

УДК 11/12

И.Ю. Куляскина

**ХРИСТИАНСТВО КАК РЕЛИГИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ
В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ С. Л. ФРАНКА**

Статья посвящена реконструкции и анализу воззрений выдающегося отечественного философа С.Л. Франка на христианство как религию человеческой личности. Чтобы раскрыть сущность «христианского гуманизма», философ осуществляет сравнительный анализ представлений о человеке в христианской, ветхозаветной и античной традициях.

Ключевые слова: христианский гуманизм, богоподобие человека, богосродство человека, С.Л. Франк, Ф.М. Достоевский, духовность, личность.

**CHRISTIANITY AS A RELIGION OF HUMAN PERSONALITY
IN THE PHILOSOPHICAL THOUGHT OF S.L. FRANK**

The article deals with reconstruction and analysis of the views of the outstanding Russian philosopher S.L. Frank in Christianity as a religion of human in personality. To discover the essence of «Christian humanism», the philosopher provides a comparative analysis of ideas about a man in the Christian, ancient and old Testament traditions.

Key words: S.L. Frank, F.M. Dostoevsky, «Christian humanism», «god-likeness» and «god-affinity» of a man, spirituality, personality.

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, считающими себя неверующими [1].

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», т.е. «существом, подобным вещи, все бытие которого всецело определено инстанцией, его сотворившей; по классическому библейскому образу, человек есть здесь нечто вроде «горшка», сделанного «гор-

шечником» и во всякий момент могущего снова быть им разбитым» [3, 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» [3, 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» [3, 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 челове-

ка обрела только в христианском сознании, где она была дополнена идеей *органической связи* между Богом и человеком» [3, 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]. Философ подчеркивает, что для достаточно убедительного обоснования этой значимости личности необходима именно личность Христа, а не учение или теория, в которых значение личности обосновывалось бы простым утверждением. «Если бы последняя, абсолютная истина находила 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» [2, с. 88].

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 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.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 революции...*» [2, с. 85].

В качестве религии человеческой личности, христианство провозглашает *святость и абсолютную ценность* всякой человеческой личности [см.: 3, 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 – называется *приоритет личности* над «социальными установлениями». Как пишет об этом Франк, подлинное христианское сознание ставит пределы «царству кесаря», «царству мира сего». И способна ограничивать «царство кесаря» 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 эту свою духовную независимость от государственной власти, чем вызвали недовольство со стороны римского государства, которое проявилось в форме «гонений» [4]. То обстоятельство, что они не уклонялись от преследований (уклонения со стороны отдельных христиан осуждались христианским сообществом), свидетельствует, 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 ценности человеческой личности, относится не только государственная власть, но и мораль, как форма общественного сознания. Если все другие этические религии мыслят Бога как судью, который следит 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 христианском 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». И 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» [3, 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» [3, 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» [3, с. 312]. Известное высказывание па. 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 гуманизмом; 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*» [5, 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 позволяет 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...» [6, 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. О специфическом понимании природы и сущности религиозной веры и неверия С.Л. Франком см. статью И.Ю. Куляскиной «Франк о вере и неверии» (Вестник АмГУ. Вып.76. - С.26-31).

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

3. Франк, С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Изд-во «Республика», 1992. – С.217-404.

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

5. Франк, С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек / сост. П.В. Алексеев; прим. Р.К. Медведевой. – М.: Изд-во «Республика», 1997.

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