспекта человеческого существования, поскольку оно означает укорененность человеческой личности в самом Боге, и, как следствие, «абсолютную обеспеченность и святость начала личности» [2, с. 88]. При этом философ подчеркивает, что для достаточно убедительного обоснования этой значимости личности необходима именно сама личность Христа, а не учение или теория, в которых это значение личности обосновывалось бы простым утверждением. «Если бы последняя, абсолютная истина нахо-

дила свое адекватное выражение в идее, суждении, утверждении, т.е. в некой *безлично-общей связи*, – поясняет свою мысль Франк, – то это значило бы, что *личность* должна ей *подчиниться*, т.е. это значило бы, что личность как таковая, в ее конкретности и неповторимой единственности, *совсем не была бы* образом и воплощением абсолютной, божественной первоосновы бытия» [там же].

Смысл богочеловечества Христа получает у Франка еще и значение оправдания тварного мира, признания его относительной ценности, что, в свою очередь, определяет позицию человека в мире. Признание одной только «трансцендентной святости надмирного Божества», как это имеет место в иудаизме и исламе, означает позицию отвержения мира и человека. Христианство же, по мысли Франка, отвергает такую установку как «препятствующую творческому совершенствованию мира и человека и в своем фанатизме ведущую к господству разрушительной ненависти и бесчеловечности» [2, с. 205].

Не менее важное значение, по мысли Франка, имеет идея Иисуса Христа как Бога-Спасителя для формирования нравственной позиции человека в мире. «Эта установка, – утверждает он, – одинаково противоположна и обывательскому, холодному равнодушию ко злу, готовности подчиняться злым силам мира сего, и исступленному фанатизму, в котором мечта о спасении мира вырождается в ненависть и презрение к конкретной природе человека и мира, в противоестественную жажду для их спасения поработить и уничтожить их» [2, с. 207].

Однако родство Бога и человека не исчерпывается «человечностью» Иисуса Христа. Оно имеет еще одно проявление – через **Святого Духа**. Сердцевину учения о Святом Духе Франк усматривает в том, что оно указывает на духовную природу человека, его «рождение от Духа». Именно в качестве личности, т.е. духовного существа, человек становится сверхприродным существом. Его бытие не исчерпывается природным существованием, поскольку в качестве *личности* он предстает как существо, родственное Богу и имеющее основой своего бытия самого Бога. Обращаясь к описанной в Евангелии от

Иоанна беседе Иисуса Христа с «учителем Израилевым» Никодимом, Франк воспроизводит слова Сына Божьего, что, кроме рождения из утробы матери, у человека есть еще другое рождение – рождение «свыше», «от Духа». А рожденное от Духа в человеке равнозначно рожденному от Бога. Именно это имеет в виду философ, когда пишет, что «...христианство впервые полностью раскрыло смысл богоподобия и богосродства человека...» [3, с. 312]. И уже, исходя из идеи человека как духовного существа, Франк возвращается к более глубокому осмыслению христологического догмата. Он усматривает его главный смысл в том, что Иисус Христос – это «новый Адам», поскольку «в Нем мыслится актуально и абсолютно осуществленным то, что потенциально составляет наше собственное существо; он есть «новый Адам» – новый и совершенный родоначальник *истинной природы* человека». «Богочеловечность Христа есть осуществление возможности, заложенной в существе человека» [3, с.315]. Иначе говоря, образ Иисуса Христа – это исторически новый идеал человека, а вместе с ним – новая система ценностей, которая легла в основу программы зарождающейся цивилизации.

Итак, по мнению Франка, формула, что ***человек есть носитель образа божьего, означает указание на его духовную природу.*** Усмотрение богоподобия в духовности, а не в бессмертии или могуществе имело важное цивилизационное значение. Характеризуя значение идеи богосыновства человека, Франк пишет, что «благая весть принесла *величайшую духовную революцию*, когда-либо совершившуюся в мире, – можно даже сказать *единственную подлинную революцию...*» [2, с.85].

В качестве религии человеческой личности христианство провозглашает *святость и абсолютную ценность* всякой человеческой личности [см.: 1, с. 316], независимую от пороков и достоинств его как эмпирического индивида. Именно такое отношение к человеку встречаем мы и в романах Достоевского. Поскольку человеческая личность признается христианством безусловной ценностью, то как вывод из первого и главного положения – утверждения человека как духовного существа – провозглашается *приоритет личности* над «соци-

альными установлениями». Как пишет об этом Франк, подлинное христианское сознание ставит пределы «царству кесаря», «царству мира сего». «Царство кесаря» способна ограничивать только суверенная, свободная жизнь души в Боге. «Все силы мира сего, весь в остальных отношениях безграничный авторитет государственной власти наталкивается отныне на несокрушимую стену, ограждающую жизнь в Боге свободного чада Божия» [2, с. 108]. В качестве аргумента Франк прибегает к трактовке образа Антигоны Софокла как примеру «христианства до Христа».

В силу того, что личность в христианском понимании принадлежит сфере духовного, она способна сохранять определенную автономность по отношению к государству. Известно, что первые христиане не только не скрывали, но даже порой демонстрировали свою духовную независимость от государственной власти, чем вызвали недовольство со стороны Римского государства, которое проявилось в форме «гонений» [3]. То обстоятельство, что они не уклонялись от преследований – уклонения со стороны отдельных христиан осуждались христианским сообществом, – свидетельствует о том, что духовное ставилось ими выше социального. В приведенном Франком примере Антигона также ставит духовное выше социального, но, во-первых, это миф, а во-вторых, Антигона остается в одиночестве в своем протесте против абсолютной власти государства, которое посягнуло на религиозно санкционированный обычай.

К числу социальных установлений, которые, по мысли Франка, уступают по своей ценности человеческой личности, относится не только государственная власть, но и мораль как форма общественного сознания. Если все другие этические религии мыслят Бога как судью, следящего за соблюдением закона, который он дал людям, и награждает или наказывает за праведный или неправедный образ жизни, то христианская мораль, не отвергая нормы поведения, истинным своим объектом имеет «внутренний строй человеческой души», а христианство в качестве религии человеческой личности *«берет сторону личности в ее конфликте с моральными ценностями»*. Философ не только не отрицает, что приоритет нормативных предписаний сохраняется в массовом христи-

анском сознании, он даже признает, что без такого понимания религия не могла бы выполнять свою «дисциплинарно-воспитательную роль». Но оно не представляет собой подлинного отношения к морали. Глубинное понимание морали заключается в отношении к ней как к служебному средству, необходимому для воспитания человеческой личности. Утверждая, что живая личность в христианском учении «есть нечто более глубокое и ценное, чем всякая мораль», Франк в качестве аргумента ссылается на слова Иисуса Христа, который говорит о себе: «Я пришел не судить, а спасти мир». Философ предлагает собственную интерпретацию христианской идеи спасения: «Можно сказать: человек сам себя судит и осуждает, Бог же озабочен только его спасением. Или, что то же самое: приговор Бога-судьи произносится внутри самой человеческой души через голос его собственной совести» [1, с. 305]. Но «даже от этого неумолимого приговора человек может еще *апеллировать к Богу милости и спасения*, и эта высшая, последняя инстанция отвечает на этот призыв прощением, любовью и спасением» [1, с.305]. Поэтому в понимании спасения как «амнистии» Франк усматривает перекося в сторону «юридического» представления о Боге, которое представляет собой искажение «радостной, освобождающей любовной правды христианства».

Еще одним аргументом в «защиту» гуманистического понимания христианского вероучения становится интерпретация Франком догматического положения о первом лице Святой троицы – Боге-Отце, который предстает у него отцом не только по отношению к Богу-Сыну, но и ко всем людям. «"Отец" есть не только любящее существо, на покровительство которого мы можем положиться, "Отец" есть именно *отец* – существо, от которого мы произошли, которому мы сродны, к "дому" которого мы принадлежим и "царство" которого нам уготовано от века» [1, с. 312]. Известное высказывание ап. Павла, что нет ни иудея, ни варвара, ни эллина, а все люди – дети одного Отца, органично вытекает из христианской догматики. И отсюда же берет начало идея всемирного братства людей. Однако, несмотря на ее этическую привлекательность, применение принципа равенства в социально-политической и социально-культурной

реальности все же чревато утопизмом, разновидностью которого, как представляется, следует считать политику «мультикультурализма», удручающие последствия которой мы сегодня наблюдаем.

Почему же гуманистическое учение христианства не было реализовано в исторической реальности – в жизни цивилизации, выросшей на почве христианской религии? Причину этого Франк усматривает в переходе от гуманизма христианского к гуманизму «профанному». Иначе говоря, от религиозно санкционированного – к секулярному. Произошло же это в силу того, что изначально амбивалентное христианское понимание человека – как существа богоподобного, с одной стороны, и поврежденного первородным грехом, с другой, – было искажено в историческом предании западной Церкви, где идея святости и достоинства человеческой личности была в значительной мере вытеснена противоположным учением о ничтожестве человека. Между тем в восточной Церкви, замечает философ, сохранилась «память о первоначальном, облагораживающем человека смысле благой вести, об откровении близости и сродства между человеком и Богом» [2, с. 87]. Представляется, что причина нереализованности христианского образца братских отношений заключается не только в замене христианского гуманизма профанным; как и всякий другой идеал, гуманистический идеал христианства не может быть реализован в полной мере в принципе. Тем не менее, религиозно санкционированная идея всечеловеческого братства заслуживает уважительного внимания, хотя следует помнить, что она представляет собой нравственный идеал. И культурное значение христианского гуманизма заключается в том, что в его рамках был сформулирован высочайший идеал человеческой личности и межличностных отношений. Можно предположить, что именно это имел в виду Франк, когда, указывая на культурно-историческое значение христианского гуманизма, писал, что христианская идея Богочеловечности, «незримо действуя на человеческую душу, как дрожжи, всквашивающие тесто, в течение 15 веков впервые в человеческой истории взрастила самосознание человека как личности. Она научила человека сознавать в самом себе некое высшее, абсолютно ценное начало, в силу которого он

противостоит миру как инстанция особого порядка и призван к творческому самоопределению и совершенствованию жизни. Она впервые воспитала в человеке то, что можно в широком общем смысле назвать *гуманистическим* сознанием» [4, с. 332-333]. Более того, философ заявляет, что все «позднее провозглашенные “вечные права человека” имеют своим первоисточником дарованное людям через Христа “полномочие” – “власть быть чадами Божиими” (Ев. Ион. 1, 12)...»[2, с. 85-86].

Принципиальное значение имеет христианское представление, что несомненной ценностью обладает каждая человеческая личность, а не только праведная или законопослушная. Именно это понимание личности обнаруживается в сочинениях Достоевского. Именно по причине деления людей на категории Великим инквизитором писатель устами Алеши Карамазова обвиняет его в том, что он не верит в Бога, поскольку *каждый* человек является носителем образа Божьего.

Идеи богоподобия человека, понимание его как носителя «образа Божьего», как сверхприродного существа, распространение этого качества на *всех* представителей человеческого рода позволяют Франку сделать вывод, что христианство – это религия человеческой личности. При этом Франк не просто употребляет термин «христианский гуманизм», но стремится раскрыть его сущность и делает это, обращаясь к творчеству Достоевского. «Достоевскому, – пишет он, – в сущности, впервые удался настоящий *подлинный* гуманизм – просто потому, что это есть христианский гуманизм, который *во всяком*, даже падшем и низменном человеке видит человека как образ Божий...» [5, с. 366].

В основе позиции Франка в вопросе о гуманистической сущности христианства лежит ценностное понимание природы религии. Интерпретация философом вероучительных положений о каждом из трех лиц Святой Троицы представляет собой обоснование христианского гуманизма. Можно утверждать, что не онтологическая сторона христианского учения определяет христианскую систему ценностей (как это представляется при поверхностном взгляде), а, напротив, ценностные представления легли в основу христианской догматики и

христианского представления о мироустройстве, включая образы рая и ада, а также понимания смысла жизни отдельного человека и смысла истории как процесса нравственного взросления руководимого Богом человечества и идеи Царства Божьего.

---

1. Франк, С.Л. С нами Бог // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 217-404.
2. Франк, С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии.– М.: Факториал, 1998. – 256 с.
3. См.: Куляскина И.Ю. Религиозно-культурный смысл мученичества эпохи первохристианства // Религиоведение. – 2014. – № 2. – С. 145-154.
4. Франк, С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С.Л. Франк. Реальность и человек / сост. П.В. Алексеев; прим. Р.К. Медведевой. – М.: Республика, 1997.
5. Франк, С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // С.Л. Франк. Русское мировоззрение / сост., статья, прим. А.А. Ермичева. – СПб.: Наука, 1996. – С. 360-366.

## **2.2. Религиозно-философский смысл**

### **теократической идеи христианства в интерпретации С.Л. Франка**

Значение религиозно-философского осмысления теократической идеи христианства обусловлено, с одной стороны, ее местом в системе вероучения, а с другой, – исторической практикой применения ее социальной проекции. В переводе с латинского «теократия» – это «власть Бога», «Царство Божье». Важно, что в этом контексте Царство Божье – это символ окончательного совершенства, предел блаженства. В секуляризованной культуре этот символ стал применяться для обозначения социального идеала, т.е. получил социально-этическое содержание.

Вместе с тем в традиции, идущей от Августина Блаженного, идея Царства Божьего неразрывно связывается с учением о Церкви. Если до Августина Царство Божье противопоставлялось церкви как грядущее благо, то в новом понимании, предлагаемом автором учения о двух Градах, оно охватывает вместе с будущим все прошлое и настоящее. Это толкование стало возможным благодаря тому, что Царство Божье мыслится теперь не только как «внешняя» реальность, но и как реальность «внутренняя». «Оно... есть вечная борьба со злом и ложью демонов, вечное торжество Божьей правды и праведности. Оно пребывает на

небе, но часть его ныне скитается на земле. Эта часть и есть церковь» [1, с. 567]. Но Августин, говоря о Церкви как «скитающемся Царстве Божьем», имел в виду не эмпирически реальную Церковь, а «общину праведников», для чего и ввел разделение Церкви на «видимую» и «невидимую».

В результате искажения августианского толкования природы Церкви в исторической практике задача «приращения» Царства Божьего стала истолковываться как необходимость усиления влияния эмпирической Церкви. Соответственно теократия стала пониматься как общественное устройство на началах религиозного общения, где союз между людьми признается допустимым только как религиозный, т.е. церковный, и Церкви приписывается роль созидательницы и устроительницы всей жизни. В результате религия вытесняет все другие культурные ценности и управляет общественными стремлениями не изнутри, а извне. Происходит подмена «христианизации» жизни общества его оцерковлением.

Поэтому уточнение содержания понятий «теократия» и «Царство Божье», применяемых к Церкви, имеет не только религиозно-догматическое, но и философское и даже социально-культурное значение. Религиозно-философский смысл такого смещения, его мировоззренческие предпосылки и социальные последствия стали предметом анализа С.Л. Франка, который, будучи религиозным человеком, в своих размышлениях отталкивался от догматического толкования «благой вести» и теократической идеи христианства. Однако в своих исканиях он всегда оставался философом, т.е. человеком, для которого тот, «...кто отрекается от божественных прав своей личности и мерилom истины признает не свою собственную мысль, не свое личное откровение, а веру в святость иного существа и чужого откровения... совершает основное философское и даже религиозное грехопадение...» [2, с. 534].

Исходя из того, что даже верующие христиане не всегда могут четко и внятно сформулировать смысл «благой вести», а тем более она мало понятна людям нерелигиозным, Франк начинает рассмотрение проблемы с истолкования ее догматической формулировки. По его мнению, она плохо понятна боль-

шинству современных людей именно в качестве «вести» о реальном, спасительном для всех людей благе. «И когда современные богословы рассуждают в традиционно-церковном стиле об искуплении, – пишет он, – то религиозно чуткое сознание невольно испытывает сомнение, нужно ли нам это учение, и в чем состоит его подлинный живой смысл для нас» [3, с. 72]. Сам Франк верит, что «откровение Христа имеет вечную силу» и обращено и к современному человеку, поэтому «мы и теперь должны быть в состоянии – вне всяких богословских теорий – понять, в чем заключается *реальный смысл* благой вести...» [3, с. 74].

Философ-теист обращает внимание на то, что первоначально благая весть по своему содержанию «не совпадала не только с законченным богословским учением об искуплении... но даже и с общими предпосылками этого учения – верой в мессианское достоинство Иисуса и в религиозную необходимость Его страданий и смерти» [3, с.73]. Если же попытаться уяснить содержание благой вести в ее историческом облике, то, необходимо отметить, что некогда (впервые) она означала некую «благую весть» относительно исконной мечты иудейского народа о «Царстве Божьем». Эта мечта в своей традиционной форме, подчеркивает Франк, и с ним согласны и другие исследователи, будучи религиозной по характеру своего упования, в то же время по своему содержанию была первоначально мечтой чисто политической: Бог Иегова, заключивший вечный союз с израильским народом, не покинул его среди его бедствий и унижения; рано или поздно Он явит Свое покровительство израильскому народу, уничтожит врагов-чужеземцев, его угнетающих, и восстановит в еще небывалой мере политическую независимость, могущество и процветание израильского народа. Постепенно это чисто политическое упование дополнилось нравственно-религиозными мотивами: грядущее израильское царство должно было быть, кроме того, еще и царством добра и правды. И, в конце концов, нравственное и духовное преображение должно охватить весь мир (см.: [3, с.74-75]).

В отношении этой традиционной мечты о «Царстве Божьем», замечает Франк, благая весть, принесенная Иисусом Христом, состояла прежде всего просто в возвещении его близости. «Более того: в лице самого явления Иисуса

Христа и Его чудотворных деяний царство Божие как бы в первом своем зачатке *уже наступило...*» [3, с. 75]. Однако, подчеркивает философ, если бы этим возвещением непосредственной близости «Царства Божьего» исчерпывался смысл «благой вести», то следовало бы признать, что для нас и нашего времени она не имела бы никакого реального значения. Однако в действительности, по мнению Франка, проповедь близости «Царства Божьего» была «лишь частичным моментом гораздо более существенного благовестия о самом *способе* или *характере* его наступления». Смысл благой вести философ видит в указании, что Царство Божье – это новое, идеальное состояние жизни, на котором были сосредоточены все упования человеческого сердца, – совсем не есть нечто, что в неведомом будущем должно наступить «чудесным образом», *извне вторгнувшись в жизнь и завладев ею*. Благая весть – это возвещение, что Царство Божье уже «в зачатке осуществлено в наших сердцах и должно осуществляться, *органически прорастая в мир и изнутри им овладевая*». В подтверждение своей позиции Франк цитирует евангелие от Луки: «И не придет оно приметным образом, и не скажут: «вот оно здесь» или «вот там». Ибо царство Божие внутри вас есть» (Лук. 17, 20-21). Именно так понимаемое известие о близости наступления Царства Божьего «теряет свой соблазнительный смысл иллюзорного упования». Кроме того, это новое понимание способа осуществления Царства Божьего ведет к иному пониманию самого смысла того, что именуется Царством Божьим (см.: [3, с. 77]). Таким образом, Франк предлагает понимание Царства Божьего в значении этического идеала и чего-то близкого к категорическому императиву Канта. Именно поэтому оно «незримо», находится «внутри нас» и не может «прийти в силу» без божественного вмешательства.

Вместе с тем Франк указывает и второе значение понятия. «Конечно, – пишет он тут же, – в состав «благой вести царствия» необходимо входит в *конечном итоге* и весть о полном преображении и спасении мира, о «новом небе и новой земле», всецело подчиненных воле Божией и пронизанных правдой Божией» [3, с. 101]. Но, согласно Новому Завету, это видимое, явное осуществление ветхозаветной мечты о преображении мира, превращении его в Царство

Божье приурочивается ко второму пришествию Христа, «о дне и часе которого никто не знает». «Так, вместо того простого, неделимого акта внешнего преобразования и осчастливления мира, о котором в идее «царства Божьего» мечтал ветхозаветный человек, – и о котором донныне мечтают все ветхозаветные люди, вплоть до социалистов и коммунистов, в своих планах «спасения мира» – благая весть Иисуса Христа утверждает отчетливую двойственность как бы двух спасительных дел Божиих. Спасение в своей онтологической основе уже осуществлено Христом в форме избавления души от власти мира предоставленной ей возможностью... быть уже сейчас блаженным участником царства Божия, вопреки сохраняющемуся несовершенству мира...» [3, с. 102].

Приход «Царства Божьего в силе» не зависит от воли человека, оно будет осуществлено в конце истории волей Божьей, но «благая весть», как подчеркивает Франк, извещает о том, что есть еще и «Царство Божье внутри нас», «приращение» которого может и должно осуществляться на путях нравственного самосовершенствования. Придавая основоположное значение «богообщению» как задаче «индивидуального духа», философ признает, что жизнь личности «есть жизнь в составе общечеловеческой жизни». Отсюда Франк выводит свое понимание Церкви. «Бог, – поясняет свою мысль философ, – не есть *мой* Отец, а *наш* Отец... имея Отца, я тем самым имею братьев, есмь член семьи. Самосознание верующего человека, будучи острым восприятием *личных* глубин бытия – восприятием той таинственной реальности, которая выражается в слове «я», – есть одновременно восприятие «я» как члена «мы». Неповторимо-единственная реальность моего «я» только тогда сознает свою последнюю глубину, когда она ощущает себя укорененной в лоне «мы»... И если я вправе сознавать в моем интимно-личном отношении к Христу, что Христос пришел, чтобы спасти *меня*, то я должен одновременно сознавать, что спасти меня он может не иначе, как спасая весь мир» [4, с. 369-370]. Он напоминает, что само имя «Христос» («Помазанник») – это греческое обозначение для еврейского слова Мессия, т.е. посланник, или избранник Божий, посланный спасти не ту или иную личность, а «Израиль» – народ Божий. И если в Ветхом Завете это вполне конкретный эт-

нос, то в Новом Завете он понимается как «зачаток всеобъемлющего единства человечества», и «спасение Израиля» расширилось до «спасения мира». Этот «новый Израиль» и есть Церковь, считает Франк. Церковь – это стремящееся к спасению и спасаемое человечество, «всеобъемлющий Богочеловеческий организм» [4, с. 370].

Таким образом, Франк прочно связывает воедино все три понятия христианского сознания: «благую весть», «Царство Божье» и Церковь. «Благая весть» есть весть о Царстве Божьем, а Церковь – «зачаток», «зародыш» и зримое проявление этого Царства в «мире». «Та реальность, которая называется «церковь», – пишет он, – есть по своему истинному существу именно зачаток... просветленного, преображенного бытия в составе несовершенного бытия мира, зародыш в нем Царства Божия – то «горчичное зерно», которое имеет назначение вырасти в огромное... дерево» [4, с. 370].

Франк принимает идущее от Августина различие «видимой» и «невидимой» Церкви. Однако он считает, что это обозначение довольно смутно и ведет к ряду недоразумений, поэтому предпочитает говорить о Церкви «сущностно-мистической» и «эмпирически-реальной». Прежде всего философ замечает, что в понимании этих двух аспектов и соотношения между ними существует разногласие. По мысли людей, особенно дорожащих Церковью как эмпирической реальностью и опасющихся уклонения от нее, не существует вообще двух понятий Церкви или двух разных реальностей, обозначаемых этим именем, а существует только «два отвлеченно мыслимых момента или признака, совместно и гармонично сочетающихся в единой, конкретно воплощенной реальности церкви вообще как единства, союза, организации человечества, объединенного верой в Христа и хранящего в своем лоне силу и реальность самого Христа» [4, с. 370]. Иными словами, для этого понимания «сущностно-мистическая» Церковь есть только отвлеченный момент, входящий в состав конкретно-эмпирической Церкви. В этом смысле Церковь есть по своему существу «социальный организм, коллективная социологическая реальность, наподобие государства или семьи, с той только разницей, что она имеет мистический фун-

дамент» [4, с. 370]. В то же время люди не только нерелигиозные, но и религиозного направления, остро сознающие несовершенство Церкви как эмпирической социологической реальности, резко противопоставляют друг другу эти два аспекта как две совершенно разные реальности: «истинная» Церковь Христова есть для них только Церковь сущностно-мистическая, а то, что называется Церковью, в историко-эмпирическом смысле есть в лучшем случае только приближение к мистической реальности, а часто – как ее подмена неким грешным, фальшивым подобием. Франку оба воззрения представляются односторонними и, значит, неправильными. По его мнению, между сущностно-мистической Церковью и Церковью эмпирически-реальной существует сложное отношение одновременно солидарности, близости, частичного совпадения и постоянного различия и противоборства. Поэтому Церковь «сущностно-мистическую» и Церковь «эмпирически-реальную» нельзя ни полностью разделять, ни полностью отождествлять.

Франк обращает внимание на то, что сторонники эмпирически-реальной Церкви (которых философ для краткости предлагает называть «церковниками») усматривают в Новом Завете свидетельство, что сам Иисус Христос «неким умысленным актом воли» основал ту социальную организацию, которая именуется Церковью, и тем самым «навек и освятил ее, снабдил божественно-непререкаемой авторитетностью». По мнению философа, такой взгляд противоречит самому духу Христа, поскольку христианство – это религия благодати, а не закона. «Христос, – подчеркивает Франк, – только открыл миру, влил в мир неиссякаемый источник «живой воды», запас божественных благодатных сил; этим Он... положил начало органическому росту и созреванию в мире реальности, преобразующей мир и ведущей к осуществлению «Царства Божия» [4, с. 371]. Иными словами, в своем эмпирическом воплощении Церковь – дело рук человеческих, божественным является только «тот ее слой, в котором ее жизнь есть органическое развитие семени, заложенного Христом».

Не ограничиваясь указанием на совмещение в Церкви двух природ, Франк характеризует каждую из них и при этом дает им новое название: «бого-

человеческое основание» и «человеческое строение». В своем богочеловеческом основании Церковь *сверхвременна*, поскольку в нем «живет и действует сам Христос – или ниспосланный Им от Бога Святой Дух». Это значит, что в Церкви «соучаствуют» не только ныне живущие, но и «уже отошедшие» поколения. И в этом смысле Церковь есть не «земное учреждение», а «небесно-земная реальность». На этом основании Франк в состав сущностно-мистической Церкви включает всех, кто искал «правды и спасения», независимо от того, в какую историческую эпоху им довелось жить. Это представление принципиально отличается от средневекового воззрения (нашедшего свое отражение, в частности, в «Божественной комедии» Данте), встречающегося и в наше время, согласно которому даже величайшие религиозные мудрецы и праведники античного мира исключены из спасения в силу только того случайного обстоятельства, что они жили до Христа. Называя это воззрение наивным и противоречащим существу «правды Христовой», Франк тем самым преодолевает узкий конфессионализм собственно теологической мысли, религиозно и культурно «реабилитирует» тех представителей человечества, которые формально и эмпирически не входили в состав ни одной из церковных общин, но способствовали обогащению духовной культуры человечества.

Церковь в понимании философа-теиста, не только сверхвременна, но и «кафолична» в том смысле, что она *предназначена* для всех людей, народов и культур мира», так как ее цель – «обновление и спасение всего творения». «Ни таинство крещения – в смысле эмпирически-совершенного согласно определенным правилам акта, – ни исповедание веры – в смысле явно выраженного рационального признания ее истин – не есть необходимый признак «христианина», члена мистической церкви христовой, – решительно заявляет Франк, – этим признаком является только не зримое никем, кроме самого Бога, неустановимое причастие человеческой души правде и реальности Христа» [4, с. 372].

Церковь, по мысли Франка, является всеобъемлющей еще в одном смысле – она *предназначена* обнимать и пронизывать всю человеческую душу во всех проявлениях ее активности – и нравственную, и умственную, и эстетиче-

скую жизнь, и всю личную жизнь, и всю социальную жизнь, политическую и хозяйственную» [4, с. 372]. Такое определение может насторожить, если забыть, что речь идет о духовной, а не эмпирической стороне жизни человека. В том же смысле, в каком об определяемости всей человеческой жизни «церковью» пишет Франк, это означает только целостность ценностного отношения человека к миру.

Церковь *едина*, поскольку «Святой Дух, конституирующий ее существо не может расколоться на части». Раскол и раздробленность могут быть только в эмпирически-реальной Церкви, и они не затрагивают единства сущностно-мистической Церкви. Многообразие конфессий определяется особенностями культуры, поэтому Церковь может и должна быть *«многообразна и многочленна»*. Но это многообразие касается только эмпирической Церкви, а мистическая остается единой. Отсюда – отношение Франка к экуменическому движению. Все современные попытки «вновь объединить исповедания» были бы, по мнению религиозного философа, «не только бессильны, но даже кощунственны...». Но они имеют смысл как «стремления восстановить в эмпирии церковной жизни единство, соответствующее неразрушимому сущностному единству мистической церкви – построить единый, открытый для всех верующих душ *храм...*» [4, с. 372-373].

И, наконец, последний признак сущностно-эмпирической Церкви – это ее *святость*. Это положение Символа веры Франк называет тавтологией: Церковь, будучи «самим Святым Духом», поскольку Он имманентно присутствует и действует в человечестве, – тем самым есть «вочеловечившаяся Святыня» [4, с. 374]. Но при этом уточняет: Церковь свята совсем не в том смысле, что ее «чисто человеческий элемент» как таковой свят и безгрешен, напротив, «эмпирически-реальная церковь не только не непогрешима, а... фактически обременена греховностью». Церковь свята потому, что она и есть не что иное, как «освященный, просветленный, пронизанный святостью слой человеческой жизни» (там же). Не соглашаясь с встречающимися в теологии определениями Церкви как «общины святых», философ считает, что правильнее было бы определить ее как «общение в святости».

В связи с понятием святости и из него Франк делает еще один важный вывод, который состоит в признании «начала *всеобщего священства* христиан» как членов мистической Церкви. Быть христианином, утверждает он, означает быть *священнослужителем*, так как всякий человек, причастный Святыне, тем самым есть ее служитель. Он служит Богу не только как отдельная изолированная личность и в заботе о своем собственном спасении, а от имени всей мистической Церкви. Многообразие служений определено многообразием *призваний*, «даров Духа». Все различие между «духовными лицами» и «мирянами», как и различия между рангами или санами «духовных лиц», имеют силу и основание только в Церкви эмпирически-человеческой. В мистической же Церкви вообще нет «мирян», а есть только «духовные лица», так как христианин по самому своему существу «не от мира сего», а «от Духа». Тем самым Франк дает религиозно-философское основание выводу о неправомочности притязаний эмпирической Церкви на право осуществлять «водительство» в социальной сфере, в первую очередь в области политики. Очевидно, что социальная проекция этого вывода служит аргументом против клерикализма.

В принцип всеобщего священства Франк включает принцип «*всеобщего пророчества*», смысл которого заключается в том, что каждому человеку Бог сообщает нечто новое, что еще не было сказано другим. «И в состав *священнослужения*, – служения Богу, – подчеркивает он, – входит *обязанность* каждого человека прислушиваться к этому тихому, неслышному для мира голосу, исполнять его веление, исповедовать узнанную от самого Бога правду и обличать неправду». Признавая необходимость «*благоговейно хранить истину древнего общепризнанного откровения*», Франк утверждает, что «душа, живущая только им одним, но глухая к зову Божию, обращенному к ней лично, была бы уже непокорна Богу, уже не исполняла бы служения, к которому она призвана» [4, с. 375].

Таким образом, догматическое определение Церкви как католической, единой и святой Франк полностью признает, но только применительно к мистической, «невидимой» Церкви. Кроме того, толкование этих черт далеко не всегда совпадает с богословским.

Если Церковь сущностно-мистическая понимается Франком как сфера уже благодатствованного, просветленного, святого человеческого бытия, то Церковь эмпирически-реальную он характеризует как «организацию и систему умышленной человеческой активности». Ее задачу он видит в том, что она есть «человеческое орудие на службе у церкви сущностно-мистической», поэтому должна ее охранять, пропитываясь ее силами, и быть проводником ее воздействия на окружающий мир. «Всюду, где эмпирически-реальная церковь изменяет своему назначению – не только там, где она пленена силами чистого зла, но и там, где она по недоразумению отождествляет сама себя с сущностно-мистической церковью, – она впадает в греховное искажение своего существа; тогда она теряет свою внутреннюю силу и влияние, свою авторитетность, и ее функции берут на себя силы и инстанции человеческого бытия, находящиеся за ее пределами» [4, с. 381].

Примером, когда Церковь не справилась со своей задачей быть проводником великих христианских начал свободы личности, равенства и братства между людьми, служит ее позиция в период новоевропейской истории, когда эту задачу взяли на себя «внецерковные и антицерковные силы». В том, что различные социальные движения, включая социалистическое, взяли на вооружение материализм и атеизм, философ видит вину эмпирической церкви, занятой исключительно конфессиональными интересами.

Исходя из понимания идеала «теократии» как высочайшей, предельной мечты человечества «об окончательном торжестве в жизни Высшего Начала», которое осуществляется всюду, «где в личной и социальной жизни мы содействуем победе добра и истины», Франк утверждает, что рационалистическое толкование теократии означает отождествление ее с некой «особой политической формой», что чревато клерикализмом. В результате теократический идеал, по мысли философа, либо вообще лишается смысла, либо превращается в «незаконную узурпацию абсолютной санкции для некоторых человеческих сил и влияний» [5, с.340, 341]. Трудно не согласиться с позицией, что «теократия» и «демократия», «воля Божья» и «народная воля» относятся к разным сферам бы-

тия, и попытка их совместить должна быть признана неправомерной с точки зрения как христианского, так и секулярного сознания.

Таким образом, Франк принимает и развивает главную идею эkkлезиологии – о двух природах Церкви и присутствии в ней Духа Святого. Однако свои усилия он направляет на преодоление конфессионализма и клерикализма. Различая эмпирическую и мистическую Церковь, философ-теист негативно оценивает социально-политическую деятельность, направленную исключительно на отстаивания интересов эмпирической Церкви. Вместе с тем, трактуя «мистическую» Церковь как одно из значений Царства Божьего, он настаивает на необходимости «христианизации» общества, понимая под ней усвоение обществом системы христианских ценностей.

---

1. Герье, Н. Блаженный Августин. – М.: Эксмо, 2003.

2. Франк, С.Л. Религия и культура (По поводу новой книги Д.С. Мережковского) // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. Сб. ст. / сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. – СПб.: Наука, 1996.

3. Франк, С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: Факториал, 1998.

4. Франк, С.Л. С нами Бог // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.

5. Франк, С.Л. Философские отклики. Новая книга Бердяева // Н.А. Бердяев. Духовный кризис интеллигенции. – М.: Канон+ОИ «Реабилитация», 1998.

### **Глава 3. МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И ФИЛОСОФИЕЙ, ИЛИ О ВОЗМОЖНОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ**

#### **3.1. С.Л. Франк о религиозном и философском понимании Бога**

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 нем проявлявшаяся, ушли вместе с детством...» [1, с. 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» [1, с. 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» [2, с. 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. Связано это с тем, что публикация «Предмета знания» вызвала оживленную критику, в рам-

ках которой были два выступления, оказавшие существенное влияние на дальнейшую эволюцию его философского мировоззрения, – 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 обосновать реальность сверхэмпирического бытия средствами гносеологии. «Вместо слияния гносеологии и онтологии, – замечает он, – встает опять опасность односторонней онтологической метафизики со всеми ее интеллектуальными притязаниями» [3, с. 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, сближается с миром и предстает в качестве его «ноумена» [4, с. 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. Соловьева. 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 предстает 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» [5, с. 192, 193]. Важно, что ощущение «Бога в себе» в этот период еще 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 ее как реальность, которая «изнутри с нами сращенная и нам раскрывающаяся». Она, убежден Франк, «дана нам в первичном мистическом опыте – независимо от того, как отношение человека к Богу выражается в дальнейшей рефлексии, в производных богословских доктринах» [6, с. 73].

Рассуждая о реальности Бога и способе ее постижения, Франк выступает как философ, хотя и ссылается на мистический опыт. С одной стороны, он подчеркивает, что мистический опыт получает свое раскрытие в рефлексии и опредмечивается в вербальных текстах, имеющих статус богословских учений. С другой стороны, – обращает внимание на то, что способ, которым эта реаль-

ность 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 ее “предметом”, дана не внешне предметному созерцанию, а внутреннему живому знанию – знанию, в котором реальность сама раскрывается внутри нас» [6, с. 73]. Кроме того, в присутствии Бога в человеческой душе Франк усматривает онтологическую предпосылку нравственности: благодаря тому, что человек сознает Бога в себе, он «смотрит на себя как бы глазами Бога и подчиняется или стремится подчинить свою волю действующей в нем воле Бога» [6, с. 77].

В книге «Непостижимое» (завершена в 1937 г., а впервые опубликована в 1939 г.) Франк вводит понятие *Божества*. Характеризуя его, он подчеркивает, 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» [7, с. 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 свое намерение приблизиться к пониманию Бога средствами философии, он утверждает, что, хотя религиозный опыт в постижении Бога «более достоверен, чем всякое размышление и отвлеченное обсуждение», тем не менее, необходимо приложить усилия к тому, чтобы «согласовать непосредственно данное в живом опыте с *условиями мыслимости*» реальности Бога [7, с. 483].

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

щим 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» [7, с. 483].

Однако Франк усматривает здесь еще 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 во-внутрь, вглубь, в *запредельную* ему глубину реальности» [7, с. 484]. Под «беспочвенностью» человеческой личности Франк понимает ее 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 чем-то подобном, но сама должна быть признана объективной реальностью, если ее отождествлять с абсолютным первоначалом бытия, т.е. «философским богом».

Кроме того, в нем 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*, в том числе реальность субъективности. Поэтому «божество *не есть* личность лишь в том смысле, что оно есть *более*, чем личность ... о нем можно только сказать, что оно есть *и* личность, но нельзя сказать, что оно есть *только* личность, – как вообще все, 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*”» [7, с. 484].

Вступая в «общение» с человеком, Бог-Абсолютное обращается к нему той своей стороной, с которой оно все же есть личность. Более того, Франк убежден, что Божество открывается с полной актуальностью именно как «мой Бог», как «Бог-со-мной», а значит, «момент *личности* сопринадлежит к *полной* актуальности Божества». «В этом смысле непосредственно открывающийся в религиозном опыте, в общем откровении личный характер Божества, – подчеркивает он, – есть не иллюзия, не самообман, а имманентно и непосредственно самоочевидная сторона его реальности» [7, с. 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 еще 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 отвлеченный 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 определенные – логически необходимые – функции «первоначала», «первотолчка», т.е. первоначального импульса, сообщившего миру движение, не ставя проблемы личного общения с ним. Тогда как философский теизм не может ограничиться усмотрением в нем Абсолюта, но обязательно утверждает «личного Бога».

Еще 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 нем 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 подчиненным одному из них, а, наоборот, оба истекают из него самого и сами подчинены ему»* [7, с. 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 флек-

сий, применяемых для обозначения двух привычных нам родов бытия» [7, с. 485]. В личном общении с «живым Богом» Франк усматривает не только проявление религиозного опыта, но еще и доказательство особого положения человека в мире, поскольку человек в качестве личности стоит к нему ближе, чем какое-либо «оно», т.е. какое-то безличное проявление бытия.

Таким образом, в книге «Непостижимое» Франк все еще 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”» [8, с. 256].

Повторяя тезис, высказанный в «Непостижимом», что Бог в качестве первоначала и первоисточника всего сущего не может быть подведен ни под одну из категорий, потому что он объемлет все, 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» [8, с. 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 сознает «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» [8, с. 256-257].

Франк подчеркивает главенствующую роль в деле постижения Бога личного религиозного опыта, который для него есть «опыт встречи и общения с живым Богом» [8, с. 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 Нем отклик на то, что составляет самое одинокое в мире – существо нашей личности, ощущаем в Нем первоисточник *нашего* бытия, как *личности*, т.е. ощущаем Его как нечто близкое и родственное самой интимной глубине *нашей* личности...» [8, с. 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 затушевывать противоречия, а мыслить абсолютно честно – *совершенно непримиримы*» [9, с. 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 ребенком». Подчеркивая различие между этими двумя понятиями Бога, Франк указывает, 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...*» [9, с. 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» [9, с. 92].

Однако «двойная бухгалтерия» Франка не удовлетворяет. И он находит новое решение, о котором пишет в своей последней статье «Духовное наследие Владимира Соловьева», созданной 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, на его взгляд, состоит в том, что «религиозная мысль во все эпохи своего расцвета входила в некое органическое сочетание с философской интуицией и находила себе философское выражение» [10, с. 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.

---

1. Франк, С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996 – С. 39-58.

2. Франк, С.Л. Предмет знания // С.Л. Франк. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – С. 35-418.

3. Гессен, С.И. Рец. На книгу Франка С.Л. Предмет знания // Речь. – 1916. – № 17. 18 января. – С. 3.

4. Булгаков, С.Н. Новый опыт преодоления гносеологизма // Богословский вестник. – 1916. – Т. 1. – С. 152- 153.

5. Франк, С.Л. Смысл жизни // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 147-207.

6. Франк, С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 13-146.

7. Франк, С.Л. Непостижимое // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – 607 с.

8. Франк, С.Л. С нами Бог // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 217-404.

9. Франк, С.Л. О невозможности философии (Письмо другу) // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 94-95.

Франк, С.Л. Духовное наследие Владимира Соловьева // Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 392-399.

### 3.2. Природа и сущность «догматов веры»

Тема отношения к религиозному догмату занимает в теоретическом наследии философов-теистов особое место, о чем свидетельствует факт многократного обращения к ней: Ж. Маритена и Э. Жильсона – в Европе, В.Д. Кудрявцева-Платонова, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и многих других – в России. Представляется, что она приобретает у них не столько мировоззренческий, сколько методологический характер. Главное, что привлекает их внимание в рамках темы, связано с решением проблемы: как вообще возможна религиозная философия, если философское мышление предполагает критическое отношение к любому суждению, а религиозная догматика решительно отвергает всякую попытку критики.

Видное место среди религиозных мыслителей, затрагивающих указанную проблему, принадлежит С.Л. Франку, в творчестве которого тема получила всестороннее развитие. С одной стороны, он дает обстоятельный анализ природы и сущности догмата, позволяющий прояснить его позицию в вопросе о границах свободы использования содержания вероучительных положений при построении философского учения; с другой, – излагая собственное понимание «догматов веры», философ пускает читателя в интимную глубину своего религиозного мироощущения. На глубоко личный характер религиозного опыта, положенного в основу своих размышлений, включая размышления о «догматах веры», Франк прямо указывает в предисловии к работе «С нами Бог». «Все выраженные мною мысли, – пишет он, – суть только варианты и выводы из этого основоположного опыта» [1, с. 219].

Исходной точкой рассуждения философа стала характеристика того, как эти «догматы веры» воспринимаются обыденным сознанием. Согласно его описанию, это какие-то «словесно фиксированные формулы, установленные церковным авторитетом и освященные преданием», подлинный смысл которых «обычно недоступен личному разумению» [1, с. 266]. В силу этого «вера в догматы» в обыденном значении этого понятия неизбежно представляется некоей «слепой» верой, обусловленной преклонением перед непогрешимым церков-

ным авторитетом или даже просто набором бессмысленных предрассудков. Такая вера, по мнению философа-теиста, превращается в ненужный балласт, только обременяющий духовную жизнь человека. А историческая память о жестокостях, ненависти и зле, пролитой человеческой крови, вызванных догматическими раздорами, в немалой степени способствует тому, что «отношение независимого религиозного духа к “догматам веры” становится резко отрицательным» [1, с.266-267]. Однако такое понимание догмата Франк считает ошибочным, поскольку оно основано на подмене: производная и неадекватная форма догматического сознания отождествляется с «первичным, подлинным существом» догмата.

Вскрывая «подлинную сущность» религиозного догмата, Франк напоминает, что первоначально греческое слово «догмат» означало «учение», «утверждение», и делает вывод: поскольку всякая вера есть вера *во что-то*, всякая религиозная мысль должна содержать некое совершенно определенное утверждение. Это содержание веры и религиозной мысли и есть «догмат» в первичном смысле данного слова. «Вера без догматов веры есть в этом смысле нечто столь же невозможное, как суждение, которое не высказывало бы чего-либо определенного» [1, с. 267]. Без догматов не может обойтись не только ортодоксальная Церковь, но и еретики, которые были религиозными людьми. Просто они противопоставляли церковным догматам свои собственные догматы. Таким образом, делает вывод Франк, никакая религия и религиозная вера не могут без них обойтись. Но каковы их природа и происхождение? На чем они основаны?

Франк выдвигает тезис, что религиозный догмат – это мысль, в которой выражен «итог религиозного опыта». Поэтому религиозные догматы, в конечном счете, представляют собой «не что иное, как интеллектуальное выражение религиозного... опыта» [1, с. 270]. Однако живое содержание религиозного опыта, как и всякого опыта вообще, не может быть выражено в его конкретной полноте достаточно адекватно, а это значит, что его «интеллектуальное» выражение всегда будет оставаться лишь приблизительным. Живая полнота религиозного опыта всегда богаче, конкретнее, многообразнее того, что выражено в

догмате. Поэтому догматы, делает вывод философ, «в единственном существе для нашей религиозной жизни смысле суть не освященные церковным авторитетом, непонятные нам формулы и теоретические суждения, а просто не что иное, как наши *живые религиозные убеждения*» [1, с. 270]. Значение, которое он придает религиозному опыту, и убежденность, с которой пишет о нем, позволяют с большой долей уверенности утверждать, что сам он такой опыт имел. Только его наличием можно объяснить эволюцию взглядов Франка от материализма к теизму. Косвенным свидетельством можно считать и тот факт, что он пишет исключительно о догматических положениях христианства.

Однако Франк не ограничивается указанием на неизбежное несовпадение содержания духовного опыта с его вербальным описанием. Рассматривая процесс генезиса христианской догматики как реальное историческое событие, он замечает, что с конкретно-психологической и исторической точек зрения формулировки догматов веры часто были обусловлены полемическими мотивами. Суть этих мотивов можно свести к стремлению исключить такое истолкование религиозного опыта, которое представлялось участникам дискуссий ложным и практически вредным. В силу этого обстоятельства не все догматы веры имеют вечный смысл, а значит, нельзя говорить об их постоянном значении для духовной жизни; некоторые из них могут перестать быть «религиозно-актуальными». Такие догматические положения «могут терять свою актуальное значение и даже могут в одну историческую эпоху быть благотворными, а в другую – вредными...» [1, с. 277].

Серьезного внимания заслуживает возражение Франка против отождествления религиозного догмата и метафизической гипотезы, что случается довольно часто. Можно согласиться с его определением, согласно которому метафизическое положение представляет собой некое принципиально эмпирически не проверяемое утверждение, с помощью которого дается «объяснение» явлениям видимого мира. Догмат – это нечто принципиально иное и по своей сути, и по своему генезису, и по своему назначению. «Догмат, – утверждает философ, – есть по существу нечто вроде *констатирования факта* (или обобщения фак-

тов), а никак не гипотетическое объяснение» [1, с. 269]. Только факты, с которыми имеет дело догматическое сознание, – особого порядка. Это факты *религиозного опыта*. А с точки зрения происхождения (генезиса) догматы, по мнению философа, представляют собой «осадок» веры, поскольку «почерпаются из живого отношения к Богу». В функциональном же отношении они представляются Франку как своего рода «вехи», «схематически отмечающие структуру ее (веры – *И.К.*) содержания» [1, с. 272].

В сочинениях Франка нет прямого указания на роль догматов как способа и средства осуществить субстанциализацию ценностей. Однако указание философа на ценностную природу догматических формул, выведение из них оценочных суждений относительно явлений эмпирической реальности позволяют утверждать, что сознательно или неосознанно он признавал значение догматов как средства онтологического обоснования христианской этики. «Догмат, – пишет он, – по самому своему существу есть *оценочное* суждение – утверждение *ценности* чего-либо. Поэтому его исповедание узнается по тому, какими побуждениями мы руководимся в нашей практической жизни» [1, с. 275]. Философ глубоко убежден, что догматы веры способны определять позицию человека в повседневной жизни, так как они есть «живые религиозные убеждения, почерпнутые из религиозного опыта и определяющие духовное самосознание человека и нравственное направление его жизни» [1, с. 277].

Отношение к догматике Франк тесно связывает с отношением к откровению. Он обращает внимание на то, что для большого числа людей религиозных вера – это признание некой объективной, для всех одинаково обязательной истины, зафиксированной в вероучении. А это предполагает подчинение личных религиозных суждений и мнений учению, истинность которого гарантирована неким высшим безапелляционным авторитетом. Авторитет в свою очередь опирается на положительное откровение, т.е. на истины, которые с точки зрения религиозного сознания, превышают личное разумение верующего и возведены самим Богом. Возражая против подобного истолкования откровения, философ, следуя славянофильской традиции, указывает на «соборную» природу

человеческого знания вообще и утверждает, что «его может иметь только человечество как коллективное целое». Место и роль каждого отдельного человека определяются тем, что он есть «соучастник этого коллективного знания» [1, с. 281]. Соответственно, знание как личный опыт и знание, обретаемое из учения, могут и должны быть согласованы между собой и взаимно дополнять друг друга. Религиозное знание не является исключением. Поэтому значение откровения для него обусловлено тем, что «положительное откровение» бесконечно богаче, полнее, глубже, чем когда-либо может быть одиночный, личный опыт» [1, с. 289].

Однако признание авторитета откровения не означает у Франка одновременно и безоговорочного признания авторитарности. Он различает авторитет внешний в виде инстанции, принудительно требующей послушания и доверия к себе, и авторитет, свободно признаваемый через усмотрение его компетентности. Именно последний и есть истинный авторитет, а его признание опирается на личный опыт. Поэтому идея непогрешимости религиозного авторитета должна быть устранена. «Ни папа римский, ни соборы, ни отцы и учителя церкви, ни первохристиане и апостолы, – настаивает философ, – не непогрешимы; нельзя считать непогрешимым и боговдохновенным и буквальный текст Священного писания, составленный, как бы то ни было, людьми, в своем существовании подобными нам (не говоря уже о том, что дошедший до нас текст Писания есть не оригинал, а копия, обремененная всевозможными ошибками переписчиков и поправками позднейших редакторов)» [1, с. 283]. Не обладает в глазах Франка абсолютной непогрешимостью и то, что называется «соборным преданием всей церкви», о чем он прямо заявляет. «История коллективного, церковно-религиозного сознания – совершенно так же, как и история всякой мысли и всякого познания, – есть история борьбы между истиной и заблуждением» [1, с. 284], поэтому религиозный авторитет есть не более – но и не менее – чем необходимый элемент религиозного опыта. Именно из этого представления Франк выводит смысл понятия «откровение». Подлинное существование откровения, по мнению философа, состоит в том, что оно всегда – *теофания*, богоявление.

Философ не соглашается безоговорочно признавать принятую в догматическом богословии точку зрения, согласно которой откровение мыслится как точная, общая, обязательная, многообразная *система вероучения*, исходящая от самого Бога. Он обращает внимание на то, что такое понимание может быть реализуемо лишь при определенных условиях: во-первых, в сознании человека должна уже присутствовать идея Бога, во-вторых, признание того, что инстанция, притязающая на статус боговдохновенной, действительно является таковой, и, в-третьих, должны иметься основания обязательности послушания воле Божией. Но, поскольку Бог сам открывается человеческой душе, то для восприятия откровения нужна *благодать веры*. А это значит, что усмотреть истину и обязательность откровения можно только на основе и при поддержке религиозного опыта. Еще более настойчиво Франк указывает на значение личного религиозного опыта для формирования откровения в письме, которое опубликовано под названием «О невозможности философии. (Письмо к другу)». «Откровение, – пишет философ, – не было когда-то, оно непрерывно продолжается, и мы *обязаны* слушаться Бога больше, чем человеческого предания» [2, с. 94].

Однако Франк не абсолютизирует личный религиозный опыт, не противопоставляет его церковной традиции. С одной стороны, Франк провозглашает не только правом, но и обязанностью «с полной свободой, не оглядываясь на текст писания, пап и соборы, откликаться мыслью и сердцем на зов Бога, обращенный непосредственно к каждому из нас». А с другой стороны, подчеркивает, что не должно забывать, что «*все*, даже лучшие и мудрейшие наши мысли, все же остаются субъективными и односторонними», тогда как в традиционной церковной вере содержится совокупный результат коллективного восприятия откровения «множеством верующих душ, в том числе гениальных» [2, с. 94-95].

Таким образом, Франк признает положительное значение догматов веры и откровения, поскольку в них фиксируется коллективный религиозный опыт. А поскольку содержание этого опыта не может быть выражено в словесной форме адекватно, то религиозный человек имеет все основания для собственной их трактовки, исходя не из буквы, а из духа религиозной веры. «Не потому

мы веруем в Христа, – пишет он, – что Его нам возвещает вероучение положительного откровения... напротив, мы разделяем это вероучение, потому что оно интеллектуально разъясняет нам истину, опытно узnanную нами в лице Христа, и само это вероучение истинно постольку, поскольку оно само адекватно этой живой истине» [1, с. 288].

Обращаясь к историческому опыту, Франк приходит к выводу, что идея свободы и достоинства человека, в частности идея свободы веры, кощунственности и бессмысленности религиозного принуждения, представляет собой выражение «Христового духа и откровения». Но она, считает философ, впервые проникла в общее человеческое религиозное сознание далеко не сразу; на то, чтобы эта идея овладела общественным сознанием, ушло более полутора тысяч лет. Это обстоятельство Франк объясняет тем, что понимание веры как непосредственного и свободного религиозного опыта начинает более адекватно уясняться лишь после того, как многовековое христианское воспитание сотворило из человека *личность*, само существо которой состоит в сознании себя свободным, богоподобным, непосредственным причастником Божией правды и Божией реальности. Значение нового понимания религиозной веры Франк видит в том, что оно позволяет яснее и глубже воспринимать истинный освобождающий смысл «благой вести» [1, с. 290].

Рассуждения Франка о догматах, религиозном авторитете и свободе религиозного сознания можно и нужно принимать только в их целостности. Прежде всего это мысль о совмещении в догмате мистического и эмпирического аспектов бытия: как факта религиозного опыта богообщения, с одной стороны, и как культурно-исторического феномена, – с другой. Представляется конструктивным и вывод философа, что положительное значение религиозной свободы проявляется в условиях, когда личность уже сформирована. Следование буквальному пониманию догматического положения, видимо, было необходимо в условиях, когда идея самоценной и ответственной личности еще не утвердилась в общественном сознании. Если же ее нет, эта свобода оборачивается или полной разнузданностью, когда «Бога не боятся», либо добровольным рабством в рамках разнообразных тоталитарных культов.

Самому С.Л. Франку понимание догмата как результата синтеза коллективного (общечеловеческого) и индивидуально-личного религиозного опыта и позволило сочетать глубокую личную религиозность и свободное философское творчество. А откровение, понимаемое как продукт коллективного религиозного опыта и выступающее в качестве метафизической основы его философских построений, позволяет ему отстаивать свое право на его свободное истолкование, которое оказывается выявлением смыслов и ценностей христианского вероучения.

---

1. Франк, С.Л. С нами Бог // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 217-404.

2. Франк, С.Л. О невозможности философии (Письмо другу) // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 94-95.

### **3.3. Христианские догматы как тема философских размышлений**

#### **С.Л. Франка**

Сделав религию предметом философских размышлений, Франк не ограничился вопросами природы и сущности религиозного сознания, его ценностной природы, выявлением религиозной сущности христианства и природы догматов, соотношения религиозного и философского понимания Бога, но и дал истолкование ряда христианских догматов. Однако необходимо уточнить: были ли эти истолкования сделаны им с философских или богословских позиций, иначе говоря, были они продуктом экзегезы или философской интерпретации. Наиболее репрезентативными в этом отношении стали его размышления над догматическими положениями о Боге-Творце и сотворении мира, о богочеловеческой природе и смысле крестной смерти Иисуса Христа и о Святом Духе.

Центральное место среди них занимает *учение о сотворении мира*. Франк различает в нем три аспекта: мифологическую форму (библейский рассказ), догматическую формулу (рационально изложенную идею религиозной метафизики) и «религиозное существо» учения. Если первые два аспекта достаточно понятны и не требуют разъяснений, то вопрос о «религиозном существе» нуждается в некотором уточнении.

Что же Франк имеет в виду под религиозным существом учения? Можно предположить, что философ видит в религии культурный феномен (феномен духовной культуры); и если признавать за философией функцию самосознания культуры, то представляется правомерным вывод, согласно которому религиозное существо христианского учения вообще и учения о сотворении мира в частности имеет культурную проекцию и может быть философски интерпретировано.

Как известно, всякая сколько-нибудь развитая религия создает собственное учение о сотворении мира. Христианство не является исключением. Более того, тема сотворения мира привлекала внимание всех крупных христианских мыслителей периода становления христианской догматики, поскольку, будучи в своем большинстве людьми образованными в духе эллинистической философии, они не могли игнорировать противоречия между библейским рассказом о сотворении мира за шесть дней и фундаментальными положениями платонизма. Отсюда основные вопросы, ставшие предметом теологического дискурса: во-первых, соотношение *вечности* Бога и *временного* характера самого процесса творения, во-вторых, «материал», из которого Бог сотворил мир, и, в-третьих, было ли творение актом свободной воли Творца или результатом необходимости? Этих же вопросов в той или иной форме касается и Франк.

Отталкиваясь от догматической формулы, он обращает внимание на *смысл* христианского учения о сотворении мира. «В чисто религиозном смысле, – замечает он, – учение о “сотворении мира из ничего” есть вообще не учение о возникновении мира, а выражение непосредственного ветхозаветного, воспринятого христианством сознания о безусловной зависимости не только существа, но и бытия мира от его единственной первоосновы – Бога» [1, с. 416]. Утверждение, что мир и человек сотворены из «ничего», понимается философом как указание на то, что они (мир и человек) *не имеют никакой имманентной основы в себе самих*. А значит, их бытие имеет трансцендентную им самим основу – Бога, всецело опирается на него, есть выражение его «воли», дарующей им бытие. Франк полностью разделяет идею о наличии некой трансцендентной осно-

вы мира как эмпирически постигаемой действительности и заявляет, что в этом общем религиозном своем смысле христианское учение о сотворении мира Богом (с некоторыми оговорками) «должно быть признано безусловно верным и с точки зрения свободной метафизической мысли» [1, с. 416]. Очевидно, что Франку для утверждения относительной ценности мира достаточно того, что мир сотворен и уже этим самым причастен Богу и имеет ценность.

Вместе с тем Франк высказывает мысль, что обычная догматическая формулировка – «Бог сотворил мир из ничего» – не вполне адекватна ее существу, поскольку «в популярном сознании» «сотворение из ничего» предстает как возникновение, т.е. предполагает наличие времени. Время же уже есть атрибут и форма тварного бытия и не может мыслиться предсуществующим ему. Уже Августин, напоминает Франк, учит, что Бог сотворил мир не *во* времени, а *вместе* со временем (*non in tempore, sed cum tempore*). Кроме того, возникновение, будучи процессом, протекающим во времени, по самому существу своему есть возникновение *одного из другого*, смена одного состояния бытия другим, и потому «возникновение из ничего», которое выступает как процесс, длящийся во времени, «есть просто бессмыслица». Если же оставить в стороне это популярное представление, продолжает Франк свое рассуждение, то формула «сотворения мира из ничего» может означать только, что Бог «сотворил мир» *не* из какого-либо предсуществующего сырого материала или субстрата мирового бытия. Как говорит Фома Аквинский, «сотворил из ничего» означает просто «не сотворил из чего-либо». «Это трезвое толкование, – замечает философ, – вполне верно *отрицательно* именно как отвержение дуалистического представления о наличии двух независимых первоначал – Бога и предсуществующей творению мировой «материи» [1, с. 417].

Однако идея сотворения мира «из ничего» (или «не из чего-либо»), с отказом от дальнейшего положительного уяснения ее смысла, по мнению Франка, несет с собой ту опасность, что ее скрытый смысл есть утверждение абсолютного, ничем не ограниченного бесконечного всемогущества Бога. Соответственно все «сотворенное» мыслится бессильным, инертным, пассивным про-

изведением Божьей творческой воли. В результате проблема теодицеи в глазах философа оказывается абсолютно неразрешимой (или ведущей к отрицанию самой реальности зла). В сочетании с идеей всеблагости и всеведения Бога становится необъяснимым и непонятным факт несовершенства творения, что неприемлемо для религиозного философа. Известно, что Фомой Аквинским были предприняты усилия, направленные на разумное осмысление и тем самым логическое ограничение идеи всемогущества Бога. Но они, подчеркивает российский философ, утратили значение в связи с его указанием, что Бог мог бы, если бы пожелал, сотворить лучший мир, чем фактически существующий. «Бог Фомы в конечном счете оказывается таким же онтологическим «самодуром», таким же самодержавным деспотом, как Аллах Магомета...», – подводит итог русский философ [1, с. 418].

В глазах Франка всякий метафизический постулат должен основываться на требованиях этики, о чем свидетельствует его собственное высказывание. «Сколько бы правды ни заключалось в сознании шаткости, брэнности тварного бытия и как бы ценна ни была установка покорности воле Божией и благоговейное почитание величия Божия, – пишет философ, – такое рабское преклонение перед Богом, мыслимым как вселенский деспот, недостойно человека и такое превознесение неограниченного всемогущества Бога». Это – «не истинная хвала Богу, а скорее богохульство». Кроме того, заявляет он, никакие богословские ухищрения не в состоянии примирить идею безграничного всемогущества Божия с христианской идеей страдающего Бога – Бога, из любви к миру ставшего вольным соучастником трагедии мировой жизни [1, с. 419].

Таким образом, отрицательным истолкованием ограничиться нельзя. Если Бог «не сотворил мир из чего-либо», то *каким же* должно быть положительное истолкование события сотворения? Франк дает собственное понимание идеи творения «из ничего».

Сущность предлагаемого им варианта решения проблемы состоит в том, что Бог «неким актом саморасчленения полагает внешнюю себе сферу, даруя ей в производной форме свою собственную первичность». В результате этого акта

реальность возникает не как «какое-либо мертво-пассивное пребывание или инертный субстрат бытия», а как обладающая «действенным, динамическим началом» [1, с.414]. В результате Бог становится *одновременно и трансцендентным, и имманентным миру*. Как абсолютный дух, Он трансцендентен всему сотворенному и производному бытию, но в этом своем качестве вступает в мир в трех формах: 1) в форме теофании, 2) в форме боговоплощения и 3) в форме благодатного присутствия Святого Духа (или его «даров») в недрах человеческой души. Это вступление в мир, в какой бы форме оно ни происходило, есть «Его нисхождение из Его далекой, трансцендентной обители». Но, вступив в мир, Он становится имманентным этому миру. Имманентность Бога позволяет Франку сделать и следующий вывод: реальность «есть производный божественный субстрат бытия» [1, с. 414].

Приступая к вопросу о «механизме» творения мира Богом, Франк сопоставляет его с человеческим творчеством, опыт которого дан нам только в форме опыта собственного духовного творчества. «Божье творчество, – пишет он, – или должно... остаться для нас словом, лишенным смысла... или же – несмотря на всю его единственность – мыслиться по аналогии с опытно нам доступным человеческим творчеством...» [1, с. 419].

Первая трудность, по мнению философа, заключается в том, что человеческое творчество (как и всякий вообще творческий процесс в составе мирового бытия) есть именно процесс, совершающийся *во времени*, тогда как отношение между Богом-Творцом и Его творением должно мыслиться сверхвременно-вечным. Это различие принимает в господствующем религиозно-метафизическом сознании характер представления, что сотворение мира Богом совершается (в отличие от всякого иного, длящегося во времени творчества) *сразу, мгновенно*, представляя собой мгновенное рождение сущего – сотворенного – из небытия. Само это мгновение сотворения мыслится как мгновение *времени* – *первое его* мгновение, за которым начинается время *пребывания* готового, сотворенного мира; и это дальнейшее бытие мира во времени, со всеми изменениями, совершающимися в мире, уже не имеет отношения к акту его сотворения [1, с. 419-420].

Это наивное, популярное представление, считает Франк, несостоятельно и в религиозном, и в философском смысле. О религиозной несостоятельности его свидетельствует сам библейский рассказ о сотворении, который описывает его как процесс, длящийся шесть дней. Кроме того, сотворение человека предстает как особый акт, отличный от сотворения мира. И, наконец, в христианском религиозном сознании Боговоплощение (явление в мире Бога-Сына в образе Иисуса Христа-Богочеловека) есть опять-таки новое творение. Это появление Богочеловека в качестве «нового Адама», как и действие Святого Духа в истории или же обнаружение его в отдельных благодатных воздействиях, трактуются Франком как продолжение творения. Более того, еще одним актом Божьего творчества будет новое творение – то, о котором возвещает Апокалипсис («се, творю все новое»). Поэтому, делает вывод Франк, сотворение мира чисто религиозно должно мыслиться не мгновенным актом, а как-то *распространяться на все время мирового бытия*. Называя наивно-антропоморфическим представление, что Бог, сотворив мир, «почил от трудов своих», философ усматривает необходимость как-то сочетать его с сознанием непрерывности и неустанности Божьего творчества. Чисто философски он предлагает осмыслить это соотношение следующим образом. Сотворение мира Богом, будучи – со стороны Бога – соотношением *сверхвременным*, находит – со стороны творения – свое отражение в самом временном процессе. Само *бытие* мира есть не что иное, как продолжающееся его творение – только так можно понять и человеческую и космическую историю.

Углубляя эту мысль, Франк, вслед за Бергсоном, утверждает, что самый характер временности, присущий мировому бытию, есть выражение лежащего в основе бытия момента творчества, творческой устремленности. «С этой точки зрения мировое бытие есть не столько итог или плод Божьего творчества, сколько его имманентное выражение» [1, с. 420]. Иными словами, творческая активность Бога-Творца, распространяющаяся на все время существования мира, – это еще подтверждение того, что Он не только трансцендентен, но и имманентен своему творению. Отсюда Франк делает вывод, что правильным яв-

ляется мировоззрение *панентеизма*, а не традиционного теизма, а сам процесс творения как бы распадается на два этапа: первичный – собственно создание мира (те самые «шесть дней») и производный – охватывающий мировую историю.

Основное различие между «первичным» и «производным» творчеством Франк связывает с уяснением вопроса творения именно из «ничего». Тем самым он вновь возвращается к казалось бы, уже решенному им вопросу о «материале» для творения и отвечает на него несколько иначе: теперь он заявляет, что вопрос, «имеет ли Бог что-либо *вне* Себя как материал Своего творчества или все Его творчество, а потому и Его творение всецело определено только Его собственной внутренней активной силой», неправилен, поскольку «*вне* Бога в абсолютном смысле нет вообще ничего; ибо всякое “*вне*” (как и всякое “*внутри*”) полагается самим Богом, есть само момент Его всеопределяющей бесконечной полноты» [1, с. 421]. Значит, материал для своего творчества Он полагает сам. Но если ранее Франк писал о «саморасчленении» Бога-Творца, то теперь он употребляет выражение «*иное* самого Бога», хотя суть дела от этого не меняется, просто теперь Франку важно указать не на «происхождение» материала для творения мира, а на его онтологическую природу. Начало, которое сам Бог противопоставляет Себе как «иное», не есть бессодержательная абстракция. Это «иное» вошло в онтологию Франка под названием «*реальность*», которая отлична от того единства актуальности и потенциальности, которое составляет существо самого Бога. Важно, что реальность, как начало или стихия, противостоящая Богу-Творцу, есть «чистая потенциальность, бесформенный динамизм и пластичность». Таким образом, содержание «первичного» творения мира философ сводит к обработке этого материала: его формированию, расчленению и согласованию, внедрению в него актуальности и завершенности Бога.

Если процесс сотворения мира представить таким образом, то, по мнению Франка, «разрешается, по существу, основное недоумение – как совместить несовершенство мира со всемогуществом всеблагого Бога». При этом всемогуще-

ство он считает необходимым понимать не как «автоматическое всемогущество тиранической власти, а как всепревозмогающую силу первоисточника и творческой первоосновы бытия» [1, с. 423]. Проводя аналогию между человеческим творчеством и творчеством Бога, Франк в качестве наиболее адекватного примера человеческого творчества приводит творчество художественное, которое носит характер трудного преодоления противодействия формируемого при этом материала. Хотя материал, из которого Бог творит, есть Его собственное порождение, которое Франк мыслит как бы выделенным Им из себя самого, его преобразование требует для своего оформления приложения творческой энергии. «Всемогущая, т.е. всепревозмогающая, сила Творца совместима, таким образом, с моментом драматизма, напряженного творческого усилия – *и с относительным несовершенством Его творения*. Но творчество – в перспективе самого творения – продолжается; само бытие мира есть... его продолжающееся сотворение» [1, с. 423].

Франк, признавая и биологическую эволюцию, и человеческое творчество в качестве «продолжения творения», уточняет, что «человеческое творчество, как и творчество в природном мире, объяснимо только как производное обнаружение Божьего творчества в самом творении. Божье творчество носит характер *творения творцов* (чем оно и отличается от чисто человеческого творчества)» [1, с. 421]. Бог творит существа, которые суть творческие агенты, проводники Его творческого замысла.

Тот факт, что Бог творит при соучастии и через посредство сотворенных творцов, исполнителей его творческой воли, для Франка есть лишь выражение того неоднократно отмеченного им соотношения, что «Творец неотделим от Своего творения и что Его существо открывается только в нераздельно-неслиянном двуединстве Творца и творения» [1, с.421]. Иными словами, Бог перестает быть исключительно трансцендентным миру не только благодаря Богоявлению (в образе Христа), но и в связи с самим процессом творения мира.

В *христологическом догмате* внимание Франка привлекают две темы: богочеловеческая природа Христа и смысл Его искупительной жертвы.

Значение богочеловечности Христа философ связывает не только с указанием на наличие в нем божественного начала, но и с его личностью, которая, по его утверждению, обладает силой благодатного воздействия на человека. Одним «...удостоверением или живым подтверждением принесенной им благой вести еще не исчерпывается значение для нас личности Иисуса Христа. Будучи сама живым воплощением той реальности, которую она возвещает, она обладает и *силой* этой реальности; от личности Иисуса Христа исходят силы, помогающие нам не просто воспринять, услышать эту весть, но и пойти ей навстречу» [2, с. 90-91]. Следует заметить, что понимание благодатной силы личности Христа Франком отличается от того, как ее трактует Гарнак. Если у протестантского теолога личность Христа сводится к ее нравственно-этическому воздействию на верующих, то у Франка само воздействие личности имеет *онтологическую* основу. Не только идеал человека дает образ Христа, но сам Сын Божий поддерживает людей в их жизни. «Благая весть как открытие богочеловеческого существа человеческой жизни и, тем самым, преодоление жизнечувствия одиночества и нищеты – эта благая весть стала живой силой нашего бытия через сознание – и через самый факт – нашего вечного внутреннего общения с Христом» [2, с. 91].

Франк обращает внимание на связь догматического положения о богочеловечности Христа с христианской идеей «святости начала личности». При этом философ подчеркивает, что для утверждения этой значимости личности нужна именно сама личность Христа, а не учение или теория, обосновывающая значение личности простым утверждением, поскольку подобное утверждение было бы не просто малоубедительно, но «можно сказать, что его форма не соответствовала бы его содержанию». «Если бы последняя, абсолютная истина находила свое адекватное выражение в идее, суждении, утверждении, т.е. в некой безлично-общей связи, то это значило бы, что личность должна ей подчиниться, т.е. это значило бы, что личность как таковая, в ее конкретности и неповторимой единственности, совсем не была бы образом и воплощением абсолютной, божественной первоосновы бытия» [2, с. 88].

Смысл богочеловечества Христа получает у Франка еще одно значение – оправдания тварного мира, признания его относительной ценности, что, в свою очередь, определяет позицию человека в мире. Самый смысл христианской веры он видит в «вести о богочеловечности» как свидетельстве «исконного сродства между Творцом и творением, несмотря на всю глубину различия между ними». Признание одной только «трансцендентной святости надмирного Божества» означает позицию отвержения мира и человека. Франк отвергает такую установку, как «препятствующую творческому совершенствованию мира и человека и в своем фанатизме ведущую к господству разрушительной ненависти и бесчеловечности».

Только в качестве религии *Богочеловечества* христианство оказалось способным выполнить свою культурно-историческую задачу. Оно выступило оппонентом не только манихейства и гностицизма, но и *отвлеченного теизма*, который знает *только* трансцендентного, надмирного Бога и полагает непроходимую бездну между Творцом и творением. Христианство – религия Боговоплощения – по самому своему существу есть *панентеизм* – признание *укорененности человека и мира* (в их первоначальном глубинном существе) *в Боге*, имманентного присутствия божественных сил, энергии Божественного существа в самом творении». Не менее важное значение, по мысли Франка, имеет идея Иисуса Христа как Бога-Спасителя в этическом отношении, для формирования нравственной позиции человека в мире. «Эта установка, – утверждает он, – одинаково противоположна и обывательскому, холодному равнодушию ко злу, готовности подчиняться злым силам мира сего, и иступленному фанатизму, в котором мечта о спасении мира вырождается в ненависть и презрение к конкретной природе человека и мира, в противоестественную жажду, для их спасения, поработить и уничтожить их» [2, с. 205, 207].

Идею искупительной жертвы Христа Франк называет стержнем христианской веры, хотя и пишет, что это – «самое непонятное и загадочное в христианском сознании». «Почему, – спрашивает он, – спасение мира должно было совершиться и как оно может совершиться – через страдания и крестную

смерть Богочеловека, Сына Божия? Для чего Богу вообще нужен этот страшный путь? Или, обобщая вопрос, – почему Богу вообще нужна жертва, почему именно лучшие, самоотверженные, исполненные любви люди должны страдать и гибнуть, и отчего и как именно на этом пути совершается спасение мира?» [3, с. 339-340].

Чтобы ответить на эти вопросы, Франк приступает к анализу самого понятия «искупительная жертва» и выделяет в нем два широко распространенных значения: 1) стремление снискать милость (в данном случае Бога) и 2) сопряженность с требованием справедливости, в результате чего оно приобретает смысл *кары* за содеянное. Однако оба варианта, по мысли философа, не отвечают христианскому представлению о Боге как Боге любви и милосердия. Еще более неприемлемой, даже возмутительной для человеческого сердца он считает идею *заместительной жертвы*, когда в жертву за проступки и преступление виновных приносится в жертву невинный. Распространение идеи заместительной жертвы на Христа Франк трактует как искажение откровения путем привнесения в него «жесточкого первобытного суеверия». Этот факт вызывает у философа недоумение, поскольку это искажение было преодолено уже в Ветхом Завете, где содержится требование заменить жертвы покаянием. Он приводит многочисленные примеры из литературы пророков, частности, слова псалмиста «Жертву и приношения Ты не восхотел» (Пс., 40,6) и пророчество Исаяи, начинающееся гневным возгласом Бога: «К чему Мне множество жертв ваших?.. Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота!» (Ис., 1, 11). Франк делает вывод, что в Новом Завете должно мыслиться иное, «более осмысленное и возвышенное понятие жертвы» [3, с. 341]. Этический смысл жертвы философ находит в том, что Богу нужно не приношение, а самый *акт дарения*, готовность человека отказаться от своего достояния.

Однако идея искупления предполагает наличие *вины*, в данном случае не в юридическом, а в моральном смысле. Иначе говоря, это вина, которая воспринимается прежде всего самим виновником, т.е. *грех*. Идею греха Франк, будучи философом-теистом и религиозным человеком, трактует как «неотъемле-

мый элемент религиозного сознания», суть которого состоит в осознании недопустимости действия, направленного на умаление или нарушение святыни. А сознание греховности состоит в том, что человек сам себя судит. «Это самосознание греховности трагично, ибо как таковое оно совершенно безысходно. Грех, раз совершенный, неотменим и неисправим, как всякое прошлое вообще». Отсюда возникает идея искупления вины страданием. Эта идея, замечает Франк, рационально необъяснима, но совершенно очевидна для нравственного сознания. «В лице этих страданий человек приносит себя самого в жертву Добру и Правде, перед которыми он повинен – т.е. Богу. *В этом и состоит истинный смысл искупительной жертвы*» [3, с. 343]. Безнравственно приносить в жертву что-либо, сопровождая это просьбой (попытка «подкупа» Бога) или кого-либо (безнравственно вдвойне: и в отношении Бога, и в отношении жертвы). Искупительная жертва – это всегда *самопожертвование*, но это страдание, налагаемое на самого себя осуществляется по мотивам жертвенной любви. «Тогда жертва из кары превращается в свободный *дар*; и именно в этом превращении, в духовной установке свободного дарения и самопожертвования, совершается таинственное дело искупления...» [3, с. 344].

Но остается нерешенным вопрос о *заместительной* жертве. Приемлемый для христианского сознания смысл такой жертвы Франк связывает с коллективной греховностью, которая влечет общую искупительную жертву как *кару*. Объективно в общей греховности повинны и несут за нее ответственность все люди (например, первородный грех), но субъективно греховность переживается прямо пропорционально не личной вине, а степени развитости нравственного самосознания. Наиболее полно это чувство греховности переживали все святые. И, как заявляет Франк, «такая добровольная заместительная жертва из любви к грешному и страдающему от греха человечеству *действительно* вливает в мир некую благодатную спасающую силу». Более того, «добровольное страдание, как заместительная искупительная жертва за общий грех, есть сила, вообще спасающая мир» [3, с. 345]. Этим путем идут все святые, и этот путь выражает в наиболее полной и адекватной форме парадоксальную правду христианства.

Таким образом, смысл искупительной жертвы Христа Франк увидел в том, что благодаря ей грешник, не имеющий возможности преодолеть свою греховность собственными силами, реально избавляется от греха благодаря духовной связи вещей. Иисус Христос, будучи одновременно и истинным Богом, и истинным человеком, воздействует на грешное человечество не *магически*, что с логической точки зрения обеспечило бы «автоматическое» спасение людям, но духовно, являя *пример* самоотверженной и спасающей любви. Заявив, что всякая попытка «дальнейшего рационалистического разъяснения этого таинственного и благодатного факта была бы не только бесплодна, но и кощунственна», он, тем не менее, добавляет, что идея страдающего Бога – Богочеловека, принявшего крестную смерть, «*есть* единственно возможная теодицея» [3, с. 346].

*Учение о Св. Духе* не получило подробной разработки в традиционной христианской догматике, поэтому философской интерпретации подвергся главным образом библейский миф, а не догматические формулы. В отличие от теологии философские интерпретации христианского догмата о Духе Святом, осуществленные Франком, выделяют несколько проблем, связанных с социально-культурной и антрополого-этической его проекцией.

Наличие не только рационального, но и ценностного (этического) содержания в представлении о Св. Духе обуславливает значение философской интерпретации догмата и для современного сознания. Тема Духа Святого в религиозно-философском сознании приобретает социально-этическое значение в связи с вопросами смысла его «служения» и его «даров», т.е. проявления в человеческой жизни. Но размышления С.Л. Франка в связи с интерпретацией христианского догмата о Св. Духе интересны еще и тем, что, почти не касаясь догматического содержания учения о третьей ипостаси Св. Троицы, он использует понятие Св. Духа как методологическую основу для различения в человеке «духа» и «плоти».

Поясняя свое понимание духа и плоти, философ пишет: «В Евангелии Иоанна этот дуализм выражен с простотой, которая, на первый взгляд, грани-

чит с банальностью, но на самом деле содержит глубочайшую философию человеческой жизни: «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Иоан. 3:6)» [2, с. 112]. Таким образом, различие духа и плоти имеет у Франка не онтологический, а аксиологический смысл: принадлежа к одной и той же онтологической области, они противостоят друг другу в этическом отношении. «Плоть есть, коротко говоря, *стихия греха*, и все, рожденное от плоти, подчинено этой загадочной стихии греха...» [2, с. 114]. Соответственно, дух рождается от Духа, т.е. от Бога. Франк обращается к сюжету из Нового Завета – беседе Иисуса с Никодимом, содержанием которой и стал вопрос о двойственной природе человека. Рождение человека здесь трактуется как совершающееся двояким образом: из утробы матери и от Духа Святого. Биологическое («животное») рождение обуславливает тягу человека к плоти, рождение же свыше – означает становление человеческой духовности. И тут интерпретация библейского мифа Франком существенно расходится с традиционной экзегезой: «Дух» и «плоть», по мнению философа, представляют собой нечто «совсем иное», чем «душа» и «тело». Душа и тело указывают на наличие у человека материально-телесного и идеального начал. Они сами по себе не выступают носителями ценностного дуализма человеческой природы. Между тем «плоть», не совпадая с понятием тела, телесности, указывает на такое начало душевной (точнее – психической) жизни, которое связано с биологической, «мирской» стороной природы человека, «полной греха и зла». Дух же есть «надмирное начало человека», та его сторона, с которой он «непосредственно связан с Богом или вообще с высшими силами и укоренен в них». Отсюда проблема свободы выбора между добром и злом. Философ ссылается на послание ап. Павла к Римлянам: «добра, которого хочу, не делаю, а зло, которого не хочу, делаю» и связывает эту проблемой с понятием благодати.

В целом, как показывает анализ, в русском религиозно-философском сознании проблема Духа Святого мыслится не столько как уточнение его ипостасной природы и места в Св. Троице, сколько как проблема Духа вообще, в том числе, человеческого духа.

Кроме того, толкование христианского вероучительного положения о Св. Духе опосредованно используется для формирования концепта Царства Божьего. «Без Духа нельзя увидеть Царства Божьего» – эта мысль проходит лейтмотивом через все рассуждения Франка о духовности. Человеческая духовность понимается им как проявление Святого Духа. Дух Святой есть благодать, а благодать – это свобода. Таким образом, духовность предполагает личность и свободу, а свобода включает в себя ценностную детерминацию, но это детерминация имеет другую природу, чем детерминация материального мира. Таким образом, философская интерпретация догмата о Святом Духе выполняет роль онтологического обоснования человеческой духовности и духовной свободы, а духовность трактуется как путь к Царству Божьему.

В целом интерпретация христианского догмата о Духе Святом, осуществленная Франком совместно с другими русскими религиозными философами, отражает их отказ от европейского рационализма, подчиненного законам логики и абстрагировавшегося от проблемы человеческой свободы в ее этическом, а не онтологическом аспекте. Можно сказать, что метафизическое учение о Духе Святом, созданное русской философско-религиозной мыслью, постулируется не на основе требований «ума» (т.е. логической необходимости), а на основе требований совести (т.е. ценностного сознания).

Подводя итог, можно утверждать, что положения христианского вероучения стали для С.Л. Франка поводом для размышлений, далеко выходящих за рамки простой их интерпретации. Скорее их истолкование выполняло роль неких метафизических постулатов, на основе которых он ставил и решал вопросы экзистенциального характера.

---

1. Франк, С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – 479 с.

2. Франк, С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: Факториал, 1998. – 256 с.

3. Франк, С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.– 511с.

## **Глава 4. ПРОЕКЦИЯ ХРИСТИАНСКОГО МИРОВИДЕНИЯ**

### **С.Л. ФРАНКА НА РАЗЛИЧНЫЕ АСПЕКТЫ ЖИЗНИ**

#### **ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА**

##### **4.1. Франк о природе зла и борьбе с ним в свете**

##### **христианского мировоззрения**

Тема добра и зла в философском наследии С.Л. Франка занимает особое место: не будучи ведущей, она отражает эволюцию мировоззрения философа, а окончательное решение им вопроса о способах борьбы со злом основывается на его собственном учении о бытии – антиномистическом монодуализме, представляющем собой оригинальный вариант философского теизма.

Отношение Франка к проблеме зла в молодости характеризуется двумя особенностями: во-первых, он использует понятия «добро» и «зло» как оценочные категории и, во-вторых, эти понятия распространяются им на личные нравственные качества человека, т.е. зло отождествляется с аморализмом. Об этом свидетельствует его высказывание, относящееся к 1908 г. В статье, посвященной юбилею Льва Толстого, он пишет: «Нельзя видеть зла в каких-либо внешних поступках, в насилии, в лжи, в употреблении вина, мяса и т.п.; *добро и зло суть критерии* (выделено мною – И.К.), применимые в абсолютном смысле только к настроению, к внутреннему строю личности; поступки суть только внешние, всегда неточные и приблизительные указатели душевных переживаний и личного облика того, кто их совершает; и только этот общий облик сам по себе бывает дурен или хорош. Поэтому одинаковые поступки могут быть в одном случае хороши, в другом – дурны, в зависимости от их мотивов, от внутреннего смысла и преследуемой ими цели. Кто прилагает к ним абсолютные и застывшие критерии, тот впадает в догматизм и проповедует своего рода обрядность» [1, с. 434].

Еще более определенно эту мысль философ высказал спустя два года: «Зло не есть ни материальная вещь, ни в себе существующая субстанциальная сила, которая может быть преодолена или уничтожена какой-либо внешней мощью; зло – это ложь, соблазнительная иллюзия, свет заблуждения, который

рассеивается только лучами самой истины и ею уничтожается, подобно тому, как темнота преодолевается только благодаря свету. Никакой смертной казнью, никаким физическим уничтожением, вообще никакими внешними карательными мерами никогда не уничтожить даже один атом зла. При всем старании зло просто неуловимо для внешних средств, ибо местом его является жизнь духа, идущая в сфере недоступной для внешнего воздействия. Только когда благодаря внутренней собранности и органическому развитию духа из глубин его рождается добро, тогда само собой зло исчезает перед ним, как тьма перед светом» [2, с. 462].

Очевидно, что в этот период Франк проблему борьбы со злом рассматривает как исключительно этическую. И только спустя много лет, оказавшись в вынужденной эмиграции, он обращается к проблеме социального зла, его сущности, онтологических истоков, а также к вопросам возможности и способов его преодоления.

Впервые об онтологической природе зла он высказывается в работе «Крушение кумиров» (1924). Однако это высказывание представляет собой утверждение, близкое к христианской богословской традиции и не подкреплено сколько-нибудь разработанной метафизикой: «...зло есть небытие, пустота, выдающая себя за полноту; оно исчезает, лишь вытесняемое полнотой, существенностью, глубинной реальностью добра» [3, с. 177].

Метафизику зла Франк разработал позднее и изложил ее в книге «Непостижимое» (1938). Прежде всего он указывает как на факт, что «мир «Божий» – в своей глубине божественный мир – есть вместе с тем мир, в котором царит всякого рода зло» [4, с. 529].

Но если сам факт существования зла более чем очевиден, то разгадка зла, считает Франк, невозможна, а возможно лишь *описание смысла* самой тайны. «Через гармоническое, божественное всеединство бытия проходят глубокие трещины, зияют бездны небытия – бездны зла. Всеединство, каким оно является эмпирически, есть некоторое *надтреснутое* единство» [там же, с. 533]. В результате «...в составе бытия происходит некая *порча*, некое *извращение*, через которое *положительное*, т.е. сущее, получает содержание отрицательное, про-

твоестественное и противоречиво становится носителем силы или потенции *не-бытия*» [там же, с. 534-535]. Одновременно философ указывает на его духовную природу. «Всякое зло, – заявляет он, – имеет, в конечном счете, *духовное* происхождение и духовную природу» [там же, с. 540].

Характеристика зла Франком на первый взгляд выглядит противоречивой: с одной стороны он указывает на существование зла как на факт, а с другой утверждает, что «...в качестве недолжного оно есть реальность, которой *нет места* во всеединстве бытия, – некая реальность, не входящая в состав *истинно сущего*» [там же, с. 531]. Однако противоречия здесь никакого нет, если учитывать смысл, который Франк вкладывает в понятие «истинное бытие» и «истинно сущее»: «...*не бытийственная* реальность зла есть то проблематическое «нечто», которое конституирует себя как реальность, именно через свое *отрешение* от истинной, обоснованной, правомерной реальности и тем становится мнимой, иллюзорной, неправомерной и неправомочной, лживой реальностью» [там же, с. 532]. Эта реальность «*сама хочет* быть безосновной и *делает* себя таковой, *утверждает себя* именно в своей безосновности». Поэтому зло – это «проблематичная, в подлинном онтологическом смысле *не сущая*, не укорененная в абсолютной реальности сущность, *состоящая* именно в *отпадении от бытия*, в *выпадении из бытия*, *все же фактически существует в мире*; она есть эмпирическая реальность, развивающая в эмпирии огромную силу и даже, по видимому, торжествующая над добром, над истинно сущим». [там же, с. 532].

Признание фактичности зла и одновременный отказ от признания его онтологической реальностью основаны на основополагающем положении онтологии Франка, суть которого в том, что философ различает онтологическое бытие и бытие эмпирическое. Зло выступает как элемент эмпирического бытия, тогда как в онтологическом – истинном – бытии его нет и быть не может. Но тогда возникает вопрос: откуда зло берется в эмпирическом бытии, если его существование «не предусмотрено» онтологическим бытием? Философ отчетливо осознает эту проблему, но ответить может только, что «этот факт есть *величайшая* и *самая непонятная* из всех загадок» [там же, с. 529].

Однако он пытается решить вопрос об истоках зла и приходит к выводу, что оно возникает тогда, когда ограниченность, «сущностно-необходимо свойственная всему частному как таковому и как бы тотчас же восполняемая его сопринадлежностью к всеединству», превращается в «абсолютное разделение» и тем самым превращается в *«абсолютный недостаток, дефект, ущербность»*; реальность замыкается в себе и выпадает «из общей связи бытия, из всеединства», «принимает свое собственное внутреннее средоточие... в его изолированности за абсолютную основу реальности». «В этом и состоит извращение, образующее сущность зла как сущего не-бытия» [там же, с. 536]. Таким образом, существо зла состоит в том, что *«небытие утверждает себя как бытие»* [там же, с. 538].

К вопросам борьбы со злом Франк обращается в книгах «Духовные основы общества» (1930) и «Свет во тьме» (1949). Исходя из того, что «зло и несовершенство в составе этого мира настолько органически пронизывают его бытие, что не может быть уничтожено без разрушения последнего» [5, с. 188], Франк заявляет о необходимости смириться с неизбежностью в мире «известного минимума зла и несовершенства» [там же, с. 198]. Этот тезис – не проявление пессимизма и не позиция попустительства злу. Это важное основание всей концепции философа. Из него следует основоположный для концепции Франка вывод о необходимости различать «борьбу со злом» и «спасение мира», которые часто отождествляются радикальным сознанием. Для обозначения конструктивных, правомерных, оправданных усилий по совершенствованию мира и отграничению их от усилий утопизма он прибегает к разграничению понятий: спасение мира означает полное и окончательное искоренение всяческого зла, достижение идеального состояния, тогда как его совершенствование связано с разноплановой деятельностью по преодолению конкретных проявлений зла. При этом не только ограждение мира от зла, но и всякое человеческое совершенствование мира «непроходимой гранью» отделено от подлинного, сущностного его спасения, которое невозможно в условиях эмпирического бытия. Поскольку зло и несовершенство являются частью этого мира, то для преодоления необходимо изменить сами онтологические основы бытия, а это задача

уже сверхчеловеческая. Франк подчеркивает, что евангельское понимание спасения мира выявляет несостоятельность позиций, основанных на их отождествлении. Эти позиции он определяет как *религиозный индивидуализм* и *социальный радикализм*.

*Религиозный индивидуализм* основан на пренебрежении «идеей солидарного спасения всего мира», поскольку сводится к идее исключительно индивидуального спасения. Он всецело сосредоточен на идее спасения индивидуальной человеческой души и мыслит спасение только как спасение *поодиночке* отдельных душ. Позицию религиозного индивидуализма философ-теист оценивает как противоречащую «религиозному универсализму евангельского сознания» [5, с. 135-136]. Она подвергается Франком критике, прежде всего, с позиций оригинально трактуемой догматики. «Он (религиозный индивидуализм – И.К.) приближается в пределе к лозунгу: «спасайся, кто может!» – к крику паники в момент общей опасности, – что есть выражение сознания *неизбежности гибели целого*, как такового (например, корабля), и, тем самым, выражение разнуждания животного инстинкта самосохранения». Эту позицию Франк характеризует как «религиозное противоречие», смысл которого в том, что христианской вере в *спасение* мира здесь противостоит, в сущности, вера в его неизбежную гибель или, по крайней мере, в *распадение* его на отдельные части («души»), из которых только некоторым удастся спастись.

Не ограничиваясь догматической критикой религиозного индивидуализма, философ указывает на его этическую несостоятельность. Простое инстинктивное моральное чувство говорит нам, заявляет Франк, что такое умонастроение противоречит самому существу христианского жизнепонимания. Человек, сознающий себя христианином, не может ни думать только о своем спасении, «пренебрегая участью своих братьев», ни, будучи в состоянии «спасенности», «безмятежно наслаждаться блаженством, взирая равнодушно на муки гибели других душ». «Сама идея спасения здесь искажена вопиющим противоречием, ибо спасение есть ведь обретение приюта и покоя в *Боге*, Бог же есть *любовь*. Такого рода представления, как бы широко они ни были фактически распространены в мире, именуящим себя христианским, суть по существу некая тем-

ная антихристианская мифология – порождение непросветленного человеческого эгоизма» [5, с. 136].

Идея «безусловной независимости и изолированности судеб отдельных человеческих душ», заявляет Франк, явно противоречит самым элементарным началам христианского сознания и должна быть отклонена. Но этим еще не устранен вопрос: должны ли мы под «спасением» разуметь *только* солидарное спасение сразу всего мира, всех существ, его составляющих, или же остается мыслимым, что индивидуальные души имеют при этом все же *свои отдельные судьбы*? Единственный адекватный христианской правде ответ на этот вопрос состоит в том, что альтернатива «либо одно – либо другое» заменяется утверждением той конкретной полноты, которая выражается в принципе «и то, и другое». «В составе судьбы и жизни отдельной человеческой души существует и имеет силу одновременно и момент, в котором она связана солидарным единством с судьбой человечества и мира и в котором ее спасение производно от общего спасения мира и творения, – и момент, в котором каждая человеческая душа стоит в своем особом, единственном, ей одной присущем отношении к благодатным силам спасения, имеет свою особую религиозную судьбу» [там же, с. 136-137].

В своем различении «спасения» и «совершенствования» мира Франк ссылается на христианские авторитеты: «В Новом Завете и вообще в основоположенных памятниках христианской мысли мы встречаем два параллельных и на первый взгляд разнородных представления о смысле или объеме «спасения». Спасение мыслится, с одной стороны, как целокупное, солидарное *спасение всего мира* – всего человечества или даже всего творения – и, с другой стороны, как спасение *индивидуальной человеческой души* в ее отдельности». Однако философ обращает внимание на то, что «в известном смысле» эти два понятия не только не противоречат друг другу, а даже просто совпадают между собой. Поскольку по своему глубинному религиозно-метафизическому составу мир есть не что иное, как «совокупность индивидуальных душ, или некое *царство духов*», то «спасение мира» есть именно спасение составляющих его индивидуальных душ. Духовный переворот, «внесенный откровением Христовым», по мнению Франка,

заключается в том, что «старый замысел «спасения» как внешнего осчастливления или идеального устройства мира, т.е. как некоего как бы *механического* или *организационного* переустройства мира (все равно, мыслится ли этот спасительный переворот в масштабе политическом или даже в масштабе всеобъемлюще космическом) заменяется здесь истиной, что подлинное спасение мира состоит именно в просветлении душ, в их вхождении в «Царство Божие» как царство «небесное». «Плоть и кровь не могут наследовать Царство Божие». И, с другой стороны, спасение, будучи именно осуществлением *Царства* Божия как некоего *общего состояния мирового бытия* есть тем самым «спасение мира» – коллективное, совместное спасение человечества и творения как солидарно слитного *целого*. При этом спасение отдельной человеческой души может быть только ее включением в общее царство спасенного, просветленного бытия, ее «вхождение» в «Царство Божие» или ее «наследование» его» [5, с. 135].

Эта общность судьбы человеческих душ касается одинаково как достижений, так и немощей и грехов человеческой природы. Внутреннее «обожение», пронизанность душ благодатными силами – хотя бы это было осуществлено отшельником, внешне уединившимся от всех людей, – вопреки всем нашим натуралистическим представлениям, убежден Франк, незримо изливается и на остальных людей, оказывая на них целебное спасающее действие; «потайная молитва в келье, уединенное созерцание Бога имеет благодатные последствия для всего мира – ибо благодатные силы, здесь вступающие в действие, суть силы *общего* порядка, оздоравливающие мир как целое». Но еще важнее, по мнению философа, обратная сторона того же соотношения. Пока существует «мир сей», «лежащий во зле», – ни одно существо, живущее в мире и рожденное из его недр, не может без остатка, в состоянии безграничного просветления и блаженства, «обожиться», жить только «в Боге», безраздельно войти в «Царство Божие» [там же, с. 137-138].

Несостоятельным Франк считает и противоположную крайность – *социальный радикализм*, ставящий своей целью целиком и полностью истребить зло в социальной жизни людей, поскольку, по мнению философа, он посягает на прерогативы Бога.

Исходя из представления о двойственности бытия, которое включает в себя «царство небесное» и «царство земное», и примата духовной жизни над жизнью материальной, Франк заключает, что ошибочно считать «организационное преобразование человеческих отношений *единственным* и даже только *наиболее существенным* путем к преодолению человеческих бедствий». Эти бедствия и общий трагизм человеческой жизни, утверждает он, имеют более глубокий, внутренний источник, недоступный никаким политическим мерам. Поэтому утопизмом будет думать, что какие-либо социальные реформы или перевороты смогут устранить все несправедливости, все зло, все бедствия человеческой жизни. «Социальные реформаторы, – пишет философ, – правы в своем основном стремлении устранить зло, ощущаемое нравственным сознанием в господствующих общественных отношениях, и заменить его добром. Но они должны иметь в виду, что в человеческом обществе конкретно достижимо не абсолютное добро, а лишь максимально – при данных условиях – возможное добро» [6, с. 106].

Однако это утверждение философа отнюдь не означает отказа от усилий по совершенствованию мира. Напротив, он утверждает, что отказ от реформ – это «непростительное лицемерие и ханжество», а мечта о совершенной жизни «совершенно естественна и правомерна», поскольку выражает прирожденное стремление человека, как и всякого живого существа вообще, к лучшим условиям жизни, к наибольшей полноте удовлетворения своих потребностей [5, с. 211].

Франк предлагает подлинно нравственную и одновременно научно обоснованную позицию в вопросе об отношении к мерам внешнего преобразования общества, видя ее в отношении к ним как к *паллиативу*. Следует «действительно соучаствовать в попытках организационного улучшения положения людей», но не следует видеть в них ни *панацеи* от всех бедствий, ни единственной задачи своей жизни.

Совершенствование жизни может быть направлено на *порядок* жизни, на действующие в нем нормы, отношения и формы жизни, и тогда оно есть социально-политическое. Но оно может быть «сущностно нравственным» внесением добра в самые человеческие души, иначе говоря, – нравственным воспитанием и духовным обогащением жизни. Именно нравственное совершенствова-

ние человечества есть сущностное преобразование жизни, тогда как совершенствование общественного устройства – это совершенствование только функциональное, т.е. «улучшение *способов* борьбы со злом, ограждения жизни от зла и использования уже наличных сил добра» [там же, с. 235].

Анализируя роль названных путей совершенствования жизни, философ отмечает, что при стремлении к какой-либо цели человек склонен вообще прибегать в первую очередь к наиболее простым, легко доступным средствам, действующим извне, и избегать средств более трудных, менее доступных, действующих из глубины. Внешнее, организационное воздействие, состоящее в социальных и политических преобразованиях, выглядит на первый взгляд более привлекательным. Однако непредвзятое наблюдение жизни, как и внимательное отношение к значению действующих в ней внутренних сил, именно духовного начала человеческого бытия, подчеркивает Франк, легко обнаруживает поверхностность и ложность этого господствующего умонастроения.

Основным путем совершенствования жизни философ считает «коллективное самовоспитание человечества», – иначе говоря, совершенствование общественных отношений через нравственное воспитание личности. «Это, – пишет он, – есть основной, царственный путь подлинно христианского совершенствования жизни, на котором, через проповедь любви, сострадания, уважения к человеку, обуздание темных, корыстных, хаотических вожделений, через соответствующее воспитание, через педагогическую и миссионерскую активность закладываются прочные основы лучшего, более справедливого, более проникнутого любовью и уважением к человеку порядка общественной жизни» [5, с. 239]. Именно на этом пути, подчеркивает Франк, были осуществлены все основные достижения европейской культуры.

Признание социальных преобразований в качестве средства (хотя и не единственного) борьбы с социальным злом потребовало уточнения границ государственного принуждения, за пределами которых оно перестает быть благотворным и само превращается в зло.

При решении этой проблемы Франк исходит из того, что совершенствование общественного устройства – это совершенствование только функциональ-

ное, т.е. «улучшение *способов* борьбы со злом, ограждения жизни от зла и использования уже наличных сил добра» [там же, с. 235]. В связи с этим он считает необходимым различать две конкретные задачи в деле совершенствования общества: задачу справедливого распределения хозяйственных благ и задачу организационную, состоящую в выявлении оптимальной степени участия государства в регулировании различных, в том числе хозяйственных, сторон общественной жизни. Возможно и потому обязательно для человеческой воли, подчеркивает философ, такое совершенствование человеческой общественной жизни, которое состоит просто в совершенствовании организации аппарата ее функционирования. Когда-то Лассаль, напоминая Франк, высмеивая либеральную социально-экономическую политику, говорил, что она отводит государству роль «ночного сторожа». Эта критика, по его мнению, была вполне правомерна, поскольку в обязанность государства входит не только охрана безопасности граждан, но и положительное содействие их благосостоянию, здоровью, воспитанию и образованию. Но нельзя допустить, чтобы оно подменяло собой гражданское общество. В связи с этим следует постоянно помнить, что «исполнителем всяких принудительных государственных норм является, в конечном счете, *полиция* и что поэтому государство, пытающееся в интересах общественного блага нормировать всю человеческую жизнь и руководить ею... роковым образом оказывается *абсолютно полицейским государством*» [5, с. 241-242].

Метод государственного нормирования жизни – это всегда принуждение. Однако принуждение имеет «*некие имманентные пределы своей эффективности; и эти пределы суть тем самым пределы всякого автоматического государственно-правового совершенствования жизни*» [там же, с.242].

Принуждение необходимо для обуздания как социального зла, так и аморализма. Однако попытка направлять *всю* жизнь с помощью принуждения приводит не только к рабству, но и к неизбежному в этом случае бунту «злых сил», которые всегда находят новые, неожиданные пути для своего проявления. Франк четко очерчивает рамки допустимого вмешательства государства в жизнь людей. Следует одобрять в принципе законодательные меры, которые в интересах разумного и справедливого порядка человеческой жизни ограничи-

вают человеческий эгоизм и произвол, пишет он. Но одновременно необходимо сознавать и неизбежную ограниченность благотворного действия мер внешнего воздействия на общественные отношения.

Признавая за мерами внешнего – политико-правового – воздействия значение средства, способного воздействовать на нравственное воспитание людей, философ настойчиво повторяет, что и сами такие реформы лишь в том случае имеют прочное и плодотворное действие, если создают условия, благоприятствующие повышению уровня человеческой природы. Франк с математической точностью формулирует положение, указывающее на связь между общественным устройством и нравственным состоянием общества: «в плане длительного и прочного бытия *уровень общественного порядка стоит в функциональной зависимости от нравственного уровня людей, его составляющих*» [там же, с. 240]. В связи с этим философ указывает еще на одну, «более глубокую» сторону, обусловленную человеческой природой. «Общественные реформы, – пишет он, – только в том случае и в той мере плодотворны и ведут к добру, когда и поскольку они учитывают *данный нравственный уровень людей*, для которых они предназначены» [там же].

Позиция С.Л. Франка по вопросу борьбы со злом полностью обусловлена его общим – религиозным – мировоззрением. Однако высказанные им идеи об утопизме попыток полного искоренения зла, т.е. достижения социального идеала, и несостоятельности и обреченности борьбы со злом, ведущейся исключительно внешними (политическими и правовыми) средствами, заслуживают самого большого внимания, как и идея нравственного совершенствования каждой личности, предстающего в качестве сущностного улучшения мира.

---

1. Франк, С.Л. Нравственное учение Л.Н. Толстого. К 80-летию юбилею Толстого 28 авг. 1908 г. // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – М., 1996. – С. 432-439.

2. Франк С.Л. Памяти Льва Толстого // Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – 738 с.

3. Франк, С.Л. Крушение кумиров // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990.

4. Франк, С.Л. Непостижимое // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990.

5. Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: Факториал, 1998.

6. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.

## **4.2. Атрибуты, онтологический статус и экзистенциальный модус прекрасного в философии С.Л. Франка**

Бытийственная природа прекрасного была предметом философского интереса, начиная с античности. И всегда в центре внимания оказывался вопрос: прекрасное – это объективная или субъективная реальность; представления о красоте субъективно или чем-то детерминировано? Если детерминировано, то чем? Человеческой природой или социально-культурными факторами? Решение этого вопроса имело и имеет не только чисто академический интерес; оно тесно связано с темой предназначения искусства и его места в жизни человека. В последние два столетия эта проблема отразилась в полемике по поводу возможности и необходимости так называемого «чистого искусства».

В теоретическом наследии С.Л. Франка содержится оригинальная трактовка прекрасного, отличная от всех других трактовок. Ее оригинальность обусловлена самобытностью онтологического учения, в котором она получает свое обоснование и которое сам философ называл антиномистическим монодуализмом. В систематической форме свою онтологию Франк изложил в книге «Непостижимое» (1939), где красоте посвящен отдельный параграф. Спустя десять лет он пишет работу «Реальность и человек» (1949), где снова затрагивает вопрос природы и сущности красоты. Но если в первом случае философ занят выяснением природы, места и роли красоты в составе бытия, то во втором он несколько смещает акценты в сторону уточнения ее представленности в человеческом опыте.

Надо признать, что феномен прекрасного ни в том, ни в другом случае не был предметом специального исследования философа; скорее это были своего рода «иллюстрации» к его метафизике всеединства. Однако это обстоятельство ни в коей мере не обесценивает идеи Франка, касающиеся не только атрибутов и онтологической природы прекрасного, но и его экзистенциального модуса.

Как, откуда человек узнает, что красота как таковая есть, что она существует? Какую вещь или поступок мы называем красивыми? Что является критерием определения, красива вещь или нет? Эти и другие подобные вопросы

свидетельствуют о том, что понимание прекрасного требует некоего, так сказать, первичного описания что такое красота, еще до всякого рационально-логического ее определения. И Франк дает такое описание. «На фоне... по существу, безразличной нам, только холодно констатируемой объективной действительности, – пишет он, – выделяются явления особого порядка – все равно, суть ли это явления природы или произведения человеческого творчества, – которые приковывают к себе не наше рассудочное внимание, а само внутреннее существо нашей души». Причину этого феномена философ усматривает в том, что, соприкасаясь с ними, «мы испытываем что-то значительное, какой-то духовный смысл, что-то родственное интимной глубине нашего “я”». Франк подчеркивает, что восприятие этих явлений – восприятие бескорыстное, т.е. находящееся «вне всякого отношения и к нашим практическим нуждам, и к нашим чисто субъективным чувствам», оно «дает некое особое, далее неопределимое наслаждение, которое мы называем *эстетическим*» [1, с. 264].

От описания эмоции, вызываемой восприятием красоты, Франк переходит к умозаключению, что в силу указанных обстоятельств явления такого рода приобретают для человека особую, специфическую ценность, которая и получила название красоты. «Это есть именно то, что мы называем *красотой*», – пишет он [1, с. 264].

Анализ феномена «прекрасное» Франк начинает с уточнения его атрибутивных признаков. «Все “прекрасное”, все эстетически воспринимаемое, – утверждает философ, – есть *прежде всего* некое сплошное, слитное, проникнутое *внутренним единством* целое». Это целое необходимо имеет многообразный состав, но элементы, образующие это многообразие, «имеют силу и значительность не сами по себе, а именно лишь как интегральные, неразрывно слитые моменты *целого*, которое есть некое сплошное, *внутренне слитное* единство» [2, с. 424]. В качестве примера он называет отдельные черты прекрасного лица или части прекрасного ландшафта и т.п. Таким образом, первый атрибут прекрасного, по мысли Франка, – это ***целостность как единство множества***.

Однако единство множества многообразных частей, входящих в целостность, считает философ, еще не обеспечивает ее красоты. Целостность должна

дополняться *гармоничностью*, которая «выражается во внутренней согласованности и соразмерности отдельных составных частей единства, когда единство испытывается как некая *гармония*. Именно гармония «придает прекрасному некую внутреннюю законченность, некое спокойное самодовление и, тем самым, некую внутреннюю абсолютную ценность» [2, с. 425]. Отсюда – еще одна неотъемлемая черта прекрасного – *законченность*, которая делает бытие прекрасного *самодостаточным*.

Еще один атрибутивный признак прекрасного Франк связывает со способом его постижения – чувственным созерцанием. «*Прекрасное*, – подчеркивает он, – есть всегда “образ”, “картина”, *неанализированное* целое – предмет чистого чувственного *созерцания*, а не анализирующей, раздробляющей *мысли...*». Соединяя первый и второй признаки, он приходит к выводу, что прекрасное есть «*металогическое единство*, поскольку оно дано наглядно и усматривается *созерцательно* в чувственно данном его составе или через него» [2, с. 424-425]. Иначе говоря, прекрасное носит чувственно-образный характер, всегда постигается посредством исключительно органов чувств и никогда – посредством рационально-логического мышления. Нет необходимости доказывать, что образность имеет своей предпосылкой целостность, поскольку анализ предполагает мысленное «дробление», расчленение объекта на элементы, но разбитая на части красота перестает существовать, исчезает.

То, что прекрасное *невыразимо в понятиях*, воспринимается исключительно посредством чувств, дает Франку основание охарактеризовать его как «металогическое единство».

Чтобы понять, почему для обозначения природы прекрасного Франк использует понятие «металогическое», необходимо вспомнить, что большую часть структурных элементов бытия он определяет через их отношение к бытию субъекта. Так, объективная действительность в его учении трактуется как состоящая из эмпирической действительности, т.е. действительности, постигаемой в опыте, и «идеального бытия», которое пребывает в вечности и познается посредством «теоретического разума». Таким образом, внешняя по отношению к субъекту действительность характеризуется им как совокупность объектов

познания, а особенности составляющих ее структурных элементов – эмпирической действительности и идеального бытия – через характеристику способа их познания. При этом существенным обстоятельством Франк считает несовпадение между картиной мира, созданной «теоретическим разумом», и реальным миром, поскольку существуют еще и «вещи в себе», о чем в свое время убедительно и доказательно писал еще И. Кант, на которого российский философ ссылается с глубоким удовлетворением.

Помимо объективной действительности, в состав бытия входит еще и бытие самого познающего субъекта; оно самоочевидно и получает у Франка название «непосредственного самобытия». И познаваемый мир («объективная действительность») и познающий субъект («непосредственное самобытие») входят в состав реальности. В то же время сам человек пребывает сразу в двух мирах: «внешнем» предметном мире и во «внутреннем» мире, субъективном мире человека. Оба мира укоренены в некоей реальности как первооснове мира («непостижимом»).

Какое же место в этой структуре занимает красота и почему у Франка она предстает как металоогическое бытие? В генетическом отношении красота, рассматриваемая в качестве феномена, есть продукт эстетического опыта, который в отличие от опыта эмпирического обладает качеством «субъектности». На различии понятий субъектности и субъективности Франк настаивает особо: если субъективность в массовом сознании ассоциируется с произвольностью, а часто с иллюзорностью и заблуждением, то субъектность представляет собой нечто принципиально иное. Будучи свойством непосредственного самобытия, она одновременно свидетельствует об укорененности духовного бытия, под которым Франк понимает внутренний мир человека, в реальности. В свою очередь, реальность не просто объективна; она в отличие от объективной реальности «трансрациональна», т.е. выходит за рамки рационально познаваемого бытия. И в том виде, как ее описывает Франк, реальность даже напоминает субстанцию, т.е. абсолютное бытие. Таким образом, красота имеет двойственную природу: с одной стороны, она получает свое существование в результате эстетического опыта человеческой личности как субъекта, а с другой, – укоренена в реальности как абсолютном бытии. Коротко говоря, красота имеет субъектно-объективную природу.

Термин «металогическое» у Франка означает, что, поскольку металогическое бытие не подчиняется рациональному мышлению вообще, то оно не подчиняется и законам логики в частности. Очевидно, что металогический характер прекрасного обусловлен тем, что его бытийственная природа включает элемент субъектности. Сам термин «металогическое» означает «сверхлогическое», т.е. выходящее за пределы логики. С этим утверждением трудно не согласиться: если бы красоту можно было бы созидать посредством логики или математики, то искусство просто стало бы прикладным разделом науки. Оно утратило бы свою бытийственную специфику.

Применение в отношении прекрасного определения «металогическое» у Франка перерастает в вопрос его места в структуре бытия, т.е. его онтологического статуса. Обращаясь в этом вопросе, философ утверждает, что благодаря гармоничности (соразмерности элементов) и законченности образа «прекрасное» «как бы *изъёмлет*ся из состава предметного мира», поскольку в предметном мире нет ничего законченного, самодостаточного, а «все есть фрагмент, черпающий свою полноту из своей связи со всем другим, из своей зависимости от другого». Тогда как красота – это всегда нечто самодостаточное. Более того, прекрасное становится «выразителем некоего последнего, глубочайшего, всепронизывающего исконного единства бытия». Иначе говоря, прекрасное в качестве целостного самодостаточного бытия, выходя за рамки предметного бытия, которое всегда частично и фрагментарно, неполно и несовершенно, освобождается от «характера грубой, слепой, внутренне неосмысленной *фактичности*, с какой нам дано предметное восприятие» [2, с.425-426].

Но что же означает выход за пределы фактичности? Фактичность – это свойство предметного мира, означающее, что все явления действительности воспринимаются нами как факты. Факты могут быть безразличными для человека, но могут и вызывать какое-либо личное отношение. Но даже при выраженном эмоциональном отношении к фактам при условии добросовестного самоанализа, замечает Франк, мы можем различать собственное субъективное чувство и объективное содержание факта. При этом факты в их объективном

содержании «совершенно инородны внутреннему существу нашего “я”» [1, с. 264]. Десятью годами ранее философ выражался об этом гораздо решительнее, когда писал, что факт не дает нам ничего, кроме себя самого, он «просто насильно и как бы нагло и неправоммерно навязывается нам, требует от нас своего признания, не обладая сам никакой внутренней убедительностью и авторитетностью» [2, с. 426].

В отличие от явлений объективной действительности прекрасное способно выходить за пределы фактуальности; оно «чарует», внутренне «пленяет» нас, «получает от нас признание в силу своей внутренней убедительности и осмысленности». «В лице прекрасного, – подчеркивает Франк, – мы внутренне *примирены* с бытием, потому что оно раскрывается нам, имманентно неся в самом себе, последнюю глубину, последнее, внутреннее самоочевидное, “прозрачное” для нас основание бытия» [2, с. 426].

Можно утверждать, что онтологическую природу прекрасного Франк склонен трактовать по аналогии с современным пониманием природы ценности как таковой, согласно которой ценность – это субъект-объектное отношение: она возникает в момент контакта сознания человека, воспринимающего объект, с самим объектом. Так, в учебнике П.В. Алексеева и А.В. Панина «Философия» излагается точка зрения, согласно которой при рассмотрении вопроса онтологической природы ценностей предлагается обратиться к понятию диспозиционности. «С этой точки зрения, – пишут они, – “счастье”, “свобода”, “долг”, “прекрасное”, “стоимость” и т.п. будут обладать диспозиционной природой, будучи обоснованы “непохожими” на них объективными свойствами и процессами и актуализированы лишь в системе определенных взаимоотношений между объектами и субъектами» [3, с. 289]. Но эта позиция имеет и более глубокие корни. И.С. Нарский еще в конце 60-х гг. прошлого века утверждал: «Ценности существуют диспозиционно, а их роль исполняют социальные отношения, социальные и *личностные* (выделено мной – *И.К.*) состояния и свойства. Это решение вопроса противоположно как объективно- и субъективно-идеалистическим, так и метафизически-материалистическим теориям ценностей...» [4, с. 225]. Нарский совершенно прав, когда утверждает, что диспозиционное по-

нимание ценностей невозможно в рамках ни одной из традиционных философских систем. Но оно вполне реализуемо на основе учения антиномистического монодуализма, разработанного Франком.

Однако существует и отличие позиции Франка от точки зрения Алексева, Панина и Нарского, и состоит оно в том, что Франк настаивает, что активность в этом контакте – на стороне эстетического *объекта*, который выполняет функцию символа, посредством которого дает о себе знать глубинное «металогическое» бытие. Можно даже утверждать, что, признавая субъектно-объективную природу прекрасного как ценности, он фактически вступает в спор с позицией, которая получила отражение в крылатом выражении: «Красота в глазах любящего». Более того, само эстетическое переживание философ характеризует как «некое особое состояние бытия, в котором *стирается сама грань* между “объективным” бытием и бытием “внутренним”, “субъективным”» [2, с. 431].

В силу такого понимания онтологической природы прекрасного Франк наделяет красоту способностью **выразительности**. «*Выразительность* красоты, – поясняет он свою мысль, – означает, что в ней нечто “внутреннее” (выражаемое) выражается во “внешнем”, чувственно-данном. Все “прекрасное”, все открывающееся в эстетическом опыте испытывается как <...> нечто подобное нашему собственному бытию, в котором незримое внутреннее бытие как-то соединено с внешним, телесным, воплощено в последнем» [1, с. 267]. Именно поэтому в момент эстетического опыта мы перестаем чувствовать себя одиночками. «Внешнее перестает быть частью холодного, равнодушного объективного мира, и мы ощущаем его сродство с нашим внутренним существом» [1, с. 267].

Но здесь естественно возникает вопрос: а что именно выражает красота? Франк на этот вопрос отвечает: «это “что” не может быть выражено ни в каком понятии...». Потому, что красота – это «сама реальность в ее отвлеченно-невыразимой конкретности – в ее *сущностной непостижимости*» [2, с. 427]. Очевидно, что понятие «реальность» в данном контексте имеет метафизический характер: оно означает и «божественное всеединство», и субстанцию, и непостижимое. Реальность невыразима в понятиях, поскольку выходит за пре-

дела предметного мира и эмпирического опыта; в этом смысле она непостижима, но она совершенна.

Таким образом, красота *свидетельствует о «сродстве» между внутренним и внешним мирами*. Опыт усмотрения этого «сродства» и есть *эстетический опыт*.

Но красота выполняет и более сложную и важную роль: она являет собой «прорыв» реальности как безусловного бытия в предметную эмпирическую действительность. Более того, Франк в работе «Непостижимое» утверждает, что реальность «в ее непосредственной конкретной полноте, глубине и жизненности – и реальность, о которой нам дает знать эстетический опыт, в известном смысле... совпадают между собой» [2, с. 427]. В работе «Реальность и человек» он эту мысль выражает снова, хотя и несколько иначе: «В эстетическом опыте, – пишет он, – реальность... имеет одно из своих непререкаемо очевидных обнаружений. В нем мы не только внутри нас самих, в глубинах нашего уединенного “я”, но и вне нас, в окружающем нас мире, как бы пробиваемся сквозь скорлупу объективной действительности и осязаем живое глубинное ядро бытия» [1, с. 268].

Франк дает «поэтапное» описание содержания самого процесса эстетического опыта. Во-первых, «...в эстетическом опыте нам явственно открывается некая подлинная реальность, лежащая как бы позади чувственного содержания объективной действительности». Во-вторых, «мы сознаем, что эта реальность сродни той, которая открывается нам в глубинах нашего собственного внутреннего опыта»; иначе говоря, красота принадлежит к тому же слою бытия, что и наше непосредственное самобытие, не зависящее от явлений внешнего мира. И, в-третьих, мы одновременно «сознаем эту, воспринимаемую в эстетическом опыте, реальность как *безличную*, т.е. стоящую в *ином* отношении к выражающей ее чувственной поверхности бытия, чем наш собственный внутренний мир, – к тому, в чем мы его выражаем». В результате Франк приходит к любопытному выводу: «Эстетическая реальность лишена личного центра самосознания, личной активности выражения; не она сама умышленно себя выражает, она только невольно выражается; словом, она есть нечто иное, чем «душа» или «внутренняя жизнь» [1, с. 268].

Указанная особенность онтологической природы прекрасного обуславливает ее экзистенциальный модус, т.е. место, роль и форму этого вида бытия как элемента существования человека.

Поскольку эстетический опыт, понимаемый как опыт переживания встречи с прекрасным, у Франка получает значение еще одного – наряду с религиозной верой и нравственностью – духовного способа освоения мира, то содержание экзистенциального модуса прекрасного он определяет как *духовность*. А специфика этого вида духовности состоит, с одной стороны, в том, что он порождает радостно-оптимистическое отношение к миру, а с другой, – оказывает существенное влияние на формирование иерархии ценностей. Более существенное воздействие, по мысли философа, оказывает только религиозная вера, в основе которой лежит опыт личного общения с Богом. Только религиозная вера и искусство позволяют человеку испытать и эмоционально пережить абсолютную ценность бытия. «”Прекрасное”, – заявляет философ, – становится выразителем самодовлеющей ценности, самообоснованности бытия, его внутренней *значительности* и в этом смысле “духовности”. *Имманентное существо красоты состоит в том, что в ней мы непосредственно-наглядно воспринимаем и испытываем в самом наружном облике бытия его абсолютную ценность, его осмысленность и внутреннюю обоснованность.* Поэтому прекрасное есть *непроблематичное, безвопросное бытие*; вопрос “почему” или “зачем”, т.е. “на каком основании?” <...> неуместен там, где внутренняя “обоснованность” имманентно раскрывается в самом явлении, уже заключена в нем самом» [2, с. 426].

Полемизируя с представителями позиции, ориентированной на признание одной только предметной действительности, Франк заявляет, что эстетический опыт – это не «привнесение» человеком, например, в предмет искусства собственных чувств и настроений, а *обнаружение* в предмете искусства следов некой «душеподобной реальности». Чувственно воспринимая некие объекты в ходе эстетического опыта, «не человек “вкладывает” что-то свое в реальность, навязывает ей что-то ей чуждое, а, напротив, реальность навязывает *нам* свой собственный состав...» [2, с. 429].

Кроме того, красота в силу своего чувственного характера служит лучшим средством опровержения представления о совпадении реальности с «объективной действительностью», которая, по мысли Франка, есть продукт рационального познания действительности. Сциентистски ориентированное сознание усматривает в научной картине мира точный слепок реальности. Эстетический опыт, т.е. опыт переживания прекрасного, разрушает сциентистскую модель мира. Он позволяет убедиться, что реальность – это не только «внешний» мир, но совокупность обоих – внешнего и внутреннего – миров, единство, объемлющее «внутреннюю жизнь познающего с содержанием познаваемого...» [2, с. 427].

Но ролью красоты как свидетельства «сродства» двух миров философ не ограничивается. Он убежден, что их *единство*, а не только родство «должно и может» быть найдено – вопреки неустранимо-очевидному *фактическому* разладу и раздору между этими двумя мирами» [2, с. 428].

Эстетический опыт не только свидетельствует о том родстве между «внешним» и «внутренним» мирами, которое изначально есть, но и дает людям надежду на лучшее существование, поскольку свидетельствует о проникновении в предметный негармоничный и расколотый мир бытия иного, более высокого порядка. Усматривая в красоте «знак потенциальной гармонии бытия, залог *возможности, мыслимости* его актуальной, сполна осуществленной гармонии», Франк высказывает предположение: «если бы мир был *насквозь* прекрасным, он был бы *насквозь* гармоничным, внутренне согласованным, чуждым трагического разлада и расколотости». «Красота есть только отблеск “рая”, онтологической укорененности всей реальности в божественном всеединстве; этот отблеск чарует нас в нашем грешном, падшем, раздираемом внутренним противоборством “земном” бытии, дает утешающий намек на возможность совсем иного бытия – и, тем самым, на онтологическую первооснову этой возможности; но красота как таковая не есть сама то истонное, онтологически прочное и глубинное единство, которого мы ищем» [2, с. 433]. Удивительное совпадение воззрений Франка и Достоевского. Возможно, именно роль прекрасного как разновидности духовности имел в виду великий русский писатель, когда утверждал, что «красота спасет мир».

Таким образом, на примере понятий «прекрасное», «красота» и «эстетический опыт» Франк иллюстрирует свое понимание структуры реальности. Атрибутами прекрасного он объявляет целостность, гармоничность и законченность, которые сообщают «прекрасному» самодостаточность, а также выразительность, благодаря которой оно реализует свою онтологическую природу металогического бытия, выполняющего роль свидетельства укорененности внутреннего мира человека, его духовности в реальности, под которой философ понимает непостижимое трансрациональное бытие.

Красота обнаруживает себя в эстетическом опыте; опыт предполагает наличие субъекта, бытие которого Франк, переходя на язык онтологии, именуется «непосредственным самобытием». Реальность как безусловное бытие прорывается в объективную действительность и воспринимается непосредственным самобытием (личностью, обладающей субъектностью), которое и называет ее красотой. Прекрасное, взятое в качестве экзистенциального модуса, характеризует непосредственное самобытие, т.е. человеческую субъектность, которая, тем не менее, укоренена в глубинах реальности как абсолютного бытия.

Хотя Франк писал о прекрасном, преследуя цель более полного и образного изложения своего онтологического учения, объективно он внес существенный вклад в становление предпосылок философского учения о ценностях.

---

1. Франк, С.Л. Реальность и человек / сост. П.В. Алексеев; прим. Р.К. Медведевой. – М.: Республика, 1997. – 479 с.

2. Франк, С.Л. Непостижимое // С.Л. Франк. Сочинения / вступит статья, сост., подготовка текста и прим. Ю.П. Сенокосова. – М.: Правда, 1990. – 607 с.

3. Алексеев, П.В., Панин, А.В. Философия. Учебник. Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: Проспект. – 568 с.

4. Нарский, И.С. Диалектическое противоречие и логика познания. – М., 1969.

### **4.3. Религиозность Пушкина в рецепции С.Л. Франка**

Значение темы религиозности Пушкина выразил сам С.Л. Франк, который увидел его прежде всего в том, что, «это есть в известном смысле проблема русского национального самосознания». «Ибо гений – и в первую очередь гений поэта – есть всегда самое яркое и показательное выражение народной души

в ее субстанциальной первооснове» [1, с. 213]. Соответственно, исследовав характер мироощущения великого русского поэта, мы получаем возможность лучше познать особенности российской культуры, а посредством этого знания постичь специфику того, что называют русским национальным характером.

На вопрос, был ли поэт человеком религиозным, нет однозначного ответа, хотя для Франка ответ на этот вопрос очевиден. «В безмерно богатом и глубоком содержании духовного мира Пушкина, – утверждает он, – религиозное чувство играет первостепенную роль» [там же]. Между тем в отечественной литературе, особенно советского периода, широкое распространение получило представление о его безбожии. Это обстоятельство придает размышлениям Франка о религиозности поэта дополнительный интерес. Необходимо не просто ответить на вопрос, был ли Пушкин религиозным человеком или нет, а уточнить характер его религиозности, уточнить, каковы были характер и степень его религиозности, а также каким образом и в какой мере религиозность поэта оказала влияние на содержание всего его творчества. И, наконец, к тому, что писал о значении указанной темы Франк, можно добавить: говоря о его рецепции религиозности Пушкина, мы получаем возможность углубить и уточнить воззрения самого философа на сущность религиозности как формы сознания.

Прежде всего необходимо отметить, что Франк рассматривает религиозность как сложный многоаспектный феномен; он различает в нем такие аспекты как религиозное сознание, религиозное чувство и религиозное мироощущение. Кроме того, обращаясь к теме религиозности Пушкина, философ выделяет применительно к его творчеству еще два аспекта: 1) религиозную мысль и религиозное содержание духовной жизни и творчества поэта и 2) религиозный дух его поэзии. Не берясь рассматривать религиозность Пушкина во всех ее проявлениях, Франк заявляет, что целью его размышления является только первый аспект. Однако он все-таки касается религиозных мотивов в пушкинской поэзии. Еще одной важной предпосылкой анализа стало глубокое убеждение Франка в искренности творчества поэта, который, по его мнению, не «со-

чинял» на заданную тему, а сделал поэтическое творчество средством выражения и отражения своей внутренней духовной жизни.

Уже у юного поэта Франк насчитывает три тенденции, определяющие его «духовный склад»: во-первых, это склонность к трагическому «жизнеощущению», во-вторых, религиозное восприятие красоты и художественного творчества и, в-третьих, «стремление к тайной, скрытой от людей духовной мудрости» [1, с. 215]. Выделение Франком названных тенденций свидетельствует о довольно широком толковании им самого понятия «религиозность»: это не только вера в существование сверхъестественного начала, ощущение его присутствия, но и обращенность сознания к экзистенциальным вопросам.

Так, признавая, что в детстве и ранней юности Александр Пушкин пребывал в среде, проникнутой настроением «просветительского эпикуреизма в духе французской литературы XVIII века», Франк настаивает, что этот дух, тем не менее, не оказал сколько-нибудь серьезного и глубокого влияния на мировоззрение юного поэта. Тогда как религиозное настроение проявляется у него достаточно отчетливо, прежде всего, в трагическом мироощущении. В качестве доказательства философ приводит многочисленные примеры из ранних стихов поэта: «дышать уныньем – мой удел», «моя стезя печальна и темна», «вся жизнь моя – печальный мрак ненастья», «душа полна невольной грустной думой», «и ты со мной, о лира, приуныла, наперсница души моей больной, твоей струны печален звон глухой, и лишь тоски ты голос не забыла», «с минут бесчувственных рожденья до нежных юношества лет я все не знаю наслажденья, и счастья в томном сердце нет». На взгляд Франка, эти высказывания нельзя расценивать просто как «литературный прием и отражение моды», поскольку такие настроения «сопровождают всю жизнь Пушкина и выражены в самых глубоких и оригинальных уверениях его зрелой лирики» [1, с. 217]. Такая оценка настроения лицейских стихов Пушкина, очевидно, обусловлена тем, что сам философ считает, что настроения тоски и трагизма – это «необходимое преддверие к религиозному пробуждению души» [там же]. Здесь со всей очевидностью обнаруживается специфичность понимания религиозности самим Фран-

ком, еще в 1910 г. в статье «Памяти Льва Толстого» высказавшем мысль, что суть религиозного сознания состоит в экзистенциальном характере его содержания. «Человек, никогда не задумывающийся над фактом смерти, – заявил он тогда, – будет всегда чужд религии, и, наоборот, человек, всецело одержимый мыслью о смерти, всегда испытывает религиозные чувства, каково бы ни было его сознательное мировоззрение» [2, с. 450]. Видимо, поэтому религиозное восприятие поэзии и поэтического вдохновения юного Пушкина Франк называет «первым религиозным откровением, данным ему от самого рождения» [1, с. 217].

Справедливость, однако, требует признать, что лицеист Пушкин был подвержен религиозным сомнениям. Об этом свидетельствует стихотворение «Безверие», написанное им для выпускного лицейского экзамена в 1817 г. и описывающее «трагическую безнадежность сердца, неспособного к религиозной вере». Однако, анализируя его, Франк обращает внимание на фразу, которая, по его мнению, «бросает свет на духовное состояние» юного поэта: «ум ищет Божества, а сердце не находит». При этом определяющим в этом высказывании он считает сам факт поисков Божества, а не их безуспешность. В пользу утверждения Франка говорит то обстоятельство, что это стихотворение позднее показалось автору художественно слабым сочинением и было исключено им из позднейших изданий.

Традиционно свидетельством безбожия Пушкина называют также пресловутое «буйство» его творчества в молодые годы, включая самую буйную эпоху его жизни в Кишиневе. Однако Франк усматривает в стихах этого периода, с одной стороны, маску, «личину», ссылаясь на замечание Пушкина о «притворной личине порочности» Байрона, которое философ считает автобиографическим, а с другой, – протестом против духовного лицемерия, выразившегося в тот период в виде моды на мистицизм. Он солидаризируется с оценкой поэтического «буйства» Пушкина Бартневым, одним из первых биографов поэта [3]. Согласно этой оценке, Пушкин не только не заботился о том, чтобы устранить противоречие между низшим и высшим началами своей души, но, «напротив, прикидывался буйном, развратником, каким-то яростным вольнодумцем. Это

состояние можно было бы назвать юродством поэта» [4, с. 196]. Более того, в автобиографическом послании к Чаадаеву, относящемся именно к этому периоду, Франк видит свидетельство «почти монашеской отрешенности и тихой умудренности внутренней духовной жизни» [1, с. 214]. Он настаивает, что «...“кошунства” Пушкина вообще не должны идти в счет при определении его подлинного, серьезного образа мыслей и чувств в отношении религии» [1, с. 215]. При этом наиболее репрезентативными свидетельствами религиозности Пушкина философ считает автобиографический материал и все серьезные произведения его поэзии. «Нам представляется, – пишет он, – очевидным парадоксальный факт: Пушкин преодолел свое безверие (которое было в эти годы скорее настроением, чем убеждением) на чисто *интеллектуальном* пути: он усмотрел глупость, умственную поверхность обычного «просветительского» отрицания» [1, с. 219].

В связи с этим отдельного рассмотрения Франком удостоивается известное письмо Пушкина из Одессы (1824), которое также традиционно принято рассматривать как свидетельство его безверия и даже атеизма. Однако философ приписывает ему прямо противоположный смысл; он подчеркивает два момента в пушкинском письме: во-первых, «умный афей» (т.е. атеист), встреченный поэтом на жизненном пути (речь идет о У. Хатчисоне, домашнем враче графа Воронцова) оказался *единственным*, и, во-вторых, по словам самого поэта, его «система не столь утешительная, как обыкновенно думают, но, к несчастью, более всего правдоподобная» [5, с. 70]. Франк обращает внимание, что У. Хатчисон был, по свидетельству самого поэта, *первый умный атеист*, которого он встретил в своей жизни. Кроме того, письмо свидетельствует, что мироощущение Пушкина радикальным образом изменилось по сравнению с лицейским периодом: тогда он писал, что «ум ищет Божества, а сердце не находит», теперь, судя по всему, сердцем поэт ищет Бога, а атеистическое учение представляется уму, *к несчастью*, правдоподобным.

Здесь уместно вспомнить о введенном Франком понятии «скорбного неверия», характеризующем такое состояние души, когда она ориентирована на высшие – духовные – ценности, а вера в их онтологическую укорененность от-

сутствует. Соответственно вместе с ней отсутствует и надежда на торжество в мире добра и света. При этом философ доказывал, что скорбное неверие ближе к вере, нежели к безбожию [6].

С конца 20-х гг. и до конца жизни поэта в нем, по мнению Франка, идет непрерывный процесс созревания и углубления духовной мудрости. И главным проявлением этого процесса является «нарастание глубокого религиозного сознания», о чем «одинаково свидетельствуют и поэтические его творения, и прозаические работы, и автобиографические записи». Франк решительно заявляет, что «поистине, нужна исключительная слепота или тенденциозность многих современных пушкиноведов, чтобы отрицать этот совершенно бесспорный факт» [1, с. 220]. В доказательство Франк приводит длинный перечень поэтических сочинений Пушкина, в том числе такие стихи, как «Ангел» («В дверях эдема...»), «Монастырь на Казбеке», «Стансы митр. Филарету», «Напрасно я бегу к сионским высотам», «Когда великое свершилось торжество» и др. Вершиной религиозной поэзии Пушкина стало стихотворение «Отцы-пустынники», которое является переложением молитвы Ефрема Сирина.

Надо отметить, что в признании религиозности Пушкина Франк не был одинок, но расходился с некоторыми из них в понимании характера и содержания этой религиозности. Так, он, с одной стороны, солидаризируется с К. Леонтьевым, который упрекал Достоевского в том, что тот в своей известной речи превратил «чувственного, языческого, героического» Пушкина в смиренного христианина, а с другой, – критикует за односторонность характеристику, данную Пушкину самим Леонтьевым. А позицию Гершензона, изложенную им в статье «Мудрость Пушкина», называет «образцом невыносимой искусственности» [см.: 1, с. 221].

Сам Франк считает, что к концу жизни поэта у него сформировалось глубоко христиански-религиозное настроение, о чем свидетельствуют как прозаические, так и поэтические сочинения Пушкина. Он цитирует строки из отзыва поэта о книге Сильвио Пеллики (1836), которые, действительно, не оставляют сомнений в христианском характере пушкинской религиозности: «Есть книга, коей каждое слово истолковано, объяснено, проповедано во всех концах земли,

применено ко всевозможным обстоятельствам жизни и происшествиям мира; из коей нельзя повторить ни единого выражения, которого не знали бы все наизусть, которое не было бы уже пословицей народов, она не заключает уже для нас ничего неизвестного; книга сия называется Евангелием – и такова ее вечная прелесть, что если мы, пресыщенные миром или удрученные унынием, случайно откроем ее, то уже не в силах противиться ее сладостному увлечению и погружаемся духом в ее божественное красноречие» [7]. Очевидно, что Франк целиком разделяет это мнение Пушкина об Евангелии, что достаточно убедительно говорит о собственной религиозности философа. Можно предположить, что он переносит на Пушкина свое собственное религиозное мироощущение, что оказывается для него достаточным основанием, чтобы утверждать христианский характер пушкинского мировосприятия.

Сложнее обстоит дело с религиозными мотивами пушкинской поэзии. В поэтическом наследии великого поэта редко встречается прямое обращение к христианскому вероучению. «Религиозность поэтического жизнеощущения, – пишет по этому поводу философ, – конечно, никогда не может вписаться в рамки определенного догматического содержания – в особенности же в отношении Пушкина, который всегда и во всем многосторонен. Всякая попытка приписать Пушкину-поэту однозначно определенное религиозное или философское мирозерцание заранее обречена на неудачу, будучи по существу неадекватной своему предмету» [1, с. 221]. Тем не менее, считает Франк, религиозность Пушкина, несмотря на вышеуказанные обстоятельства, «можно довольно точно зафиксировать» [1, с. 221]. И сделать это можно не иначе, как изучив мотивы его религиозности.

Первым и основным мотивом пушкинского поэтического творчества Франк считает «религиозное восприятие самой поэзии и сущности поэтического вдохновения». «Для Пушкина, – пишет он, – поэтическое вдохновение было... подлинным религиозным откровением: вдохновение определено тем, что “божественный глагол” касается “слуха чуткого” поэта. Именно поэтому “служенье муз не терпит суеты: прекрасное должно быть величаво”. Только из это-

го сознания абсолютного религиозного смысла поэзии (поэта как “служителя алтаря”) может быть удовлетворительно понят и объяснен общеизвестный страстный и постоянный протест Пушкина против тенденции утилитарно-морального использования поэзии». Поскольку для него поэзия сама уже есть “молитва” (“мы рождены... для звуков сладких и молитв”), постольку ее «самодовлеющее верховное, неприкосновенное ни для каких земных нужд» значение представляется самоочевидным. «Поэт, – пишет Франк, подчеркивая священный характер поэтического творчества в глазах Пушкина, – подобно пророку, знает лишь одну цель: исполнившись волей Божией, “глаголом жечь сердца людей”» [1, с. 222].

Второй мотив Франк связывает с первым – это религиозное восприятие красоты. Прежде всего красоты в природе. Религиозно ощущается Пушкиным, как «светил небесных дивный хор», «шум морской» – этот «немолчный шепот Нереид», «хвалебный гимн отцу миров», так и разрушительная стихия наводнения, которая есть для него «божия стихия». Все страшное в природе, «что гибелью грозит» – и мрачная бездна, и разъяренный океан, и аравийский ураган, и чума – рождает у него чувство мистического, «неизъяснимого» наслаждения, которое он ощущает как возможный залог бессмертия («бессмертья, может быть, залог»). Однако Франк предупреждает, что ощущение Пушкиным божественности природы не означает пантеистического характера его религиозного мировоззрения. Напротив, поэт неоднократно подчеркивает, что красота природы «равнодушна», «бесчувственна» к тоске человеческого сердца. Так, в «Медном всаднике» это – равнодушие природы, которое «багрянницей утренней зари» уже прикрывает зло вчерашнего наводнения. Красота и величие природы есть след и выражение божественного начала, но сердце человека не может ею удовлетвориться. Оно стремится к иной, более человеческой красоте. И поэтому, хотя «прекрасно море в бурной мгле и небо в блесках без лазури», но «дева на скале прекрасней волн, небес и бури» [см.: 1, с. 222].

Еще один «эстетический источник религиозного жизнеощущения» Франк усматривает в эротизме, понимаемом как чувство божественной любви и женской красоты. И здесь философ вновь подчеркивает: надо научиться не прини-

мать слова Пушкина за условно-банальный стиль эротической лирики, который он сам высмеивал, – а брать их всерьез. Когда он видит в женщине «гения чистой красоты», то вместе с «вдохновением, жизнью, слезами и любовью» для его «упоенного» сердца просыпается и «Божество». Для Франка очевиден глубокий религиозный смысл, который содержится в гимне совершенной женской красоте: «Все в ней гармония, все диво, все выше мира и страстей». «Чистота этого религиозно-эстетического чувства, – пишет он, – совершенно сознательно подчеркивается поэтом: “куда бы ты не поспешал, хоть на любовное свиданье..., но, встретясь с ней, смущенный, ты остановишься невольно, благоговей богомольно перед святыней красоты”» [1, с.222-223].

Анализируя «эстетический источник религиозного жизнеощущения», Франк обращает внимание, что «в области эротической эстетики Пушкин не остается замкнутым в пределах земной действительности, а, напротив, именно на этом пути, говоря словами Достоевского, “соприкасается мирам иным”». Действительно, есть целый ряд стихотворений, в которых мысль о любимой женщине связывается поэтом с мыслью о загробной жизни. Таково, например, «заклинание» к «возлюбленной тени» явиться вновь, чтобы снова выслушать признание в любви. Но свое завершение эта эротическая религиозность находит в известной песне о «бедном рыцаре», посвятившем свое сердце пресвятой Деве. А настроение, нашедшее выражение в этом произведении, Франк находит духовно родственным основной религиозной интуиции Софии у Вл. Соловьева [см.: 1, с. 223].

В этом мотиве расхождение между традиционно-догматическим пониманием содержания религиозного чувства в христианстве и тем пониманием, которое предлагает Франк, наиболее существенно. Если преклонение перед красотой «мира Божьего» вписывается в христианско-догматическое мировосприятие, то красота женщины, которая неизбежно имеет чувственный оттенок, несовместима с его аскетическим характером. Для Франка же эротическая красота как частный случай красоты вообще, которая онтологически выходит за рамки природного бытия и поэтому вполне совместима с религиозным сознанием [8].

Третий мотив Франк связывает с культом «домашнего очага», который находит свое символическое выражение в античном понятии «пенатов». Впервые «пенаты» упоминаются молодым Пушкиным в значении хранителей «сени уединения» и незримых слушателей стихов поэта в стихотворении «Разлука» (Кюхельбекеру, 1817). Достаточно отчетливо этот мотив выражен в юношеском стихотворении «Домовому» (1819):

«Поместья мирного незримый покровитель,  
Тебя молю, мой добрый домовой,  
Храни селенье, лес и дикий садик мой  
И скромную семью моей обитель!».

Франк обращает внимание, что для поэта домашний очаг и поэзия одинаково священны, что позволяет ему молить домового любить «зеленый скат холмов», луга, «прохладу лип и кленов шумный кров», мотивируя это тем, что «они знакомы вдохновенью» [1, с. 223-224].

В личной жизни Пушкина воплощением «алтаря пенатов», по мнению Франка, были два места – Михайловское и Царское Село (ср. «Вновь я посетил...» и «Воспоминания о Царском Селе»). В последнем стихотворении он подчеркивает присутствие, наряду с античным мотивом пенатов, евангельского мотива «блудного сына»: поэт, возвратившись после скитаний – внешних и внутренних – к родному месту, в котором впервые зародилась его духовная жизнь, ощущает себя блудным сыном, возвращающимся в отчий дом:

«Так отрок Библии, безумный расточитель,  
До капли истощив раскаянья фиал,  
Увидев, наконец, родимую обитель,  
Главой поник и зарыдал».

«Родная обитель» выступает синонимом родины, отечества: «нам целый мир – пустыня, отечество нам – Царское Село». «Эта внутренняя связь, – утверждает Франк, – между “родной обителью” и “родиной” – основанная на едином чувстве укорененности личной духовной жизни в почве, из которой она произросла, ее связь с ближайшей родственной средой, которой она питается, –

выражена у Пушкина в отрывке «Два чувства» [1, с. 224]. Уподобляя его «целой религиозной философии», он цитирует это стихотворение целиком:

«Два чувства дивно близки нам –  
В них обретает сердце пищу:  
Любовь к родному пепелищу,  
Любовь к отеческим гробам.  
На них основано от века  
По воле Бога самого  
Самостоянье человека, залог величия его...  
Животворящая святыня!  
Земля была без них мертва,  
Без них наш тесный мир – пустыня,  
Душа – алтарь без божества».

Франк особо отмечает «философскую точность» и строгость, с которой здесь «изображена связь духовного индивидуализма с духовной соборностью», что близко мировоззрению самого философа. «Любовь к родному пепелищу» органически связана с любовью к родному прошлому, к «отеческим гробам», и их единство есть фундамент и живой источник питания для личной независимости человека, для его «самостояния», как единственного «залога его величия. «Единство этого индивидуально-соборного существа духовной жизни пронизано религиозным началом: связь соборного начала с индивидуальной, личной духовной жизнью основана “по воле Бога самого” и есть для души “животворящая святыня”»[1, с. 225].

Еще один мотив религиозности Пушкина – это связь *нравственного* сознания и нравственного очищения души с сознанием религиозным, ведущая к духовному преображению личности. В результате духовного преобразования Пушкин приходит к аскетизму, но это очень своеобразный аскетизм: поэт хочет «жить, чтоб *мыслить* и *страдать*», стремится, чтобы его душа была «чиста, печальна и покойна». Этот аскетизм, отмечает Франк, «не содержит в себе ничего мрачного и ожесточенного: он означает, напротив, *просветление* души,

победу над мятежными страстями высших духовных сил благоговения, любви и благоговения к людям и миру» [1, с. 226].

Еще один вопрос, на котором Франк останавливается, анализируя религиозность Пушкина, это вопрос об отношении поэта к разделению церквей. Прежде всего он обращает внимание на существенное расхождение позиций поэта и славянофилов. Суть этого расхождения состояла в том, что Хомяков, «главный богословский представитель» славянофильства, отстаивал точку зрения, согласно которой восточная, православная церковь после разделения церквей осталась единственным адекватным представителем подлинного христианства, тогда как католицизм и протестантизм нарушили основную заповедь христианской любви. Отсюда непримиримое отношение к этим конфессиям. Тогда как позицию Пушкина Франк расценивает как своего рода экуменизм. Его (Пушкина) мысль, пишет Франк, «легко угадать, хотя она выражена лишь в кратких словах его писем». В качестве доказательства он цитирует письмо Пушкина к Чаадаеву, написанное в 1831 г.: «Вы усматриваете христианское единство в католицизме, т.е. в папе. Не заключено ли оно в идее Христа, которая содержится и в протестантизме? Первая идея была монархической, она становится теперь республиканской. Я плохо выражаюсь, но Вы меня поймете» [9, с. 285].

Не ограничиваясь письмом к Чаадаеву, Франк обращается к письму Пушкина, адресованному Вяземскому: «Не понимаю, за что Чаадаев с братией нападает на реформацию, т.е. на факт христианского духа. Что христианство в нем потеряло в своем единстве, оно приобрело в своей общедоступности» [там же]. Из этих достаточно кратких высказываний поэта Франк делает вывод, что Пушкин «считает нормальным постепенное развитие форм верований в христианской церкви и видит, что развитие совершалось на западе» [9, с. 285]. Отношение поэта к православию Франк выявляет на основе анализа его сочинений, прежде всего «Бориса Годунова», где он усматривает «и глубокую сердечную симпатию к традиционному типу православного благочестия, и гениальную способность понять и художественно воспроизвести его». Франк считает, что

Пушкин «отчетливо сознавал все значение православия для русского национального духа и для русской культуры» [там же]. И вновь философ демонстрирует глубокое знание наследия великого русского поэта, в котором он видит еще и выдающегося мыслителя. Он цитирует «Исторические замечания», написанные молодым поэтом еще в 1822 г.: «Греческое исповедание, отдельное от всех прочих, дает нам особый национальный характер... Мы обязаны монахам нашей историей, следственно, и просвещением». И спустя годы (в 1836 г.) в уже цитированном письме к Чаадаеву решительно берет под защиту русское духовенство: «Русское духовенство до Феофана было достойно уважения: оно никогда не оскверняло себя мерзостями папства и, конечно, не вызвало бы реформации в минуту, когда человечество нуждалось больше всего в единстве» [9, с.285]. При этом он далек от апологетического прославления современного ему духовенства и признает, что оно «отстало» и видит причину этой «отсталости» в обособленности от «культурного слоя русского общества» [там же]. Таким образом, Франк доказывает, что Пушкин не только рассматривал православие как творческую силу в истории отечественной культуры, но и ощущал свою близость к «православному благочестию».

В целом Франк совершенно прав, когда рассматривает мировоззрение поэта не как нечто статичное и неизменное. Напротив, философ прослеживает его духовный путь от религиозных сомнений и поисков Бога к самобытной религиозности, включающей в себя элементы языческого – чувственного и героического – мироощущения, и делает вывод, что к концу жизни Пушкин достигает мотивов смирения и любви – основных мотивов христианской веры. Обнаруживая приверженность православию, он признает историческую ограниченность Православной церкви, отказывается отгораживаться от католицизма и протестантизма каменной стеной; напротив, он видит в них потенциальный источник развития христианства. Тщательный анализ и глубокое психологическое проникновение Франка в духовный мир поэта позволило ему заявить, что Пушкин «обнаруживается нам как один из глубочайших гениев русского христианского духа» [1, с. 226]. В этом многогранном, не вмещающемся в догматиче-

ские рамки и все же в целом религиозном сознании выражается своеобразный *религиозный гуманизм* Пушкина [1, с. 225]. И с этим нельзя не согласиться.

---

1. Франк, С.Л. Религиозность Пушкина // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – 738 с.

2. Франк, С.Л. Памяти Льва Толстого // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – 738 с.

3. Бартнев Петр Иванович (1829-1912) – историк, археограф, библиограф, один из основателей изучения биографии А.С. Пушкина.

4. Бартнев, П.И. О Пушкине. – М., 1992.

5. Полицейская выписка из письма А.С. Пушкина предположительно к В.К. Кюхельбекеру // А.С. Пушкин. Полн. собр. соч., 1977. – Т. 10.

6. Подробнее о «скорбном неверии» см. статью И.Ю. Куляскиной «Франк о вере и неверии» // Вестник АмГУ. – 2017. – Вып. 76. – С. 26-31.

7. Цит. по: 1. Франк, С.Л. Религиозность Пушкина, с. 221. Это отрывок из отзыва на второй перевод книги итальянского писателя Сильвио Пеллико (1789-1854) «Об обязанностях человека» // А.С. Пушкин. Полн. собр. соч., 1977. – Т. 7. – С. 322. Цитируется с разночтениями.

/. Подробнее о понимании Франком природы красоты и ее значении для человеческого существования см. статью И.Ю. Куляскиной «Атрибуты, онтологический статус экзистенциальный модус прекрасного в философии С.Л. Франка» // Вестник АмГУ. – 2018. – Вып. 82. – С. 3-9.

9. Франк, С.Л. Пушкин об отношениях между Россией и Европой // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – С. 277-288.

### *Религиозность С.Л. Франка (вместо заключения)*

С.Л. Франк много писал о религии как культурном феномене вообще, о христианстве и христианской догматике, о различных аспектах религиозного сознания. Однако что можно сказать о религиозности его самого? Тот факт, что он сделал религию и религиозное сознание предметом своего философского интереса, еще не означает, что сам он был религиозным человеком. Это только еще предстоит выяснить.

Но чтобы говорить о религиозности кого бы то ни было, необходимо предварительно очертить предметные рамки самого понятия «религиозность». В современной литературе можно наблюдать достаточно большое разнообразие подходов к его определению. Ограничимся двумя примерами: это определения, даваемые Н.В. Шелковой и В.А. Бачининым.

Н.В. Шелковая предлагает понимать под религиозностью интериоризацию религии. В этом качестве она, по мнению исследователя, может быть представлена на трех уровнях. На первом – поверхностном уровне – религиозность выступает в виде принадлежности к той или иной Церкви. Второй, более глубокий уровень предполагает наличие веры в Бога, потусторонний мир, убежденность в их существовании и возможности контакта, связи с ними; эта форма религиозности, как считает Шелковая, возможна и вне конфессиональной принадлежности. И, наконец, третий уровень исследователь характеризует как «глубинный – духовный (мистический, трансперсональный) опыт, в котором осуществляется контакт с потусторонней (иной) реальностью в различных формах как под влиянием того или иного религиозного вероучения, так и вне его» [1, с. 26-27].

Иными словами, религиозность, с точки зрения Шелковой, – «это, прежде всего, особое психологическое состояние человека», а «характер этого состояния зависит от уровня духовности человека, преобладания в нем личностного либо стадного начала, характера его психики, типа личности, религиозной атмосферы общества, уровня культуры общества и человека, типа его ментальности» [1, с. 27].

Если подход Шелковой можно назвать психологическим, то подход Бачинина следует обозначить как экзистенциально-аксиологический. Он опреде-

ляет религиозность как «потребность человеческого духа в том, чтобы время от времени возноситься над житейской суетой, повседневностью, обыденной средой, где все относительно, и устремляться к абсолютным ценностям, нормам и смыслам» [2, с. 196].

Однако, ни тот, ни другой вариант определения религиозности не выглядит удовлетворительным. Предложение Шелковой рассматривать религиозность как интериоризацию религии уже само по себе вызывает возражение: рождение религиозной веры далеко не всегда осуществляется путем интериоризации индивидом норм и ценностей религиозного сообщества, с которым он себя отождествляет. Не реже, а может быть и чаще источником веры становится собственный религиозный опыт. По-видимому, не имея собственного религиозного опыта, исследователь подменяет всю совокупность различных механизмов формирования религиозной веры исключительно интериоризацией, что представляется неправомерным. Описание уровней интериоризации религии также выглядит некорректным: здесь исследователь несколько погрешила против требований логики: она выделяет уровни интериоризации религии, используя *разные основания*. Первый уровень характеризуется на основании, относящемся к области практики (принадлежность к Церкви), который имеет социальную природу. Второй и третий признаки характеризуют состояние сознания, т.е. имеют духовную природу. Тем самым происходит неоправданное смешение социальных и духовных феноменов.

Определение, предложенное Бачининым, также не свободно от серьезного недостатка: он фактически отождествляет религиозность и духовность, точнее, растворяет первую во второй. Кроме того, религиозное сознание связано с высшими ценностями только в этических религиях (буддизм, иудаизм, христианство, ислам) и не распространяется на религии магические (язычество), которые ориентированы на натуралистические ценности.

Представляется правомерным давать определение понятию «религиозность» посредством выявления соотношения понятий религиозности и религиозной веры. Если вера – это понятие, используемое для обозначения определенного состояния сознания, т.е. феномена, имеющего идеальную (духовную)

природу, то под религиозностью следует понимать проявление этого духовного феномена вовне, в сфере социальности. При этом важно учитывать, что верующий человек может не демонстрировать свою веру окружающим; в то же время человек, посещающий храм, соблюдающий пост и даже причащающийся, может не иметь веры, а выполнять все эти действия в силу привычки, привитой в детстве, или соблюдая принятые в его окружении нормы поведения.

Сам С.Л. Франк в зрелом возрасте определял религиозность как «отношение человеческой души к Богу» [3, с. 90]. Очевидно, что такое определение может быть дано исключительно с позиций религиозного миропонимания.

Однако это понимание религиозности сложилось у него не сразу. В одной из первых своих статей начинающий философ связывает религиозность с распространением религиозной веры за пределы личной жизни. Иначе говоря, религиозная вера – это глубоко личностный феномен, который характеризует исключительно сознание человека, его мировоззрение, тогда как религиозность проявляется еще и в характере и способе его взаимоотношений с внешним миром. При этом религиозное сознание (вера) оказывается фактором, детерминирующим поведение. Как писал Франк, истинная религиозность, «объемля весь круг человеческой жизни, включает и решение проблемы общественности; но она подчиняет эту проблему проблеме личности и никогда не забывает о внутренних, личных корнях общественности. Напротив, где общественности придается самодовлеющее, исчерпывающее и верховное значение, там мы всегда имеем дело с духом позитивизма...» [4, с. 444]. Представляется правомерным предположить, что под духом позитивизма философ в данном случае понимает сциентизм. Можно сказать, что религиозность для него в период написания этих строк – это, во-первых, проявление религиозного сознания в социальной сфере жизни человека и, во-вторых, подчинение этой социальной жизни задачам формирования самой человеческой личности. Иными словами, он трактует религиозность как внешнее проявление религиозного сознания.

Одновременно у Франка постепенно складывается взгляд на религиозность как на проявление ценностного отношения к миру. Эта мысль получит свое развитие в более поздний период. Пока же в статье «Этика нигилизма»,

вошедшей в состав сборника «Вехи» (1909), он утверждает: «Религиозность несовместима с признанием абсолютного значения за земными, человеческими интересами, с нигилистическим и утилитаристическим поклонением внешним жизненным благам» [5, с. 84]. Последовательно проводя идею ценностной природы религиозного сознания, Франк противопоставляет религиозности ценностный нигилизм, заявляя, что нигилизм – это «отрицание или непризнание абсолютных (объективных) ценностей» [5, с. 85].

Можно предположить, что уточнение и углубление определения религиозности у философа совершается по мере обогащения его собственного религиозного опыта. Окончательное формулирование понятия «религиозность» сделано Франком в книге «С нами Бог», написанной в период, когда он находился на территории оккупированной нацистской Германией Франции. Можно предположить, что именно в этот период его религиозное мироощущение было наиболее интенсивным. Однако самое развернутое описание религиозности содержится в статье «Религиозность Пушкина», где он, прежде чем приступить к анализу мировоззрения поэта, подробно объясняет, в чем сам видит проявления религиозности [6]. Представляется правомерным исследовать религиозность самого философа, исходя из понимания религиозности, представленного в этой статье. Чтобы судить о религиозности Франка в ее эволюционном развитии, необходимо обратиться не только к записям, имеющим личный характер (письма и дневниковые записи), но и к его философским сочинениям. И, хотя записи личного характера, имеющие исповедальный характер, были сделаны в последние годы жизни философа, начать следует все-таки именно с них.

Наиболее подробно об истоках своей религиозности Франк написал в статье «Предсмертное. Воспоминания и мысли» [7, с. 39-58]. По свидетельству философа, его первые религиозные впечатления были связаны с иудаизмом, к которому его еще ребенком приобщал дед по матери. Сам Франк писал об этом так: «Мой дедушка был первым моим воспитателем. Он заставил меня научиться древнееврейскому языку (который я теперь забыл) и читать на нем Библию. Он водил меня в синагогу (по большим еврейским праздникам – субботние дни, как и все сложные мелочи обрядового устава, он не соблюдал), где я получил

первые, запавшие на всю жизнь религиозные впечатления (рядом с этим шли, через няnek и окружающую русскую среду, и религиозные впечатления русско-го православия)» [7, с. 44]. То обстоятельство, что дед философа, владея древнееврейским языком и будучи знатоком Библии, не слишком скрупулезно соблюдал обрядность, наложило отпечаток на характер религиозности Франка: вероятно, именно религиозность деда, которую он наблюдал в детстве, стала примером для него в зрелом возрасте. Можно утверждать, что она представляет собой религиозность того типа, когда глубокое религиозное сознание слабо проявляется вовне, в частности в области соблюдения обрядности. Как бы то ни было, именно эти впечатления легли в основание религиозного чувства, которое определило всю жизнь Франка. Исключением, по его словам, стал период «неверующей юности», примерно от 16 до 30 лет.

С другой стороны, его религиозное мироощущение формировалось под влиянием сразу двух религий – иудаизма и православия. Впоследствии Франк признавал, что свое христианство он «всегда сознавал, как наслоение на ветхозаветной основе, как естественное развитие религиозной жизни своего детства» [7, с. 44].

Можно предположить, что это обстоятельство явилось одним из источников религиозного универсализма Франка, который, приняв православие, не замкнулся в его узких конфессиональных рамках, а всегда тяготел к экуменическому течению в христианстве, неоднократно повторяя в своих сочинениях фразу из Евангелия: «В доме Отца моего обителей много».

Отчим (Василий Иванович Зак) познакомил его с идеями русского народнического социализма и политического радикализма. Особого влияния, однако, эти идеи на него не оказали. Другое дело марксизм, с которым Франк познакомился осенью 1892 г. благодаря занятиям гимназического кружка, а, познакомившись, увлекся его претензией на научное объяснение явлений социальной сферы. «Марксизм, – писал он об этом позднее, – увлек меня своей наукообразной формой... Меня привлекала мысль, что жизнь человеческого общества можно познавать в его закономерности, изучая его, как естествознание изучает природу» [7, с. 45]. Однако, продолжал он, «собственно революционную и эти-

ческую тенденцию марксизма я хотя и принимал как что-то верное и необходимое, но душа моя к ней не лежала» [7, с. 45].

Связь с революционной средой и революционной деятельностью сохранялась до второго года учебы в Московском университете, когда в сознании Франка наметился духовный перелом: пришло осознание того, что революционное умонастроение и революционная деятельность ему чужды. Влечет же его «страстная жажда чистого, бескорыстного теоретического познания». «С того момента, с 1896 г., – писал он в преклонном возрасте, подводя итоги прожитому, – я иду вот уже 40 лет, хотя и с уклонениями и шатаниями, по пути, мне предугазанному самим Богом – по пути мысли» [7, с. 46].

Начало духовной жизни как предпосылки будущей религиозности философа относится к периоду 1901-1902 гг. Событием, пробудившем в нем тягу к духовной деятельности, стало знакомство с сочинениями Фр. Ницше («Так говорил Заратустра»). «Я был потрясен, – вспоминал Франк, – не учением Ницше... а атмосферой глубины духовной жизни, духовного борения, которой веяло из этой книги. С этого момента я почувствовал реальность духа, реальность глубины в моей собственной душе...» [7, с. 54]. Первым следствием знакомства с учением немецкого философа стала статья «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”», которая была опубликована в сборнике «Проблемы идеализма» (1902). Эта публикация явилась одним из проявлений более общего движения общественной мысли в России «от марксизма к идеализму», наметившегося в первые годы двадцатого столетия. Похожая эволюция мировоззрения, хотя со своими специфическими особенностями, происходила у П.Б. Струве, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.И. Новгородцева.

Однако философское оформление этого переворота осуществилось много позднее, когда Франк, по его свидетельству, «обдумывал и потом писал главную работу моей жизни “Предмет знания”, а последнее, конкретное религиозное или религиозно-философское оформление – еще позже» [7, с. 54].

За 9 месяцев до смерти (12 марта 1950 г.), подводя итоги своей духовной биографии, Франк написал в своей записной книжке: «Бог есть для меня лично-подобное, схожее со мной существо и начало – глубочайшая, вечная, совер-

шенная сущность личности – и, вместе с тем, глубочайшая первооснова всяческого бытия. И религиозная вера для меня – доверие к бытию» [см.: 8, с. 4].

Этим собственные признания философа о его религиозности ограничиваются. Но они скорее характеризуют его веру, т.е. его внутренний мир. Для характеристики религиозности философа нужны еще и свидетельства другого – социального – порядка. В силу того, что социальная активность Франка философа наиболее адекватно представлена в его публикациях, главным свидетельством его религиозности следует считать содержание его работ, где зафиксированы размышления и прозрения о Боге, вере, религии, христианской догматике и религиозной сущности христианства, проявления христианского мировидения при решении социально-культурных вопросов.

Переломным для формирования религиозности Франка стал 1909 г. Он пишет ряд статей, где затрагивает вопросы сущности и природы религии. И то, как, каким образом он ставит и решает эти вопросы, свидетельствует об усилении его религиозного мироощущения. Прежде всего это статьи «Этика нигилизма», «Культура и религия (По поводу статьи о «Вехах» С.В. Лурье)», «О так называемом “Новом религиозном сознании”» и др.

Так, в журнальной полемике он отвечает С.В. Лурье, выступившему с критикой сборника «Вехи» [9]. Исходя из того, что религиозное умонастроение «есть сознание абсолютной основы бытия, или вера в то, что конечные цели и высшие ценности человеческой жизни имеют сверхчеловеческое и универсально-космическое значение, т.е. вытекают из природы абсолютного», философ делает вывод, что «вера в своем существе не подлежит никакому обоснованию, ибо есть первичный факт внутреннего опыта» [7, с. 567]. Это высказывание представляет интерес для выявления содержания сознания самого Франка. Оно свидетельствует, что, во-первых, религиозное сознание он связывает не с верой в сверхъестественное, а с верой в реальность *абсолютной* основы бытия и, во-вторых, признает приоритет веры как «первичного факта внутреннего опыта».

Вполне закономерно, что признавая приоритет веры, произрастающей на почве личного внутреннего опыта, он критически высказывается о религиозной

догматике. «Чем острее и увереннее религиозное *чувство*, – пишет он в 1909 г., – тем более очевидной становится несостоятельность догматических религиозных *понятий* и учений, и тем основательнее изгоняется вера в непогрешимость каких-либо *эмпирических инстанций* (выделено мной – *И.К.*) религиозной жизни» [9, с. 567-568]. Одновременно и саму религию Франк в этот период склонен рассматривать как настроение, поскольку она «дает абсолютную основу для наших идеальных оценок (вернее, есть сама не что иное, как осознанная до конца вера в идеальные ценности), согревает и освещает высшим смыслом всю нашу жизнь» [9, с. 567-568].

В том же 1909 г. Франк пишет статью «О так называемом “Новом религиозном сознании”», посвященную анализу позиции Д. Мережковского. В этот период он разделяет мнение Мережковского, что «историческое христианство не вмещает в себя всей полноты религиозной истины: будучи противоположным язычеству и ветхозаветной религии, оно утверждает односторонний аскетизм, бегство от земли на небо, вражду к культурному прогрессу». Однако Франк высказывает критическое отношение к выводу о необходимости «третьего откровения», «религии Св. Духа», которая, по мысли Мережковского, «должна сочетать земное с небесным, освятить доселе антирелигиозное или внерелигиозное культурное творчество, примирить религию с мирской жизнью и тем завершить “богочеловеческий процесс”» [10, с. 544].

Суть возражения Франка против позиции Мережковского заключается в том, что сторонники так называемого «нового религиозного сознания» намерены «низвести религию почти на уровень служебного средства “общественного” прогресса», поскольку у них религиозные оценки до такой степени совпадают с партийно-политическими, что теряют всякое самостоятельное значение. «Религия здесь, – пишет он, – собственно, уже кончается, ибо религия есть только там, где внешним силам и процессам противопоставляется внутренняя духовная жизнь, – где сохранено сознание, что никакие “земные берега” не могут вместить и точно выразить творчество и ценность высших начал, открывающиеся только углубленной в себя человеческой душе» [10, с. 545].

Следующий этап развития религиозности Франка связан с его насильственной высылкой из советской России, когда для него, как и для многих других представителей русской эмиграции, на первый план вышли вопросы экзистенциального характера. Об этом свидетельствуют его работы, написанные на основе речей, произнесенных перед соотечественниками, главным образом перед молодежью. Прежде всего это «Крушение кумиров» и «Смысл жизни», где он настойчиво проводит мысль, что только религиозная вера как обретение Бога может дать ощущение твердой почвы под ногами, когда все прежние идеалы и идеальные цели так называемой прогрессивной общественности утрачены.

Окончательно его религиозность формируется в годы испытаний, связанных с событиями второй мировой войны. Религиозным духом пронизаны его книги «С нами Бог» и «Свет во тьме». Его мучает несовершенство мира и невозможность рационального оправдания Бога за существующее в этом мире зло. Впадая в отчаяние, он покушается на догмат о всемогуществе Божьем. В сочинении, известном под названием «О невозможности философии (письмо к другу)», видимо, не предназначавшемся для публикации, Франк пишет: «...Божье творчество, как всякое иное, носит *драматический* характер. А это и значит, что Бог не всемогущ... и что мир, по меньшей мере, не вполне удался ему» [11, с. 91]. Однако если он не признает догмата о Боге-Творце, то полностью принимает Иисуса Христа, который «открыл (и явил) нам того Бога, который нам нужен...» [11, с.93].

Очевидно, что специфика религиозности Франка обусловлена тем обстоятельством, что он был философом, философом не только по роду своих занятий, но по способу мышления, по всему внутреннему строю. Отсюда не только осторожное отношение к догматике и авторитету, как он выражался, «эмпирических инстанций религиозной жизни», но и признание приоритета личного религиозного опыта, имеющего характер мистического переживания, над мыслительными конструкциями.

Безусловным свидетельством религиозности Франка следует признать осуществленную им проекцию христианского мировидения на подход к реше-

нию вопросов культуры, в частности этики и эстетики, которые присутствуют в его произведениях философско-публицистического характера. Это многочисленные статьи, посвященные творчеству русских писателей, прежде всего А. Пушкина, Ф. Достоевского, Л. Толстого, Н. Гоголя, Ф. Тютчева и др.

И еще одна особенность. Франк почти не упоминает о христианской литургии; он пишет о религии как культурном феномене, о природе и формах религиозного сознания, дает интерпретацию догматических положений христианства, но ничего не пишет об обрядах. И постоянно мучительно ищет ответ на вопрос: как сочетать глубокую и искреннюю веру в Бога с рациональным философским размышлением. Незадолго до смерти он нашел решение: «Надо сочетать совершенную независимость религиозной и философской мысли с детски-смирненным молитвенным соучастием в традиционно-церковной жизни...» [11, с. 94-95]. Не стесняясь называть эту позицию «двойной бухгалтерией», философ оправдывает ее тем, что только она приемлема для «верующих людей мысли». Только так можно сочетать самостоятельность мышления философа и уважение к догматическим положениям религии как результату коллективного религиозного опыта.

- 
1. Шелковая, Н.В. Введение в религиоведение. – Ростов н/Д: Феникс, 2007.
  2. Бачинин, В.А. Религиоведение. Энциклопедический словарь. – СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2005.
  3. Франк, С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.
  4. Франк, С.Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С.440-445.
  5. Франк, С.Л. Этика нигилизма // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 77-110.
  6. См.: Франк, С.Л. Религиозность Пушкина // С.Л. Франк Русское мировоззрение... – С. 213-226.
  7. Франк, С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // С.Л. Франк. Русское мировоззрение... – С. 39-58.
  8. Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / под ред. Протоиерея о. Василия Зеньковского. – Мюнхен, 1950.
  9. Франк, С.Л. Культура и религия (по поводу статьи о «Вехах» С.В. Лурье) // С.Л. Франк. Русское мировоззрение... – С. 554-569.
  10. Франк, С.Л. О так называемом «Новом религиозном сознании» // С.Л. Франк. Русское мировоззрение... – С. 542-547.
  11. Франк, С.Л. О невозможности философии (письмо к другу) // С.Л. Франк. Русское мировоззрение... – С. 88-95.

***Адрес учредителя:***

ФБГОУ ВО «Амурский государственный университет»  
675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21.

***Адрес редакции и издателя:***

675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21.

***Адрес типографии:***

675000, г. Благовещенск, ул. Мухина, 150а

***Куляскина Ирина Юрьевна,***

*профессор кафедры философии и социологии АмГУ,*

*д-р филос. наук, доцент.*

**С.Л. Франк. Между богом философов и живым Богом. Монография**

---

Издательство АмГУ. Подписано к печати 23.12.2019. Дата выхода монографии в свет: 15.01.2020. Редактор – *О.К. Мамонтова*. Компьютерная верстка – *Л.М. Пейзель*. Формат 60 x 84/16. Усл. печ. л. 7,44. Тираж 500. Заказ 132. Бесплатно.

Отпечатано в типографии АмГУ.