

УДК 21

И.Ю. Куляскина

РЕЛИГИОЗНОСТЬ С.Л. ФРАНКА

С.Л. Франк много писал о религии, религиозном сознании, использовал положения христианской догматики в своих сочинениях. Но был ли он сам религиозен? Поиску ответа на этот вопрос и посвящена настоящая статья.

Ключевые слова: С.Л. Франк, духовность, религия, религиозность, религиозное сознание, догматика, этические ценности.

RELIGIOSITY OF S.L. FRANK

S.L. Frank wrote a lot about religion, religious consciousness, used the provisions of Christian dogmas in his writing. But was he himself religious? This article is dedicated an answer to this question.

Key words: S.L. Frank, Spirituality, religion, religiosity, religious consciousness, dogma, ethical values.

С.Л. Франк, выдающийся российский философ конца XIX – первой половины XX вв., много писал о религии как культурном феномене вообще, о христианстве и христианской догматике, о различных аспектах религиозного сознания. Но 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 – определениями, даваемыми Н.В. Шелковой и В.А. Бачининым.

Н.В. Шелковая предлагает понимать под религиозностью интериоризацию религии. В этом качестве религиозность, по мнению исследователя, может быть представлена на трех уровнях. На первом – поверхностном – она выступает в виде принадлежности к той или иной Церкви. Второй, более глубокий уровень предполагает наличие веры в Бога, в 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 определяет 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 по основанию, относящемуся 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), ориентированные 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. Причем важно учитывать, что верующий человек может не демонстрировать свою веру окружающим, а человек, посещающий храм, соблюдающий пост и даже причащающийся, может не иметь веры, выполняя 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 мировоззрения.

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 – 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, – во-первых, проявление религиозного сознания в социальной сфере жизни человека, 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 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 тот 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 указанной 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, 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 русского 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.

Существенным фактором явилось и то обстоятельство, что 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 этическую 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 у Франка осуществилось много позднее, когда он, 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, совершенная 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 уmonoстроение «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: «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, а 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 тот 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. 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» были 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 предназначенном 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 и 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 решению 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 обрядности; он пишет о религии как культурном феномене, о природе и формах религиозного сознания, дает интерпретацию догматических положений христианства, но ничего не пишет о ритуалах. 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 религиозного вероучения 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 // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука. – С. 440-445.
 5. Франк, С.Л. Этика нигилизма // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С.77-110.
 6. Франк, С.Л. Религиозность Пушкина // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука. – С. 213-226.
 7. Франк, С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука. – 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. – СПб.: Наука. – С. 554-569.
 10. Франк, С.Л. О так называемом «Новом религиозном сознании» // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука. – С. 542-547.
 11. Франк, С.Л. О невозможности философии (письмо к другу) // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука. С.88-95.