

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ В «НЕПОСТИЖИМОМ» С. Л. ФРАНКА

К. М. Антонов

Центральное философское произведение С. Л. Франка — «Непостижимое» — рассматривается в статье в направлении, указанном его подзаголовком, как «опыт онтологического введения в философию религии». С этой точки зрения анализируются предложенный философом метод антиномистического монодуализма, понятия «живого знания», «трансцендирования», «откровения». Далее предметом обсуждения становится осуществленный Франком феноменологический подход к выявлению Абсолютного как особого рода данности внутреннего опыта и встающие в связи с этим проблемы философии религии: достоверность Божества, Его мыслимое отношение к человеку и миру, проблема зла. С точки зрения автора, Франку удалось в своей работе показать, что рациональная неразрешимость основных проблем религиозного сознания свидетельствует не о ложности этого сознания, а о границах самой рациональности.

Нет сомнения, что трактат «Непостижимое» — центральное философское произведение С. Л. Франка — вносит весьма существенный вклад в целый ряд различных областей философского знания: онтологию, теорию познания, философскую антропологию, социальную философию, эстетику и т. п. Однако ниже следующее представляет собой попытку истолкования этого произведения в направлении, указанном его подзаголовком: «Опыт онтологического введения в философию религии». Странным образом подзаголовки книг Франка зачастую упускаются из виду при анализе и интерпретации его мысли, в то время как в них (как и в обычно предшествующих основному тексту работ философа маленьких авторских предисловиях) как правило весьма точно обозначаются направленность познавательного интереса и границы притязаний автора. Не является исключением и подзаголовок «Непостижимого»: он очень ясно указывает жанр книги и ту философскую дисциплину, основы которой автор стремится в ней наметить. С этой точки зрения, речь здесь не идет (в отличие от того, что часто утверждает исследователями) о создании универсальной метафизической концепции¹, но прежде всего о разработке концептуальной схемы, в рамках которой

¹ Именно в этом ключе рассматривали «Непостижимое» все исследователи. Отметим из наиболее важных рецензию Н. А. Бердяева, опубликованную в «Пути» вскоре после выхода книги (1939), а также обращения к творчеству Франка в «Историях русской философии» В. В. Зеньковского (1950) и Н. О. Лосского (1956). В том же ключе написаны и наиболее значительные современные истолкования, принадлежащие П. П. Гайденко (2001) и И. И. Евлам-

постановка и решение фундаментальных проблем философии религии может иметь смысл, о выявлении определенного аспекта бытия и уяснении его роли и места в бытии в целом. Как формулирует свою проблему сам Франк: «Можно ли “объективно” оправдать то восприятие или впечатление бытия, которому бытие представляется чем-то непостижимым и неизъяснимым, таинственным, непонятным и чудесным?»².

Ниже я попытаюсь проследить тот ход мысли русского философа, который в связи с только что сказанным представляется основным, с тем, чтобы по мере возможности выявить его методологические основания, уточнить его результаты и оценить их значимость. Ход этот в самом общем виде можно представить следующим образом: 1. Первоначально в рамках анализа предметного бытия Франк разрабатывает метод антиномистического монодуализма, позволяющий выявлять лежащее в основании нашего понятийного знания дорефлексивное отношение «живого знания» и тесно связанный с ним, сущностно принадлежащий сфере предметного бытия момент непостижимости. 2. Применяя этот метод к анализу субъективности, Франк обнаруживает, что ее конституирование осуществляется в ряде отношений, типологически аналогичных (по структуре формирующих их переживаний) религиозному отношению, как оно было представлено Р. Отто, категориально описываемых соотносительными понятиями «трансцендирование» — «откровение». Так выявляется непостижимое в регионах субъективного в узком смысле слова, социального и духовного бытия. 3. Присущая субъективности потребность преодоления раскола внешнего, предметного, и внутреннего миров направляет его к обнаружению в акте предельного трансцендирования открывающейся ему первоосновы (Святыни, Божества), в отношении к которой конституируется религиозное сознание в собственном смысле слова. 4. Остальная часть работы Франка посвящена уточнению, с помощью того же метода, постановки проблем, связанных с экспликацией Божества как абсолюта, его достоверности, его отношения к человеку и миру, связанной с этим проблемы зла.

Перейдем к более подробному рассмотрению указанной проблематики. В данной статье основное внимание будет уделено третьему и четвертому шагу намеченного хода мысли.

пиеву (2000). См.: *Бердяев Н. А.* С. Л. Франк. Непостижимое // Путь. № 60. 1939. С. 65–67; *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1990. Т. 2. Ч. 2.; *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 2007; *Гайденко П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001; *Евлампиев И. И.* История русской метафизики в XIX–XX вв. Русская философия в поисках абсолюта. М., 2000. Т. 1–2.

² Франк С. Л. Непостижимое // С. Л. Франк. Сочинения. М., 1990. С. 556. Цитата из Заключения. В более развернутом виде тот же вопрос поставлен во Вступлении, где его постановка оправдывается проблематизацией повседневности и свойственных ей способов познания и модусов бытия (включая науку, метафизику и даже религиозность), конституирующих предметный мир, через сопоставление их с возможностью «мистического знания», исходящего из совершенно иных предпосылок. См.: Там же. С. 186–198. В дальнейшем все цитаты из «Непостижимого» приводятся по этому изданию с указанием страниц в скобках.

1. Принцип антиномистического монодуализма, живое знание, трансцендирование, откровение

Анализируя в указанном направлении сначала сферу предметного бытия, а затем сферу человеческой субъективности, Франк в первых двух частях «Непостижимого» как в плане, так и в проблематике и выводах, в значительной мере повторяет материал трилогии «Предмет знания» (1 часть), «Душа человека», «Духовные основы общества» (2 часть). Однако он существенно модернизирует терминологический аппарат и осуществляет дополнительную методологическую рефлексию, что позволяет ему разработать метод «антиномистического монодуализма». Этот метод специально служит цели выявления моментов «мистического» в составе, в том числе, и повседневного опыта.

Сформулируем кратко основные результаты, полученные Франком в первой части. Определенным образом направленный анализ предметности, данной в повседневном опыте, приводит к выводу: *«Всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем..., более того, есть нечто большее и иное чем все, что мы когда-либо сможем о нем узнать»*. Принцип антиномистического монодуализма как основополагающий структурный принцип бытия и знания предполагает отношение живого (мистического) знания, в котором бытие предстает нам как «непостижимое», в качестве основы знания понятийного, предметного. Преодолевая взаимно отрицающие друг друга рационализации, разум приходит к состоянию некоторого «вращения между и над» членами противоречия, которые с равной очевидностью предстоят ему и, как следствие, с необходимостью им в одно и то же время и принимаются, и отвергаются. Здесь меняется не только логическая теория, но и коррелятивная ей духовная установка: «Мы возвышаемся до универсального “да”, до полного, всеобъемлющего приятия бытия, которое объемлет и отрицательное отношение и само отрицаемое в качестве правомерной и неустрашимой реальности»³.

В этом движении Франк усматривает триадический ритм: «Логически раздельное, основанное на взаимном отрицании (тезис. — К. А.) вместе с тем внутренне слито, пронизывает друг друга» (антитезис. — К. А.). Причем эти двойственность и единство сами сочетаются в высшем единстве трансрационального, невыразимого (в этом принципиальное отличие мысли Франка и Николая Кузанского от мысли Гегеля), только переживаемого синтеза. Это трансрациональное единство раздельности и взаимопроникнутости, тем самым, оказывается основной чертой бытия, и его систематическое выявление — основным занятием философа, размышляющего о бытии вещей и основах своего знания о нем. «Ведающее неведение» оказывается высшим осуществлением и, вместе с тем,

³ Само понятие «духовная установка» представляется чрезвычайно ценным для философского, психологического и социологического исследования различных аспектов и форм религиозного сознания. Как видно из предыдущего, оно включает в себя, прежде всего, определенным образом направленное непосредственное переживание реальности, коррелирующее с определенным образом мира, т. е. определенное «духовное состояние» субъекта, имеющее определенные практические (как личные, так и социально значимые) и теоретические (те или иные учения) следствия.

«философским преодолением всякой рациональной философии», открывающим путь для религиозного переживания реальности.

Последовательное применение этого принципа, становящееся своеобразной духовной практикой, позволяет человеку обнаруживать непостижимое в самых разнообразных проявлениях как внешнего, «предметного» и социального, так и внутреннего мира. Поиск живого знания оказывается, тем самым, руководящей нитью, открывающей пространство религиозного в сознании и бытии человека.

Однако преимущественно путь к нему лежит через наш внутренний мир. Обращаясь во второй части книги к его рассмотрению, Франк указывает, что своеобразие этого региона бытия упускается при любой попытке истолкования его как одного из феноменов предметной сферы. В силу распространенности подобных подходов и чтобы избежать возможных традиционных ассоциаций и предпосылок, Франк избирает для обозначения этой «внутренней» сферы неопределенный термин «непосредственное самобытие».

Сущностной чертой непосредственного самобытия, как оно понимается Франком, оказывается «трансцендирование» — осуществляемое в поисках объективной опоры своего существования выхождение за свои собственные пределы. Устанавливая три основные формы, или способа трансцендирования: 1) идеальное трансцендирование, конституирующее предметный мир и связанное с ним человеческое «бытие-в-мире», и две формы реального — 2) трансцендирование вовне, конституирующее сферу межличностного общения и способ бытия «я-ты» и социальную сферу и способ бытия «я-мы» и 3) трансцендирование вовнутрь, конституирующее особую область «духовного бытия», — философ намечает выявляющиеся при их описании религиозные или квазирелигиозные аспекты человеческого бытия. Решающим здесь оказывается коррелятивное реальному трансцендированию понятие откровения.

Знание через откровение является в «Непостижимом» одной из наиболее существенных форм живого знания, проявляющейся по преимуществу в субъективной, интерсубъективной (социальной) и транссубъективной (духовной) формах бытия. Понятие откровения берется Франком первоначально в более общем, по сравнению с обычным, собственно религиозным пониманием, смысле. Откровение определяется тогда двумя существенными признаками: «Это есть, во-первых, *активное* самораскрытие, самообнаружение, *исходящее от самой открывающейся реальности, направленное на “меня”* и именно тем конституирующее и открывающее мне эту реальность в качестве “ты”; ...во-вторых, это есть откровение прежде всего *реальности как таковой*, а не ее содержания — тем самым, откровение *непостижимого*» (курсив Франка — К. А.). Это не значит, что содержание остается вообще неизвестным. Наоборот, к сущности откровения принадлежит также то, что открывающаяся реальность открывает и некоторые аспекты своего содержания, никогда, впрочем, не исчерпываясь, всегда оставаясь «непостижимой». Выводя непосредственное самобытие за пределы повседневности, откровение конституирует отношение к своему источнику, типологически аналогичное собственно религиозному отношению, как оно описано

Р. Отто: «Тайнственное и непостижимое единство тайны страха и вражды с тайной любви»⁴.

Эта парадоксальная двойственность, присущая всякому отношению откровения, в разных формах бытия проявляется по-разному. Так, в форме бытия «я-ты» непосредственное самобытие реализует присущую ему потенцию «я», оказываясь перед лицом тайнственного, одновременно жуткого и родного, «другого». Аналогичным образом в бытии «я-мы» специфическая мистика социального возникает тогда, когда составляющие внутреннюю основу нашего бытия реальности семьи, народа, родины, церкви (в широком и несобственном смысле слова как вообще духовной общины) выступают вместе с тем как «незримое, нематериальное и безличное нечто, властвующее над нашей судьбой со всей мощью огромной предметной реальности».

Однако наличие отношений «я-ты» и «я-мы» для самоконституирования непосредственного самобытия, согласно Франку, необходимо, но недостаточно: «Никакая субъективность вообще... не может избавить меня от моей собственной субъективности». Трансцендирование вовне, в социум, необходимо дополняется трансцендированием вовнутрь, в собственные глубины. Именно так обнаруживается искомая объективность: духовное бытие выступает как осмысляющее основание непосредственного самобытия. Оно конституируется прежде всего признаком «самоценности» и способностью как бы сообщать эту ценность тому непосредственному самобытию, которое приобщается ей в нравственном, эстетическом или познавательном опыте. Так же как и отношение «я-ты» это отношение со стороны духовного бытия имеет характер откровения непостижимого. Будучи трансцендентным, духовное бытие открывается человеку в глубине его души, тем самым и сама душа его одухотворяется, начинает осуществлять изначально в нее заложенную потенцию личностного бытия: «Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет». При трансцендировании вовнутрь мы так же испытываем подобное религиозному переживанию *mysterium tremendum* и *mysterium fascinosum*⁵.

Этой формой бытия конституируется феномен человеческого творчества, а вместе с ним и вся сфера культуры. Здесь следует отметить сдвиг проблематики, тесно связанный с переменами в духовной жизни самого Франка: если на раннем этапе творчества философия религии была для него лишь разделом филосо-

⁴ Существенно, что на Отто ссылается здесь сам Франк (*Otto P.* Священное. СПб., 2008. С. 58–59). Хотя Отто говорит здесь о богословском понятии «любви», как о рационализации момента *fascinans*, Франк здесь избегает этого упрека, говоря о непостижимости единства двух «тайн».

⁵ Следует заметить, что в связи с этим Франк намечает различие светлой и темной духовности, различающихся именно взаимным распределением и качественным своеобразием в переживании этих моментов (см.: там же. С. 399–400, 405–406). Здесь опять же возможно сравнение с Отто, в частности с описанием момента «грубого» и «демонического ужаса». См.: *Otto*. Цит. соч. С. 204–205. И. И. Евлампиев говорит об искусственности идеи «темной духовности» в концепции Франка, однако, на мой взгляд, именно потому, что весьма точно описывая пересечения идей Франка с мыслью Хайдеггера, совершенно не учитывает их пересечения с идеями Отто.

фии культуры⁶, то теперь, напротив, культура получает свое оправдание как бы мимоходом, в процессе обоснования и описания одной из форм гораздо более фундаментального религиозного отношения.

Дальнейшее размышление над соотношением этих форм обнаружения непостижимого приводит Франка к рассмотрению уже собственно философско-религиозной проблематики, которой посвящена третья, основная, часть работы.

2. Обнаружение Абсолютного

Рассмотрение начинается с характерного для Франка описания возможных духовных установок и соответствующих им форм мысли.

Прежде всего, естественной установке «эмпирического реализма», растворяющей непосредственное самобытие в предметном бытии, противостоит здесь эгоцентрическая установка, интеллектуально выражаемая «субъективным идеализмом», для которой все внешнее, наоборот, предстает как внутреннее переживание⁷. Обе они, однако, игнорируют факт трагической двойственности и несогласованности внутреннего и внешнего. Только столкновение с этим фактом порождает метафизическое и религиозное сознание в собственном смысле слова. Возникающие на этой основе в результате религиозного обращения вера и неверие одинаково являются положительными метафизическими утверждениями, религиозными установками, к спору (отнюдь не чисто теоретическому, но жизненному) которых «сводится проблематика религии». Рассматриваемое с этой точки зрения неверие есть утверждение «абсолютного метафизического дуализма» внутренней жизни и предметного мира. Вера, напротив, — утверждение монизма, искание общего источника обоих.

Данная концепция Франка создает возможность (отчасти им реализованную) для рассмотрения как истории религии, так и современного сознания, в которых эти установки являют себя в многообразии конкретных, диалектиче-

⁶ См.: Антонов К. М. С. Л. Франк: между индивидуализмом и универсализмом // К. М. Антонов. Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века. М., 2008. С. 194—200.

⁷ Представляется надуманным утверждение И. И. Евлампиева, согласно которому описание эгоцентрической установки и соотнесение ее с субъективным идеализмом представляет собой сознательно вводимое Франком «карикатурное изображение» его собственного феноменологического метода, развернутого в «Душе человека»: феноменологическое эпохэ, как методологическая процедура, ничего не имеет общего с эгоцентризмом как установкой естественного сознания. Слово «переживание» в обоих случаях имеет совершенно разный смысл. Кроме того, такая пародия была бы уместна не в третьей части «Непостижимого», а во второй, поскольку именно она соответствует «Душе человека» в тематическом отношении. Аналогичное различие жизненных установок в их значении для социальной философии представлено Франком в статье «Личная жизнь и социальное строительство», к означенной проблематике вообще не относящейся, что свидетельствует о том, что указанная типология жизненных установок имела для Франка совершенно самостоятельное теоретическое значение. Данная интерпретация очевидно нужна Евлампиеву постольку, поскольку ему необходимо показать нефеноменологичность намеченной Франком теории Абсолюта. См.: Евлампиев. Цит. соч. Т. 2. С. 89; Франк. Личная жизнь и социальное строительство // С. Л. Франк. Непрочитанное... М., 2001. С. 248—271.

ки переходящих друг в друга, форм⁸. Их эволюция и взаимодействие между собой, собственно говоря, и определяют ход исторического процесса и перемены в структуре социальной жизни человечества. Тем самым философия религии Франка пересекается здесь с его философией истории и социальной философией, выступая в качестве их теоретического основания.

Как уже отмечалось, «установка», по Франку, отнюдь не тождественна той теории, в которой она выражается. В силу этого следует отнестись с полной серьезностью к утверждению философа, что он не ставит своей целью интеллектуальное опровержение неверия: бессмысленно *теоретически* опровергать определенное *переживание* бытия. Франк предлагает иное: попытку «непредвзятого», т. е. феноменологического, описания (в значительной степени обобщенного и формализованного в виде серии «метафизических размышлений») определенной последовательности духовных переживаний, демонстрирующих не столько интеллектуальную, сколько жизненную недостаточность чистого дуализма, необходимость и возможность его восполнения в религиозном, верующем сознании «монодуализма»⁹. Описание перехода от одной установки к другой, этого «сдвига в самосознании», и структуры достигнутого в его результате типа непосредственного самобытия и стоящих перед ним проблем составляют основное содержание третьей части «Непостижимого»¹⁰. Тем самым и содержание трактата в целом должно, с моей точки зрения, рассматриваться не как еще одна метафизическая теория Абсолютного, но как экзистенциально-феноменологическое описание религиозного отношения вообще и, в частности, опыта религиозного обращения¹¹. «Непостижимое» предстает здесь тогда в духе антиномистического монодуализма, одновременно и как чисто теоретический текст в рамках философии религии как академической дисциплины, и как работа в весьма характерном для платонической традиции жанре «путеводителя души к Богу».

Итак, непосредственно нами (имеется в виду непосредственное самобытие, отрешающееся от привычек обыденности, сознавшее себя в своем

⁸ Эта возможность была отчасти реализована им в последующих работах, в частности, «Свет во тьме» и «Реальность и человек».

⁹ Разумеется, исходным материалом служили здесь собственные переживания Франка на пути обращения. Подобное введение собственной субъективности в процесс мышления типично для русской мысли, начиная с П. Я. Чаадаева и славянофилов. См. об этом мою книгу «Философия И. В. Киреевского. Антропологический поворот» (М., 2006). Личное переживание, разумеется, должно пройти специальную рефлексивную обработку для того, чтобы получить свое место в системе мысли и право претендовать на некоторую общезначимость. Если пользоваться терминологией Франка, в нем должны быть выделены собственно «духовные» моменты. У самого Франка мы можем вычленить как бы несколько фаз или степеней такой обработки: воспоминания «Предсмертное», работа «Крушение кумиров», наконец, «Непостижимое» и другие работы позднего цикла, где степень обобщенности максимальна.

¹⁰ Указанный порядок примерно соответствует делению третьей части на главы.

¹¹ Сказанное, разумеется, не означает, что я готов сбросить со счета всю богатейшую аргументационную и конструктивную сторону мысли Франка. Отнюдь. Это означает только, что рациональная аргументация и интеллектуальное конструирование (в смысле Шеллинга) в этой работе включены в более широкое движение мысли и подчинены более существенной цели: они демонстрируют обоснованность проходимого духовного пути, и в то же время составляют его неотъемлемую часть.

своеобразии по отношению к предметному миру и пытающееся воспринять и пережить бытие в его сущностной структуре) сознается раздельность, расколотость и антагонизм двух миров: внутреннего и внешнего. Трагизм этого «непосредственного метафизического жизненного чувства» состоит в сознании, что мы стоим на краю некоей бездны, готовой ежемгновенно поглотить нас, или даже, точнее, висим над этой бездной». Само это сознание побуждает к исканию выхода — и притом не иллюзорного, обусловленного потребностью в утешении, а подлинного — и преодоления этой ситуации, т. е. к поиску указанного единства. Структурное подобие обеих частей бытия — примерно одинаковое соотношение рациональных и иррациональных моментов в их строении (описанное в первых частях работы), сам факт возможности знания, а также феномен прекрасного указывают (но пока только указывают) на его истинное единство. Кроме того, согласно принципу «умудренного неведения», ни одна характеристика бытия, в том числе и указанная дуалистичность, не является исчерпывающей, абсолютной.

Искание этого единства в предметной сфере (характерное для аристотелизма и томизма) неизбежно должно вести к элиминированию непосредственного самобытия как особой своеобразной формы реальности. Следовательно, принципу антиномистического монодуализма отвечает лишь самоуглубление, выводящее, однако, как это свойственно платоновской и августиновской традиции, за пределы субъективности в узком смысле слова, в сферу духовного бытия. Первым шагом на этом пути должно быть, по Франку, осознание онтологичности непосредственного самобытия, его включенности в безусловное бытие¹². Именно с этого начинается указанный сдвиг: непосредственное самобытие находит здесь ту почву, в которой оно укоренено в той же мере, в какой и бытие предметное. Все же это не приносит ему полного успокоения: предметный мир по-прежнему угрожает ему, и у него нет уверенности, «что та сторона первоосновы, с которой она есть истинная родина души, глубже, могущественнее, онтологически первичнее другой ее стороны, с которой она есть лоно или почва предметного бытия». Элемент дуализма обнаруживается, тем самым, в самой первооснове, где он также должен быть преодолен на новом уровне рассуждения¹³.

Это преодоление осуществляется в исследовании духовного бытия. Будучи значимым и ценным в самом себе и, тем самым, самоочевидным, «в смысле внутренней убедительности и прозрачности», духовное бытие предполагает все

¹² Это осознание, вопреки Евлампиеву, отнюдь не сводится к «простой “перестройке” личного мировоззрения» (см. *Евлампиев*. Цит. соч. С. 96), но представляет собой первый шаг религиозного обращения, которое следует понимать как радикальный переворот в самом способе существования «непосредственного самобытия».

¹³ В. В. Зеньковский противопоставляет в этом отношении «Непостижимое», как чрезмерно оптимистическое и монистическое построение, пессимизму «Света во тьме», где дуализм Франка почти приближается к манихейскому. (См.: *Зеньковский*. Цит. соч. Т. 2. Ч. 2. С. 172–173). Это кажется мне некоторым упрощением положения дел. Франк в обоих случаях одушевлен пафосом именно *преодоления* дуализма как мирозерцания. В обоих случаях он начинает (в логическом смысле) с констатации его относительной (но только относительной) онтологической правомерности и заканчивает демонстрацией его ограниченности (*Франк*. Свет во тьме. М., 1998. С. 28–30, 63–70 (здесь ссылка на «Непостижимое»), 124–127).

же свое собственное последнее основание — *первореальность*, которая есть сама очевидность, сама истина, свет, сам себя озаряющий, как принцип всякого освещения. Эта «первореальность», «первооснование», есть и «правда» как единство бытия и права, источник бытия, его осмысленности и правомерности, источник жизни «как творчества и самообоснования». Франк сам сопоставляет ее с платоновским «Благом» и платиновским «Единым» в том отношении, что она пребывает «по ту сторону» бытия и сущности (а значит, и знания)¹⁴.

Тем самым разрешается и приведенное выше сомнение. Первооснование, с одной стороны, «могущественнее, глубже, значительнее всего вообще фактического», а с другой, может быть усмотрено *только* через трансцендирование во внутрь, только через углубленное самоисследование непосредственного самобытия. Последнее, тем самым, раскрывается с новой, неожиданной стороны: оно, несмотря на свою субъективность, оказывается обладающим «непререкаемым онтологическим приоритетом... над всем чисто фактическим предметным бытием». Указанный сдвиг (по существу, не что иное как религиозное обращение) завершается обнаружением исконной сродности непосредственного самобытия и предельного основания всего сущего.

Формой обнаружения этой первоосновы является ее откровение, в котором «она сама овладевает нами, проникает в нас». Как часто подчеркивается в описаниях духовного опыта, ищущий первоосновы в конце своего пути обнаруживает, что само его искание было ее действием, осуществлялось ее силою. Но откровение, как мы видели выше, есть, с необходимостью, откровение непостижимого. Все основные характеристики непостижимого применимы к ней в наибольшей степени, потенцированно. Она «есть абсолютное единство и совпадение всех противоположностей» и, следовательно, «глубочайшая исконная первотайна реальности как таковой»¹⁵. Тем самым мы вновь имеем дело с опытом нуминозного (и Франк снова ссылается здесь на Р. Отто). В силу этого указанная первооснова получает имя «Святыни» или «Божества».

¹⁴ Франк уделяет довольно много места разъяснению того, почему ни безусловное бытие, ни духовное бытие не могут рассматриваться как предельная обосновывающая инстанция, как смыслообразующее основание всего. Полемизируя с ним, Евлампиев напротив, пытается показать, что различие духовного бытия и первоосновы есть не что иное как феноменологически неоправданная метафизика, вводимая Франком ради согласования своей концепции с христианской религиозной и платонической философской традициями, возвращающая к «отвлеченным началам», с которыми русские философы неудачно воевали на протяжении почти столетия (см.: *Евлампиев*. Цит. соч. Т. 2. С. 96). Не вступая в эту полемику (хотя я должен сказать, что аргументы Франка представляются мне более убедительными, чем аргументы его интерпретатора), еще раз отмечу, что в ее основе лежит некоторое недоразумение: метафизика не является самоцелью для Франка, но конструируется им постольку, поскольку естественным образом «прорисовывается» в ходе феноменологического описания опыта религиозного сознания.

¹⁵ Подробная экспликация и анализ учения Франка о первооснове хотя бы только в рамках «Непостижимого» потребовал бы специальной статьи. Я ограничиваюсь здесь только минимумом характеристик, необходимых именно с точки зрения философии религии.

3. Проблемы философии религии

Предметное познание Божества и вообще какое бы то ни было философствование о Нем — вещь невозможная, что из сказанного вытекает само собой. Богатейшая апофатика платонической традиции полностью принимается Франком и находит себе в его концептуальной схеме солидное обоснование. Размышление возможно здесь лишь в форме «движения вокруг», «кружения около» и только при условии «реальной обращенности нашего духа» к своему Предмету. Франк намечает три возможных задачи такого размышления.

Это, во-первых, теоретическое уяснение открывшейся в описанном выше религиозно-метафизическом опыте достоверности Святыни. Во-вторых, уяснение Ее сущностного отношения ко всему иному. В-третьих, отчет о реальных формах Ее действия и обнаружения в нас и в предметном мире. Это, собственно, и означает, с одной стороны, исследование структуры религиозного сознания (или, говоря точнее, непосредственного самобытия, существующего в горизонте религиозного опыта), а с другой, рассмотрение стоящих перед ним экзистенциальных и соответствующих им интеллектуальных проблем.

Первая из указанных задач подразумевает рассмотрение проблематики доказательств бытия Божия¹⁶, т. е. вопроса о предметности религиозного опыта. В самом деле, не может ли быть так, что за субъективной достоверностью достигнутого душой опыта Божества стоит лишь некая иллюзия сознания? Разумеется, общая позиция Франка предрасполагает его видеть и в самом тезисе «Бог существует», и в высказываемых по поводу этого тезиса сомнениях, и в доказательствах, призванных эти сомнения преодолеть сугубо рациональным путем, неясность представления об открывающейся в этом понятии реальности и «соскальзывание» на духовную установку предметности и обыденности: «Умозаключать о бытии Бога... значит мыслить Бога подчиненным связям бытия, определить Его место, как частного содержания бытия, в составе самого бытия — что опять-таки нелепо и противоречиво». Франк, тем не менее, склонен делать частичное исключение для онтологического доказательства — самого пререкаемого из всех. Его смысл как раз и состоит в том, что «показывается, что Божество есть реальность», для в которой «при ясном усмотрении ее существа “идея”, как только “мыслимое содержание”, не может быть осмысленно отделена от реальности и взята отвлеченно»¹⁷.

¹⁶ Вопрос о доказательствах бытия Божия рассматривался многими русскими мыслителями. Некоторые из них предпринимали попытки системного анализа существующих доказательств (П. Д. Юркевич, В. Д. Кудрявцев), другие (Н. О. Лосский) пытались выдвинуть собственные аргументы, третьи полагали такого рода доказательства вообще невозможными (и даже вредными). Франк, заявляющий, что «доказательство бытия Божества одновременно и излишне и невозможно», на первый взгляд, относится именно к третьей группе, что, впрочем, требует существенных оговорок.

¹⁷ Подробное исследование онтологического доказательства в его истории и по существу Франк предпринял в Приложении к «Предмету знания» «К истории онтологического доказательства» и в статье «Онтологическое доказательство бытия Бога» в «Записках Русского научного института в Белграде» за 1930 г. В книге «Реальность и человек» Франк дополняет онтологический аргумент также антропологическим аргументом (Франк. Реальность и человек... С. 192–197). Его антирационализм здесь становится более умеренным. Не переоценивая роль

Тем самым выясняется и место разума в восхождении души к Богу: Божество, как всеединство¹⁸, доступно только сердцу, как «всеединству нашего внутреннего существа», но разум, будучи аспектом этого всеединства, «может сопровождать живое уловление Божества, соучаствовать в нем и тем придавать ему еще большую ясность». Трансрациональность достоверности Божества такова, что не отменяет деятельность разума вообще, но указывает на некоторые изменения в самой структуре рациональности, соответствующие изменениям, происходящим в субъекте в процессе этого опыта, — прежде всего росту внутренней цельности, интегрированности всего его существа¹⁹.

В том же духе решается и вопрос о сущностном отношении Божества ко всему остальному. Ясно, что в религиозном опыте Божество, поскольку Оно соотносится со всеми иными предметами и содержаниями нашего опыта, предстает как нечто «совершенно иное» по отношению к ним. Здесь вновь следует ссылка на Р. Отто, однако затем Франк считает необходимым более строгое прояснение самого характера этой инаковости в свете принципа антиномистического монодуализма. Очевидно, сама инаковость Божества должна мыслиться *совершенно иначе*, чем в обычных случаях внутрибытийственных отношений: «глубочайшая, радикальнейшая инаковость сочетается здесь с глубочайшим, интимнейшим внутренним сродством»²⁰. Переживая абсолютную инаковость Божества, религиозное сознание вместе с тем переживает и Его присутствие во всем. Для описания этого присутствия Франк, подобно Вяч. Иванову, отцу П. Флоренскому, С. Н. Булгакову использует понятие символа, определяемого описательно как «просвечивание Непостижимого в конкретном облике всех явлений и сторон бытия», причем бытие переживается как иерархия символов, трансрационально сочетающаяся с однородностью и взаимопроникнутостью всего сущего, его всеединством. Франк совершенно справедливо ссылается здесь на трактат «О божественных именах» Псевдо-Дионисия Ареопагита. Теперь становится ясно, почему опыт «непостижимого», в какой бы связи он ни возникал, необходимо порождает религиозное или подобное религиозному отношение к реальности: всякое откровение всякой тайны (тайны мира, тайны другого, тайны социума, тайны духовного бытия) является символом первооткровения первотайны Самого Божества, основывается на нем (часто незаметно для того, кто его переживает), проистекает из него. Тем самым мы подходим к описанию реальных

разума по существу, философ все же существенно смещает здесь акценты. Заочно полемизируя с Паскалем, он подчеркивает позитивную сторону рациональности: «“Разум” в конечном итоге ... все же понимает и подтверждает доводы “сердца”» (Там же. С. 197).

¹⁸ У Франка слово «всеединство» в применении к безусловному бытию, реальности, непосредственному самобытию и Божеству имеет разные значения, требующие специального прояснения. Это — одна из причин того, почему представляются послешными утверждения различных авторов о «плененности» Франка концепцией всеединства.

¹⁹ В этом отношении концепция «трансцендентального мышления» Франка коррелирует с концепциями «верующего мышления» И. В. Киреевского, «органического мышления» В. С. Соловьева, отца П. Флоренского и пр.

²⁰ М. А. Пылаев обращает на это внимание в контексте рассмотрения дискуссий о спорных моментах в понимании «святого» у Отто: *Пылаев М. А.* Западная феноменология религии. М., 2006. С. 22.

отношений Божества к человеку и миру и рассмотрению связанных с этими отношениями проблем религиозного сознания.

Абсолютно непостижимое Божество именно в своем реальном отношении ко мне и к миру конкретизируется и обретает имя «Бог»). Три реальности: «Бог, я и мир» — образуют целостную структуру, элементы которой связаны между собой отношениями трансрационального единства раздельности и взаимопроникнутости. Постоянные указания Франка на трансрациональность этой целостности и специфичность отношений в каждой из составляющих ее подсистем («Бог и я», «Бог и мир», «я и мир») позволяют ему избежать дурного монизма и чрезмерного схематизма. Его систему обычно относят к числу так называемых панентеистических систем, однако, даже эта характеристика, сама возникшая как преодоление примитивной схемы «деизм—теизм—пантеизм», представляется чрезмерно упрощенной.

К сожалению, именно этот упрощенный схематизм лег в основу оценок системы Франка в рамках практически всех основных интерпретаций его мысли: как «христианских» (В. В. Зеньковский, П. П. Гайденко) так и «противохристианских» (И. И. Евлампиев). В обоих случаях мерилom оценки избирается не качество проведенных Франком анализов, а соответствие метафизически истолкованных результатов его работы метафизически же истолкованным данным той или иной религиозной или мистической традиции. В результате мысль Франка неизбежно предстает как некоторый натянутый метафизический компромисс между этими традициями. Если одни видят положительную сторону мысли Франка в сохранении элементов дуализма Бога и творения (в чем видят соответствие его идей определенным образом понятой христианской ортодоксии) и отрицательную — в наличии в его мысли сильной монистической и пантеистической тенденции, то другие — наоборот, в этом «пантеизме» видят возможность обоснования новой концепции человека и Абсолюта, а в сохранении традиционно-христианских элементов — причину, по которой Франку не удалось осуществить это обоснование в полной мере. Четко обозначенные самим философом интенции его мысли и границы его притязаний, а равно и собственно философская сторона его исследований, странным образом остаются при этом вне рассмотрения или же третируются. Некоторым упреждающим ответом самого философа на критику такого рода представляется намеченное им разграничение компетенций философии и богословия, проведенное на основе его учения об откровении.

Две стороны, выделяемые в структуре всякого откровения — откровение самой реальности и откровение ее содержания — могут рассматриваться как две формы откровения — общее и конкретно-положительное. Философия есть ориентировка в первом, она направлена на прояснение самых общих условий мыслимости отношений Бога и человека. Богословие же, будучи истолкованием второго, всегда опирается на конкретное содержание религиозного сознания. Невозможно, следовательно, опираясь на те или иные богословские предпосылки, давать оценку философских исследований. В тоже время и отношение между самими формами откровения и отношения между человеческими способами их истолкования носят трансрациональный характер: различаясь и даже противопоставляясь друг другу, они, тем не менее, опираются на некое исходное единс-

тво и стремятся к обретению этого единства в духовном гнозисе, спекулятивной религиозной мистике, которая, однако, всегда завершается апофазой. Мысль Франка, таким образом, сочетает августиновско-ансельмовский идеал гармонии веры и разума (оставаясь идеалом, он осуществляется лишь в трансрациональном «витании») с концепцией «двух истин». В известном «Письме другу» (1944) он (в явной полемике с томизмом и скрытой — с отцом Сергием Булгаковым) обосновывает принцип «двойной бухгалтерии», сочетающей «совершенную независимость философской мысли с детски-смирненным молитвенным соучастием в традиционно-церковной жизни», включая исповедание «традиционной церковной веры»²¹.

В заключение этого небольшого отступления уместно повторить то, что уже было сказано, — по своему замыслу философия религии Франка вообще не есть метафизика, не есть философская обработка той или иной религиозной доктрины, но, по удачному выражению И. И. Евлампиева, онтология на основе «феноменологии человеческого бытия»²². В этом качестве, она есть не построение, но *анализ*, результаты которого вообще не могут быть предрешены. Если она переходит в онтологию Абсолюта, то исключительно потому, что *в ходе анализа выявляется* представленность Абсолютного в структуре непосредственного самобытия.

Феноменология, однако, как известно, направлена на выявление «самих вещей» по мере их непосредственной, первоисточной данности и помимо тех или иных интеллектуальных конструкций и общепринятых предрассудков. Поэтому именно феноменологически уясняется, что взаимосвязь откровения Божества с моей бытийственной обращенностью к нему дает специфическую форму бытия «Бог-со-мной», в котором «“идея” Божества не может быть отделена от конкретного переживания, от *моего* опыта Божества». Тем самым, она оказывается ограничена этим опытом содержательно: Бог каждый раз оказывается только моим Богом и общезначимость и сообщаемость данных религиозного опыта оказываются под вопросом²³.

Соответственно, любая речь о Боге оказывается возможной только на основе первичной обращенности к Нему, на основе речи к Богу, возможной, в свою очередь, только на основе и во взаимосвязи с откровением Божества как некоторого «Ты»²⁴. Учение об откровении, развитое выше в отношении к «ты»

²¹ См.: Франк С. О невозможности философии // С. Франк. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 94–95.

²² В отличие от И. И. Евлампиева, который усматривает этот подход только в «Душе человека» и отдельных моментах «Непостижимого», я полагаю, что Франк нигде сознательно не изменяет этому принципу.

²³ Что Франк осознавал эту трудность, имманентно присущую феноменологическому подходу, видно, в частности, из предисловия к книге «С нами Бог», где различаются «истины, открывающиеся только живой глубине человеческого духа» и «одинаково для всех обязательные истины». К тому же эта тема активно обсуждалась в современной ему русской мысли, в частности, Л. Шестовым и Н. А. Бердяевым.

²⁴ Франк оказывается здесь в кругу идей ранних славянофилов, прежде всего, учения И. В. Киреевского о «верующем мышлении», возможном лишь на основе «сознания о Живой Личности Божества и о ее живых отношениях к личности человека» (Киреевский И. В. Разум на пути к истине. М., 2002. С. 281) и Ю. Ф. Самарина о «личном откровении Бога», как условии возможности любого исторического откровения (Самарин Ю. Ф. Сочинения. М., 1887. Т. 6. С. 515).

вообще и в отношении духовного бытия, конкретизируется теперь в отношении Бога как Ты по преимуществу. Существенно при этом, что Божество выступает здесь не как одно из множества «ты», пусть даже самое главное, но как «трансцендентальное условие возможности самой формы бытия “ты”» в том смысле, что «откровение Божества как Бога-со-мной впервые делает возможным всякое вообще откровение реальности как “ты”». Тем самым всякое человеческое общение, всякая социальность оказывается лишь проявлением первичного общения, «первоосновной непостижимой совместности меня и Бога», в которой, собственно говоря, и возникаю я как «я есмь».

Отсюда вытекает, во-первых, специфический характер очевидности Бога: «Мое “есмь” конституируется само лишь тем, что Он говорит мне “ты еси”»²⁵ — и никакое абстрактное теоретизирование не может подорвать этой опытной обращенности, «изнутри захватывающей меня». Во-вторых, «внутренняя обеспеченность, сохранность моего бытия», его вечность, независимо от тех или иных (религиозных, оккультных или атеистических) представлений о «загробном мире» основанная на имманентно открывающейся мне вечности соотносительного мне бытия «Бога-со-мной».

Непосредственное самобытие, стоящее в таком отношении к реальности, может быть названо религиозным в собственном смысле слова. С этой ситуацией связан целый ряд экзистенциальных и интеллектуальных проблем, различные варианты решения которых предлагаются различными религиозными традициями. Задачей философии религии как ее понимает Франк (и это существенно для моей интерпретации его мысли) является не создание очередного варианта их решения, но скорее прояснение их общего смысла, выявление общего горизонта возможных решений и выяснение пределов рациональных возможностей их разрешения.

Прежде всего, это проблема онтологического статуса формы бытия «Бог-со-мной» относительно реальности Божества или соотношения личностного и безличностного аспекта в Абсолютном. Здесь снова следует заметить, что мысль Франка сложнее ее привычных интерпретаций, согласно которым предполагается, что «личный Бог» у него «вторичен» по отношению к «Божеству»²⁶. Прежде всего, философ отклоняет сам выбор между этими двумя альтернативными концепциями Абсолюта: обе они, демонстрируя некоторый аспект реальности, в своей исключительности предстают как неправомерные рационализации, в которых «человеческая мысль беспомощно запутывается в тесной сети готовых словесных форм», идя на поводу грамматического различия мужского («он») и среднего («оно») рода. Синтез обоих тезисов антиномии может быть только трансрациональным: «Бог есть единство противоположных и противоборствующих определений, которые при этом сохраняются в Нем во всей их остроте»²⁷.

²⁵ Ср.: В. Иванов, мелопея «Человек» и комментарий к ней В. В. Библихина в книге «Узнай себя».

²⁶ См., например: *Зеньковский*. Цит. соч. Т. 2. Ч. 2. С. 167–168.

²⁷ Здесь, конечно, вспоминается Николай Кузанский. О связи мысли Франка с его идеями см.: *Гайденко*. Цит. соч. С. 286–294; *Ильин В. Н.* Николай Кузанский и С. Л. Франк // Сборник памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 87–117.

Более того, и первоначальное обнаружение Божества на пути трансцендирования вовнутрь, и метод аналогии скорее указывают на то, что, вступая в личное отношение к Богу, человек глубже проникает в Его существо, чем при постижении Его как безличного Абсолюта или иррациональной Силы²⁸.

Не менее остро стоит перед религиозным сознанием вопрос и о его собственном статусе перед лицом абсолютности Божества. Нетрудно показать, что «реальность Бога в ее абсолютности и мое автономное в отношении ее бытие рационально безусловно несогласимы» и тем не менее непосредственно даны в религиозном опыте, который как таковой был бы невозможен без соблюдения обоих этих условий. Даже исходя из абсолютности Бога, я должен мыслить себя как некое «сущее ничто», и своё бытие и его содержание «ежемгновенно» происходящим из Него и через Него. Опять-таки, исходя из своей автономности в отношении Него я должен прийти к осознанию вторичности этой двойственности по отношению к более первичному трансрациональному единству, которое, однако, проявляется только в форме этой двойственности. Тем самым выясняются и границы разрешимости старой августиновской проблемы соотношения свободы и благодати.

На этой основе возникает переживание Бога как абсолютной любви, причем это не есть как бы случайное Его свойство, но выражение самого его существа, как «творческого переливания через край, “дарования” Себя». «По самой своей сущности Он есть изливающийся на меня и тем меня рождающий или вызывающий меня к жизни поток»²⁹.

Все сказанным определяется и отношение моего бытия-с-Богом к моей повседневности. Первоначально религиозный взгляд на вещи, склонный к усмотрению их «непостижимости», противопоставлялся обыденности и прагматичному здравому смыслу как возможная установка сознания, нуждающаяся в оправдании или опровержении, исходящих из непосредственных данных опыта. Теперь это противопоставление обосновывается и уточняется самим особым характером, свойственным религиозному существованию. «Совершенная инаковость» Бога в отношении всего остального отражается и на специфике моего

²⁸ Недочет Франка здесь можно видеть скорее в чрезмерно оптимистичном взгляде на характер «личного» отношения: оно описывается им исключительно положительно, как любовь и доверие, в то время как вся негативность — страх, трепет и т. п. — «списывается» на «безличный» аспект, что явно противоречит данным религиозного опыта, и не только иудео-христианского. Интересно, что в описании отношения «я-ты» на человеческом уровне, философу удается избежать этого упрощения.

²⁹ Определение сущности Бога как любви встречается, в несколько ином смысле, а именно в связи с философской экспликацией троичного догмата, у отца П. Флоренского, а еще раньше, как раз в связи с проблемой отношения Абсолютного и его другого — у Вл. Соловьева. См.: *Соловьев Вл. С.* Критика отвлеченных начал // Вл. С. Соловьев. Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 704–705. В традиционной христианской литературе эта формула присутствует у прп. Симеона Нового Богослова. Обсуждение сложной логической проблемы философии религии — возможности мыслить Абсолютное наряду с относительным и относительное наряду с Абсолютным — в русской мысли было весьма интенсивным. После Соловьева эта проблематика разрабатывалась так или иначе кн. С. Н. Трубецким в «Основаниях идеализма», кн. Е. Н. Трубецким в «Смысле жизни», отцом П. Флоренским в «Столпе...», С. Н. Булгаковым в целом ряде философских, а позже — богословских сочинений.

бытия-с-Богом. Будучи глубоко интимным и иррациональным, «совершенно иным», до противоположности, по отношению к обобщенной и рационализированной повседневноности, она, в тоже самое время, предстает как корень, почва и осмысляющее основание этой последней, причем как в личной жизни отдельного человека, так и в истории человечества в целом.

Все это ведет к рассмотрению указанного двуединства «Бог-со-мной» не как двойственности, но как особого рода единства. Осуществляя трансцендирование вовнутрь, я «прохожу» слои духовного бытия и достигаю его предельного основания — реальности Божества. Но Божество открывается мне в личном откровении как Бог-со-мной, и это отношение структурно аналогично описанному выше отношению душевного и духовного бытия: «“Еси” Бога в известном смысле как-то содержится уже в глубине моего “есмы” и мое “есмы” как-то укоренено в “есмы” Самого Бога», иными словами, между моим бытием и реальностью Бога невозможно провести четкой границы. Речь идет опять-таки о феноменологическом описании внутренней реальности человека и, соответственно, это двуприродное единство оказывается единством «именно меня самого». Это прояснение состава опыта не ведет, однако, само по себе ни к самообожествлению, ни к пантеистической метафизике, поскольку, оговаривается Франк, речь здесь идет не об изолированном «я есмь», как оно фиксируется отвлеченной мыслью, но об «эминентном, трансцендирующем за пределы самого себя “я есмь”», как оно дано в живом знании, не устраняющем и «сущностной трансцендентности» Бога. Открывающуюся таким образом форму бытия Франк называет богочеловеческим бытием, «а поскольку оно связано с сознанием укорененности “я” в “мы”» — Богочеловечеством³⁰.

Отсюда, с одной стороны, следуют важные следствия для философской антропологии: «Человек есть существо, сущностно укорененное в сверхчеловеческой почве, — таково единственное значимое определение существа человека», — говорит Франк, откликаясь на соответствующие идеи Ф. Ницше («человек есть нечто, что должно превзойти») и позднего М. Шелера³¹. С другой стороны, для философии религии (и даже религиоведения) мы получаем феноменологическое описание опыта, обосновывающее возможность целого ряда религиозно-мистических переживаний и идей: сочетание переживаний «тварности» и богосыновства человека, сознание Бога как Отца, переживание рождения меня в Боге и еще более таинственное переживание рождения Бога во мне, «во всех более глубоких религиях встречающаяся идея Вечного или Небесного Человека», наконец, специально христианская концепция богочеловечности Иисуса Христа.

³⁰ Это рассуждение встречается в текстах Франка довольно часто, начиная, как минимум с «Предмета знания». Оно имеется и в «Душе человека», и в «Крушении кумиров», и в книге «Реальность и человек». Сам Франк в переписке с Бинсвангером называет эту идею богочеловечества своей «зидящей интуицией» (См.: Четыре письма из переписки: Л. Бинсвангер — С. Франк // Логос. 1992. № 3. С. 267). Из сказанного видно, что эта интуиция могла быть раскрыта без излишних упрощений только на основе трансрационального *coincidentia oppositorum*, т. е. в связи с идеей всеединства.

³¹ Подробному раскрытию этой мысли, интуиции богочеловечности с точки зрения философской антропологии, посвящена последняя работа Франка «Реальность и человек».

Однако рассмотрение проблематики религиозного сознания, связанной с двуединством «Бог и я», в силу укорененности моего «я» в единстве «мы» и в силу так же сущностно свойственной ему формы бытия-в-мире, необходимо дополняется рассмотрением проблематики, связанной с другим двуединством — «Бог и мир».

И прежде всего, что есть «мир», как третья реальность, неотменимо присутствующая, как бы вмещающаяся в отношения «Бог и я» и, стало быть, в каком-то смысле реальность, соотносительная этим двум? Ясно из сказанного, что он отнюдь не совпадает с коррелятивным научной рациональности предметным бытием, но будучи полноценной реальностью, «данной в живом целостном опыте», непостижимо соединяет в себе рациональное и иррациональное начала, выступает как обладающее собственной значимостью единство космоса и хаоса. Это сочетание непонятности и значительности производит на нас религиозное впечатление, порождающее такую форму религиозного сознания как пантеизм. Это религиозное переживание отличается, однако, от всех прежде описанных тем, что впечатление чуждости здесь не дополняется (или в гораздо меньшей степени дополняется) впечатлением родственности. Мир определяется Франком в конечном итоге как «единство фактического (т. е. принудительно навязывающегося мне. — К. А.) и безличного бытия», которое дано мне не только вне меня, предметно, но и испытывается мною внутри меня самого. Тем самым оно выступает как угрожающее мне бытие, и если не сущностно, то, как правило, испытывается мною как нечто злое, или, по крайней мере, стоящее на стороне зла. Отсюда и два основных вопроса, связанных в религиозном сознании с бытием мира: вопрос о его смысле и происхождении, т. е. о форме его связи с Богом, и проблема зла.

В обоих случаях Франка интересует прежде всего не метафизическое решение этих проблем как некоторых интеллектуальных задач (в этом смысле обе признаются им не разрешимыми), но скорее разрешение связанной с ними экзистенциальной проблематики религиозного сознания. Отметим, что и здесь его мысль продолжает вращаться вокруг проблематики религиозного обращения.

Непосредственно констатируемое отсутствие правды и смысла в мире как таковом заставляет нас искать сверхмирную правду за его пределами, в трансцендентном Боге. Тем самым мир раскрывается как нечто сущностно иное и даже чуждое по отношению к Богу, и эта двойственность заставляет говорить о «сотворении» мира Богом; она, как кажется, исключает возможность мыслить их соотношение как «эманацию». Бог ни в каком смысле не есть «субстанция» или «субстрат» мира, хотя мир непостижимым образом и существует «через» Него. В констатации этой непостижимости и видит Франк правду идеи творения, хотя с точки зрения «общего откровения», на которой он стоит в качестве философа, популярное представление о божественном творении не может быть удержано: оно переносит внутримировые категории времени и причины на отношения между миром в целом и его Основой. С этой точки зрения смысл понятия творения ограничивается констатацией того, что «мир во всем его существе и бытии, с

одной стороны, сам в себе безосновен и, с другой стороны, имеет свою реальную основу и свое идеальное основание в Боге»³²).

Однако осознание этой зависимости и трансрационального характера самой инаковости Бога по отношению к миру приводят к усмотрению другой стороны их взаимосвязи и, соответственно, как бы другой стороны самого мира, в которой его специфический «мирской» характер оказывается преодолен и он оказывается Космосом, «в каком-то трансрациональном смысле сущностно подобным Богу». В качестве посредника выступает здесь идеальное бытие, «умный мир», стоящий как бы посередине между Богом и миром, трансрационально-монуалистически соотносящийся с обоими³³. Если в отношении «Бог и я» Франк делает акцент на богочеловеческом единстве как основе этого отношения, то в отношении «Бог и мир» акцентируется именно трансрациональность «перехода» от одного к другому, который должен мыслиться и как творение, и как эманация, и, соответственно, ни как то, ни как другое в их рационализированных, популярных вариантах. Философский анализ опять-таки направлен здесь на то, чтобы понять возникновение религиозных концепций из соответствующих им непосредственных переживаний реальности, и тем самым создать возможность для чрезмерно рационализированного читателя от оперирования концепциями обратиться к «самим вещам».

В еще большей мере это касается рассмотрения проблемы зла и теодицеи. Для религиозного сознания проблемой является здесь необходимость сочетать всемогущество и всеблагость Бога с присутствием и даже видимым торжеством зла в сотворенном Им мире. Распространенные рационалистические установки склонны видеть выход в отрицании одной из этих двух реальностей. Но ни онтологическая очевидность реальности Бога, ни фактическая очевидность реальности зла в качестве очевидностей не могут быть отрицаемы, утверждает Франк³⁴. Дальнейшее рассмотрение проблемы ведется философом через пре-

³² В. В. Зеньковский явно преуменьшает роль идеи творения в мысли Франка, ограничивая ее «желанием посчитаться с традиционной богословской терминологией». Он явно не учитывает при этом специфичность толкования Франком самого понятия «мир» и, вместе с тем, — недооценивает момент «дуальности» в пресловутом «монуализме». См.: *Зеньковский*. Цит. соч. С. 168.

³³ Его роль в отношении «Бог и мир» аналогична роли духовного бытия в отношении «Бог и я».

³⁴ Исследователи, как правило, довольно критично настроены по отношению к тому, как Франк решает проблему зла и теодицеи. Вину за его реальные и мнимые недочеты (начиная еще с рецензии Н. А. Бердяева на «Непостижимое: *Бердяев Н. А.* С. Л. Франк. Непостижимое // *Путь*. 1939. № 60. С. 65–67) обычно возлагают на концепцию всеединства, якобы сущностно склонную к «недооценке силы и могущества зла в мире» (*Евлампиев И. И.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм С. Л. Франка // С. Л. Франк. Предмет Знания. Душа человека. М., 1995. С. 33). К сожалению при этом обычно исходят не из анализа конкретных текстов философа, а из общих представлений о том, как должна решаться эта проблема в рамках данной метафизики. Проблема состоит в том, что как раз в данном случае, концепция всеединства *помогает* Франку, во-первых, пережить настоящее философское изумление в связи с этой проблемой и сформулировать ее в максимально заостренной форме, а во-вторых, дать описание генезиса и объяснить всеобщую распространенность в бытии данного типа отношений. Более позитивную и продуктивную интерпретацию этих мыслей Франка см. также в статье: *Игнатий (Крекшин), иг.* Метафизика зла (Пролегомены к теодицее в философии позднего С. Л. Франка) // *Вопросы философии*. 2001. № 12. С. 128–139.

одоление общепринятых рационализированных представлений о происхождении зла, о вине и ответственности за зло, и о смысле страдания.

И прежде всего Франк пытается ответить на вопрос, что есть зло и как оно могло возникнуть. Ответ на этот вопрос возвращает нас к описанию структуры всеединства. Всеединство как единство многого конституируется отрицанием, как «началом одновременно и индивидуализирующим, и объединяющим» отдельные элементы целого через их способность к трансцендированию. Однако единичное сущее («непосредственное самобытие», но, кажется, не только оно) может выбрать (и этот выбор не может быть осмысленно мотивирован, «не истекает ни из какого “основания”») отказ от трансцендирования, путь самоутверждения и изоляции³⁵. Именно так возникает пресловутая «надтреснутость» всеединства, различие превращается в разделение. Однако это разделение осуществляется на фоне сохраняющегося единства, самоизоляция «существа» не устраняет его нужды во всем остальном, но порождает специфический способ удовлетворения этой потребности — «стремление все присвоить себе, все поглотить в себя» — корысть или похоть. Существенной чертой этого типа отношений является его заразительность, вследствие чего он неопределенно широко распространяется в бытии, делая его ареной бесконечной и безнадежной борьбы. Такое состояние бытия имеет в себе два сущностных аспекта: насилие и страдание, порождающие основное метафизическое зло — смерть, и придающие специфический характер земному, точнее было бы сказать, мирскому времени, как потоку возникновения и уничтожения³⁶. Все это вместе означает «падшесть» мира, осознание которой проявляется в библейской идее грехопадения³⁷.

Всякая рационализация проблемы зла связана тем или иным образом с «обвинительной установкой», находящийся в которой неспособен к усмотрению изначально иррациональной природы зла в силу того, что он оказывается «уже пленен и соблазнен извращенностью зла»³⁸. Но это означает, что принципиально невозможна «отвлеченная и рациональная теодицея». Возможна, однако, «живая теодицея, достигаемая не мыслью, а жизнью». Постигание зла возможно лишь в его преодолении. Оно достигается через опыт сознания греха как *моей* собственной вины и ответственности, возникающий в «бездонной глубине», одновременно соединяющей и отделяющей меня как от Бога, так и от соблазняющих и пленяющих меня темных духовных сил «демонии мира», а также через приятие страдания как коренящегося в Самом Боге пути возвращения к Нему.

³⁵ Возможность такого оборота событий уже содержится в описании принципиальной двойственности отношений «я-ты» и «я-мы». Именно таков, по Франку, характер человеческого существования, описываемый Хайдеггером.

³⁶ Здесь Франку уместно было бы привести соответствующие фрагменты Анаксимандра и Гераклита, которые он, разумеется, хорошо знал и (по свидетельству Бинсвангера) высоко ценил. Это падшее состояние бытия Франк описывает так же, как «заботу», из чего становится понятным его сложное отношение к Хайдеггеру (см.: Четыре письма из переписки... С. 267).

³⁷ А равно и в аналогичных представлениях, тем или иным образом свойственных практически всем религиям.

³⁸ Ср.: «Я искал, откуда зло, но искал плохо и не видел зла в самых розысках моих» (Блж. Августин Иппонский. Исповедь VII. 5. М., 1991. С. 171).

Все вышесказанное позволяет сделать следующий вывод. С моей точки зрения, Франку в «Непостижимом», отвечая на приведенный в начале данной статьи вопрос, удалось показать, что рациональная неразрешимость проблем религиозного сознания не свидетельствует, как это часто представляется, о его иллюзорности, и, в этом смысле, его ложности, но, скорее, о границах самой рациональности. Можно сказать, что основная иллюзия сознания как раз заключается в том, что оно пытается справиться с экзистенциальными проблемами, оставаясь сознанием, «забывая» о предшествующем ему и фундирующем его «непосредственном самобытии». Непосредственное самобытие, поскольку оно осуществляет себя в горизонте религиозного опыта, не соскакивая в область его стандартизированных рационализаций (что, впрочем, неизбежно и, возможно, необходимо в рамках естественной установки религиозного сознания), и отдавая необходимую дань попыткам их рационального разрешения, в действительности всегда решает их экзистенциально, т. е. непосредственно переживая трансрациональное единство противоположных аспектов реальности. Однако указанные рационализации (к которым принадлежит, конечно, не только теология, но и сама философия религии) оправданы постольку, поскольку рефлексия является составной частью любой формы существования непосредственного самобытия и поскольку они сознают свою неизбежную схематичность и ограниченность.

Проделанная в «Непостижимом» работа по онтологическому обоснованию религиозного отношения к бытию позволила Франку в последующих работах обратиться к рассмотрению более конкретной проблематики «веры», «религиозного опыта», «духовной ситуации времени».

Ключевые слова: Непостижимое, непосредственное самобытие, откровение, трансцендирование, Абсолютное, Франк, русская религиозная философия, философия религии.

PROBLEMS OF THE PHILOSOPHY OF RELIGION IN «THE INCONCEIVABLE» BY S. L. FRANK

KONSTANTIN ANTONOV

(St Tikhon's University)

The main philosophical work of S. L. Frank — «The Inconceivable» is treated in the direction given by its subtitle: «An essay on ontological introduction to the Philosophy of Religion». From this point of view author analyzes the method of «antinomistic monodualism» suggested by the Russian philosopher, and his interpretation of such notions as «the living knowledge», «transcendentizing» and «revelation». Author also reviews Frank's phenomenological approach to exposing the Absolute as a special kind of that,

which is given in the inner experience, and some related problems of the Philosophy of Religion: the credibility of the Deity, Its conceivable relation to the mankind and world, the problem of evil. Author believes that in his work Frank succeeded to demonstrate that the rational insolubility of the main problems of religious consciousness indicates not a falsity of this consciousness but the borders of rationality itself.

Keywords: The Inconceivable, immediate self-being, revelation, transcendentizing, The Absolute, Russian Religious Philosophy, Philosophy of Religion.