

В. К. Кантор

**Принцип «христианского реализма»,
или Против утопического своеволия
(«Свет во тьме» — духовное
завещание С. Л. Франка)***

От разочарования в несостоявшемся постперестроенном рае отечественная культура, прежде всего литература, впадает в постмодернистский цинизм, при котором все кошки серы, а все черты равно приемлемы и привлекательны, грань же между добром и злом объявляется некоторой условностью. К сожалению, подобное короткоумное, внеисторическое переживание жизни свидетельствует о неспособности воспринимать опыт прошедших столетий, прежде всего двухтысячелетнего опыта христианства. А ведь одна из глубочайших интуиций христианства, предостерегавшая о невозможности рая на Земле, предлагает нам путь спокойного достоинства и реализма. Дело в том, что завет реалистического понимания жизни вовсе не временная выдумка русской классики, а, быть может, *основная установка* христианства как ведущего фактора европейского развития, усвоенная и прочувствованная великой русской культурой.

То, что было реальным деянием русской литературы, *осмыслили и перевели в область произнесен-*

* Опубликовано в книге: Кантор В. К. Русская классика, или Бытие России. М., 2005.

ного рационального слова крупнейшие философы русского зарубежья. Они, по слову поэта, «были знанием России!.. // А Россия не знала» (Н. Коржавин). Печально, что и ныне, несмотря на массовые издания и привычные полупоклоны перед эмигрантской философией, ее духовный опыт воспринимается всего лишь как сохранение прерванной отечественной традиции. Конечно, и это было бы немало — *хранить!* Но у них было еще осознание, утверждение и переосмысление этого опыта в изменившейся исторической ситуации. К несчастью, партийно-православные поклоны благодарности за сохранение традиции означают лишь то, что жизненности этой мысли ее подлинной духовной актуальности не замечают.

Отказ от реалистического постижения мира ведет на самом деле к отказу от принципа российского философствования, которое сумело, порой вперекор западным мыслителям-современникам, сохранить «веру в разум среди ночи» (Н. Коржавин). У нас читают тексты, по партийной привычке не задавая вопросов и даже не пытаясь поставить их в проблемный контекст европейской и мировой культуры. Так сказано, а уж почему так сказано — не нам де судить! А между тем философия российской эмиграции была живой, и глотнуть этой жизни было бы полезно, чтобы избавиться от внушенных советским режимом иллюзий и возникших в результате его падения духовных разочарований. Быть может, острее прочих, кто показал необходимость духовного реализма и мужества в отказе от надежд на утопическое преобразование земной жизни, был русский философ Семен Людвигович Франк (1877–1950). Он был выразителем центральной тенденции выработанного русским зарубежьем мировоззрения, которое, по справедливой констатации современного исследователя, «не обещало счастья, а предлагало истину»*. Думаю, привычно звучащая фраза о том, что «благими пожеланиями вымощена дорога в ад», приобретает гораздо более мощный и метафизический смысл, если вдуматься в глубинный характер соотношения Света и Тьмы, Добра и Зла в условиях земной реальности. И обойтись здесь без трудов С. Л. Франка было бы неразумно.

Говоря о его главных книгах, обычно выстраивают следующую триаду: «Предмет знания» (1915), «Непостижимое»

* Ермичев А. А. С. Л. Франк — философ русского мировоззрения // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 35.

(1939) и «Свет во тьме» (1949)*. Но если две первые можно назвать книгами *открытий, постановок новых проблем и вопросов*, то «Свет во тьме» — *книга итогов*, книга, в которой внимательный читатель ясно разглядит темы и сюжеты предыдущих работ мыслителя, в некоторых случаях почти цитаты (из «Крушения кумиров», «Смысла жизни», «Онтологического доказательства бытия Божьего», «Непостижимого» и др.). Знаменитый трактат «Ересь утопизма» (1946) является, по сути дела, парафразой одной из частей этой книги.

Но книга эта подводила не только итоги мыслительной деятельности философа, она стала своего рода интеллектуальным ответом на катастрофы, обрушившиеся на Европу в XX столетии дважды: в 1914—1921 годах (Первая мировая война, русская революция и Гражданская война; в разрешение всех этих взаимосвязанных событий были втянуты фактически все европейские страны) и в 1933—1945 годах (Вторая мировая война после нацистского переворота в Германии). Обе эти катастрофы были тяжело пережиты русским философом (после первой он был изгнан из России, после второй эмигрировал из Германии). По воспоминаниям Л. Бинсвангера, Франк «...неоднократно повторял, что двух революций слишком много для одной жизни»**. Но, быть может, постоянное размышление над причинами, породившими апокалиптический взрыв в октябре 1917 г. в России, позволили Франку в эпоху интеллектуальной растерянности западноевропейских философов сформулировать и развернуть принцип бытия человека на Земле, чтобы он мог осознанно и достойно быть хранителем света во тьме.

Западноевропейцы были потрясены разлившимся злом. Теодор Адорно произнес «великие слова» (Генрих Бёллер), что после Освенцима нельзя любить. Будто после Вердена и прочих ужасов нельзя было осознать кошмар надвигающегося на мир столетия. Предчувствия безумного Ницше о том, что на-

* «От его книги “Предмет знания” до книги “Непостижимое” и “Свет во тьме” при наличии несомненной эволюции в формулировках, в углублении отдельных построений Франк остается верным той основной концепции, которая созрела у него» (Зеньковский В. В. История русской философии. Т. II. Ч. 2. Л., 1991. С. 177).

** Бинсвангер Л. Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. С. 27.

ступающая эпоха «явно все более объемлется пламенем»*, оказались не востребуемыми, охотнее прислушивались к его проклятиям христианству, строя на них новую метафизику (Хайдеггер). Поэтому столь беззащитны оказались перед реальностью бытия. Это Франк понял и сказал уже в 1924 году, увидев растерянность перед миром своих вчерашних учителей: «Когда теперь мы, русские, материально и духовно обнищавшие, все потерявшие в жизни, ищем поучения и осмысления у вождей европейской мысли, у которых большинство из нас привыкло раньше учиться, мы, заранее склонные к смирению, всегда чуждые национального самомнения и менее всего способные на него в эту несчастную для нас эпоху, с изумлением узнаем, что собственно учиться нам не у кого и нечему и что даже наученные более горьким опытом наших несчастий, испив до дна чашу страданий, мы, пожалуй, сами можем научить кое-чему полезному человечество»**.

Русские мыслители предвидели и предсказывали возможность катастроф. И дело не только в мрачных пророчествах Владимира Соловьева*** о XX веке как веке революций и войн, которые так явно стали осуществляться, а еще и в том, что только конституирующаяся философская русская мысль еще весьма тесно была связана с вечной книгой христиан, питалась ее пафосом и мистикой постижения мира, переживая типологически схожие интуиции, какие переживал Запад Европы на рубеже Средневековья и Ренессанса. Тогда западноевропейцы из года в год готовились к концу света, наступлению апокалипсиса и последнему, Судному дню. Впоследствии, в Новое время, западный мир вошел в берега быта и порядка. А русская действительность не давала опоры человеку в самой себе. Рассуждая о специфике российской ментальности, П. Я. Чаадаев характеризовал ее следующим образом: «Это все еще хаоти-

* Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов. Афоризм 38 // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 266.

** Франк С. Крушение кумиров. Берлин: YMCA-Press, 1924. С. 40.

*** Как вспоминал его близкий друг, «...у Вл. С. Соловьева уже в ранней молодости было ощущение близости той роковой черты, на которой стоит человечество. Светопреставление казалось ему не отдаленным событием, скрытым во тьме веков, а чем-то очень близким, к чему всегда надо быть готовым». (Цертелев Д. Н. Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьеве // Соловьев Вл. Неподвижно лишь солнце любви... М., 1990. С. 350.)

ческое брожение предметов нравственного мира, подобное тем переворотам в истории земли, которые предшествовали образованию нашей планеты в ее теперешнем виде»*. Еще не застывшая магма российской жизни, далекой от «правильных форм» цивилизации, предполагала, что обитатели этой дрожащей поверхности земли способны предчувствовать разломы, возмущения, извержения вулканов и землетрясения, от которых гаснет солнце.

Франку не надо было ждать начала Второй мировой, чтобы написать свою книгу, он жил ощущением надвинувшегося на мир мрака и тьмы. В предисловии к «Свету во тьме» он замечает, что «предлагаемое сочинение было задумано еще до начала войны и первоначально написано в первый год войны, когда еще нельзя было предвидеть весь размер и все значение разнуданных ею демонических сил. Позднейшие события ни в чем не изменили моих мыслей, а, скорее, только укрепили и углубили их»**.

Франк был по своим пристрастиям, что называется, «западником», он был воспитан в школе западноевропейского философствования, за себя говорят его внутренние и явные отсылки к Гете, Кузанскому, Мейстеру Экхардту, Ницше; на русский язык им переведены Ницше, Виндельбанд, Г. Зиммель, Шлейермахер и др. Как замечал его брат, «по интеллектуальной своей формации, по своим вкусам Семен Людвигович был, несомненно, европейцем и гуманистом, сложившимся под влиянием эллинской философии и эллинского же искусства. Плотинист, более чем платоник, он почитал и считал себе самым близким Николая Кузанского, а из мыслителей нового времени — Гете»***.

Но в этот тип европейского философствования Франк внес российскую проблематику. Его идеи, его понимание мира естественно определялись также традицией отечественного любознания. Причем многие интуиции, которые были высказаны другими русскими мыслителями, приобрели под пером Франка истинно философскую — в западноевропейском духе — выразительность.

* Чаадаев П. Я. Сочинения М., 1989. С. 20.

** Франк С. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-Press, 1949. С. 9.

*** Зак Л. В. Семен Людвигович Франк — мой брат // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. С. 18.

Пожалуй, основная проблема Франка, если кратко ее сформулировать, может звучать так: если Бог сотворил мир, а Бог есть свет, то как он мог сотворить тьму. Гете и древние греки видели свет, сотворенным из тьмы хаоса*, а у Франка получалось, что свет сам сотворил тьму. Такова была метафизическая задача, которую он пытался разрешить. По словам Л. Зака, «С. Л. всю жизнь страдал невозможностью найти объяснение присутствию зла в мире и оправдать страдания, которое оно вызывает. Ортодоксальное объяснение первородным грехом не удовлетворяло его. <...> Семен Людвигович неоднократно высказывал мысль, что Создатель подобен художнику, творение которого не получается совершенным сразу, а требует все время новых и новых поправок»**.

Устами своего героя великий русский писатель Достоевский сформулировал весьма глубокий тезис, перечеркивающий всякую возможность теодицеи. Иван Карамазов произнес: «Я не Бога, я мира Божьего не принимаю». Иными словами, Бог ответственен за мировое зло. Франк назвал это высказывание самой сильной формой атеизма. Однако именно ему, одному из крупнейших русских религиозных мыслителей, принадлежит неоднократно высказанное утверждение, что можно описывать зло, отвергать зло, но ни в коем случае не объяснять его. Недаром о Франке писали, что он: «отказывается принять традиционную “теодицею” (учение об оправдании Бога за мировое зло) ссылкой на человеческую свободу, ибо свобода есть источник как добра, так и зла. Он договаривается даже до утверждения, что “проблема теодицеи абсолютно неразрешима рационально”. Мало того, “объяснить зло” значило бы, по Франку, “оправдать зло”, что противоречит сущности зла как того, что

* Стоит напомнить знаменитые слова Мефистофеля:

Ich bin ein Teil des Teils, der anfangs alles war,
Ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar,
Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht
Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht.

(В переводе Бориса Пастернака эти строки звучат так:

Я — части часть, которая была
Когда-то всем и свет произвела.
Свет этот — порожденье тьмы ночной
И отнял место у нее самой).

** Зака Л. В. Семен Людвигович Франк — мой брат. С. 23.

абсолютно “не должно быть”. По Франку, зло можно лишь описать, а не объяснить; этот отказ от разрешения проблемы теодицеи — может быть, высшей философской проблемы вообще, в высшей степени характерен для той метафизической позиции, которую утверждает Франк*.

Он принимает Бога, не возлагая на него ответственности за наличие зла в мире. Зло, по мнению русского мыслителя, возникает из невыразимого хаоса, который находится между Богом и не-Богом. Разумеется, это весьма существенное переосмысление традиционной возможности теодицеи. Достоевский устами Алеши Карамазова предлагает полюбить жизнь превыше, чем смысл ее. Опыт Франка говорит ему, что это невозможно. Есть мера зла в жизни, которая, перейдя некий предел, начинает вызывать ненависть к самой жизни. Поэтому, не найдя смысла в жизни, существовать на Земле нельзя. Раздумья Франка находятся в контексте исканий русских мыслителей**, но также являются весьма важной корректировкой их умопостижений. С помощью «русских идей» он пытался рассказать Западу о грозящих миру бедах и потрясениях, а русские идеи переосмысливал в свете нового мирового опыта.

Одной из центральных проблем русской мысли прошлого и начала нынешнего веков была проблема влияния *среды*: виновато ли общество в зле человеческих отношений, как, скажем, полагал Руссо, или зло коренится в самом человеке. Надо сказать, что даже самые яростные сторонники «теории среды» не исключали наличия злого состава в человеке. Но они полагали, что, изменив общественные отношения человеческой волей, можно будет изменить в лучшую сторону и человека. Но в чем сходились все — это в том, что *во внешнем мире властвует дьявол*. Одну из самых страшных своих пьес Лев Толстой так и назвал «Власть тьмы». Этот внешний мир определяет и структуру человеческой души, захватывая внешние ее слои, но не умея проникнуть в ее ядро. Отсюда идея таких полярных

* Левицкий С. С. Л. Франк // Русская философско-религиозная мысль XX века. Питтсбург, 1975. С. 379.

** Перечислю только несколько произведений о смысле жизни у русских мыслителей рубежа веков: Василий Розанов. Цель человеческой жизни (1892); Виктор Несмелов. Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного откровения (1895); Александр Введенский. Условия допустимости веры в смысл жизни (1896); Михаил Тареев. Цель и смысл жизни (1901); Евгений Трубецкой. Смысл жизни (1918); Семен Франк. Смысл жизни (1925).

мыслителей, как Чернышевский и Достоевский — «найти человека в человеке». Таково было кредо их творчества, сформулированное ими независимо друг от друга. В неоконченной пьесе «И свет во тьме светит» (отметим переключку с названием трактата Франка) Лев Толстой пытается именно человека, живущего согласно своему внутреннему пониманию правды Божьей, противопоставить внешнему миру — церкви, семье, государству. В результате его автобиографически написанный герой Сарынцев терпит крах, ибо мир не переделывается, не преображается. А задача ставится не меньше — изнутри человека пробиться Божественному свету Фаворскому, преображающему мир.

Эту интуицию русской мысли наиболее выпукло сформулировал князь Евгений Трубецкой в 1914 году накануне Первой мировой войны: «Контраст между преображенной и неображенной действительностью так или иначе является всюду; но в странах, где господствует европейская цивилизация, он так или иначе *замазан культурой* и потому менее заметен для поверхностного наблюдателя. Там черт ходит “при шпаге и в шляпе”, как Мефистофель; у нас, напротив, он откровенно показывает хвост и копыта. Во всех тех странах, царствует хотя бы относительный порядок и некоторое житейское благополучие, вельзевул так или иначе посажен на цепь. У нас, напротив, ему суждено было веками бесноваться на просторе. И, может быть, именно это обстоятельство вызывает те необычайные подъемы религиозного чувства, которые испытывают в России лучшие ученики Христовы. <...> Вслед за подвижниками искали Фаворского света великие русские писатели. <...> Сознательно или бессознательно, величайшие представители русского народного гения всегда искали этого света, *изнутри* исцеляющего и преображающего жизнь как духовную, так и телесную. <...> И всегда искание Фаворского света вызывалось у наших писателей живым, болезненным ощущением силы зла, царящего в мире»*.

Надо сказать, что мистический опыт русских мыслителей подсказывал им, что другого выхода, кроме прямого обращения к Богу, не существует. Так, Флоренский в своем знаменитом «Столпе и утверждении истины», тоже вышедшем в свет до начала Первой мировой войны, подчеркивал наличие «геен-

* Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 112–113. Курсив Е. Н. Трубецкого.

ны», понимаемой им как «беспросветная тьма», в нашей земной реальности и единственную альтернативу находил в традиционном святоотеческом воззвании к Богу: «Вопрос о смерти в т о р о й (аде. — В. К.) — болезненный, искренний вопрос. Однажды во сне я пережил его со всею конкретностью. У меня не было образов, а были одни чисто-внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно-густая окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это — край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть и — не мог. Я знал, что еще одно мгновение, и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Само-сознание наполовину было утеряно, и я знал, что это — абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: “Из глубины возвах к Тебе, Господи. Господи, услыши глас мой!..” В этих словах тогда вылилась душа. Ч ь и-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то, далеко от бездны»*.

В православии, как видим, сам человек не борется. Он чувствует себя воистину ребенком, не обладающим еще собственной волей, самостоятельностью, не способным самому противостоять злу и тьме**. Западное христианство много более жестоко к человеку, но именно поэтому оно требует, чтобы человек налагал на свое зло внешние путы, вел со злом, как говорил Лосский, «героическое борение». Чтобы обуздать зло, Запад создавал нормы и законы, конституции и правовые структуры, Русь же просто взывала, чаще всего безуспешно и бесплодно, к Божественной силе Преображения. Однако эта надежда на возможность чуда преображения была, как, впрочем, и «фаустовское» самоутверждение личности, беспомощна перед силами зла, ибо от сознания своей беспомощности пере-

* Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 205.

** Об этом в своей книге 1944 года «Очерк мистического богословия Восточной церкви» (вышедшей в свет, когда писался второй вариант «Света во тьме») сказал русский богослов Владимир Лосский: «Героическое борение, которое мы видим у великих святых западного христианства, охваченных скорбью от трагического разлучения с Богом, “мистическая ночь”, как путь, как духовная необходимость, незнакомы подвижникам Восточной Церкви. <...> Одни свидетельствуют о своей преданности Христу в одиночестве и оставленности Гефсиманской ночи, другие стяжали уверенность в своем соединении с Богом в свете Преображения». (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 170.)

ходила в *своеволие*, совпадая вдруг с верой Запада (гротескно утрируя ее) в человеческую волю, которая водворит на всей земле разумное мироустройство.

В начале XX века историческая ситуация заставила заново продумывать все метафизические смыслы. Скрепящие последние пару столетий в Европе силы зла, упали. Зло разлилось по планете. Русские мыслители одни из первых заметили и констатировали победоносный прорыв адских сил. В 1918 году Е. Трубецкой написал: «На наших глазах ад утверждает себя как исчерпывающее содержание *всей* человеческой жизни, а стало быть, и всей человеческой культуры. <...> Наш русский кровавый хаос представляет собою лишь обостренное проявление всемирной болезни, а потому олицетворяет опасность, нависшую надо всеми. <...> Россия — страна христианская по вероисповеданию. Но что такое это людоедство, господствующее в ее внутренних отношениях, эта кровавая классовая борьба, возведенная в принцип, это всеобщее человеконенавистничество, как не практическое отрицание самого начала христианского общежития, более того, — самой сути религии вообще!»*

То, что предрекал Достоевский, говоря о совершающемся «убийстве Бога», то, что констатировал следом за ним Ницше, заявляя, что «Бог мертв», стало вдруг исторической и повседневной реальностью. Перепад от спокойствия европейской жизни (в том числе и у «русских европейцев») к катастрофическому бытию зафиксировал и Франк: «На место прежней, хотя с абсолютной точки зрения бессмысленной, но относительно налаженной и устроенной жизни, которая давала по крайней мере возможность *искать* лучшего, наступила полная и совершенная бессмыслица, хаос крови, ненависти, зла и нелепости — жизнь, как сущий ад»**. Об этой отвычке европейцев от катастроф и Блок в «Скифах» (1918):

Века, века ваш старый горн ковал
И заглушал грома лавины,
И дикой сказкой был для вас провал
И Лиссабона, и Мессины.

* Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 191–192.

** Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 157.

Но именно поэтому, когда порвались внешние скрепы, у западноевропейских мыслителей наступило чувство безысходности сильнее, чем у их русских собратьев. Отдаленным отзвуком этой безысходности звучат слова позднего Хайдеггера, подводющие своеобразный итог его построениям: «Мировая ночь распространяет свой мрак. Эта мировая эпоха определена тем, что остается вовне Бог, определена “нетостью Бога”. <...> Нетость Бога означает, что нет более видимого Бога, который неопровержимо собрал бы к себе и вокруг себя людей и вещи и изнутри такого собрания сложил бы и мировую историю, и человеческое местопребывание в ней. В нетости Бога возвещает о себе, однако, и нечто куда более тяжкое. Не только ускользнули боги и Бог, но и блеск Божества во всемирной истории погас. Время мировой ночи — бедное, ибо все беднее. И оно уже сделалось столь нищим, что не способно замечать нетость Бога»*. Хайдеггер пытается во всем своем творчестве, по мысли А. В. Михайлова, передать «непосредственный ужас отсутствия Бога»**.

Вот на это отчаяние западной мысли и попытался ответить русский философ, опираясь на свой интеллектуальный и исторический опыт. В уже цитированном письме Л. Бинсвангеру в 1942 году он писал: «Хайдеггер — в духовном отношении тупик. <...> Почему страх должен быть “онтологически” обоснованным состоянием, а доверие — уже проклятой “теологией”? Как будто на войне или в опасности паника является нормальным состоянием! Ведь для человека значительно естественнее стоять на твердой почве, а не висеть над пропастью или трепетать от страха. <...> Хайдеггеру не знакомы истинные истоки трагического — демоническое, злое, хаотическое, разрушительное <...>. И все это — не “теологические” и даже не чисто “этические” идеи, а основоположная онтологическая черта человеческого существования»***.

Дело в том, что подобный страх уже пережила русская общественность, и Франк успел выработать к подобному страху ироническое отношение. Мы часто думаем, писал он, что болезни,

* Heidegger M. Wozu Dichter? // Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main, 1950. S. 265. (Перевод А. В. Михайлова.)

** Михайлов А. В. Предисловие к статье Хайдеггера «Слова Ницше “Бог мертв”» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 141.

*** Вопросы философии. 1995. № 9. С. 180. (Перевод Н. С. Плотникова.)

смерть, старость, нужду, бессмысленность жизни — все это выдумали и впервые внесли в жизнь большевики. На самом деле они этого не выдумали и не впервые внесли в жизнь, а только значительно усилили, разрушив то внешнее и, по существу, все-таки призрачное благополучие, которое прежде царило в жизни. И раньше люди умирали, и умирали почти всегда преждевременно, не доделав своего дела, и бессмысленно-случайно; и раньше все жизненные блага — богатство, здоровье, слава, общественное положение — были шатки и ненадежны; и раньше мудрость русского народа знала, что от сумы и тюрьмы никто не должен отрезаться. «Происшедшее только как бы сняло прозрачный покров с жизни и показало нам неприкрытый ужас жизни как она всегда есть сама по себе»*.

Но ирония иронией, а требовалось глубокое и обоснованное объяснение жизни во мраке, а также возможности противостояния мраку. Именно эту попытку предпринимает Франк в своем трактате «Свет во тьме». Не забудем подзаголовок трактата: «*Опыт христианской этики и социальной философии*». Иными словами, он ставил себе задачей сформулировать социально-нравственную позицию христианина в мире: отношение христианина к себе как к человеку, к обществу и злу, которое владеет и человеком, и обществом. Сразу надо отметить, что выступил мыслитель с привычных для него универсалистских надконфессиональных позиций, используя достижения как восточной, так и западной богословской мысли, выражая, как он полагал, «подлинное, именно сверхнационально-религиозное христианское сознание»**, — как написал он в своей последней предсмертной статье «Духовное наследие Владимира Соловьева» (1950).

Нынешние публицисты охотно говорят об ограниченности русской философии, о том, что она была не столь разработана, как западная, что представляла из себя странный симбиоз философии и богословия, а потому русская так называемая религиозная философия является интеллектуальным тупиком, не имеющим возможности продолжения и реальной духовной актуальности. Миновать этой проблемы не мог даже традиционный православно-христианский еженедельник «Русская мысль»: «Сегодня, смотря на очевидно прервавшуюся тради-

* Франк С. Л. Смысл жизни. С. 150.

** Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 397.

цию русской религиозной мысли (академические исследования которой не являются ее творческим продолжением), очевидным становится и ее парадоксальный (по-славянски — “странный”) характер. Место ее — в промежутке между философией и богословием. Она есть историческое образование, обеспечившее возврат части интеллектуалов от антирелигиозного гуманизма к христианству и Церкви. Как бы она сама ни была оправдана культурно-исторически, продолжения она не имеет и иметь не может — продолжения именно в качестве “религиозной мысли”, или “религиозной философии”. <...> Говоря строго, возможны философский теизм и философия религии, но никак не “религиозная философия”. Философский теизм не может апеллировать к Откровению как к авторитету*.

Здесь мы должны вернуться к уже высказанному соображению о близости русской мысли рубежа XIX и XX века западноевропейской средневековой философии. Пушкин полагал цивилизационный разрыв между Россией и *Западом Европы* в «пятьсот лет», русский славянофильский мыслитель Алексей Хомяков называл именно средневековый Запад «страной святых чудес», Константин Леонтьев «цветущую сложность» западноевропейского Средневековья противопоставлял как образец «упрощению и разложению» современной ему Западной Европы. Современные российские культурологи тоже твердят о том, что психологически и культурно мы находимся еще в Средних веках**. Сложность в том, что на это непреодоленное Средневековье накладываются и накладываются новейшие идеи современного Запада, его технические и экономические достижения, которые требуют усвоения. Они и усваиваются, и используются. Однако в области духа простое перенимание современной философии вроде марксизма обернулось раковой опухолью идеократии, нашедшей питательную среду в мировосприятии не до конца христианизированных народных масс. Это загнало Россию в тупик духовной эволюции, ибо оставались непережитыми проблемы, которые решала в свое время

* Крылежев А. «Религиозная философия» как служанка «русских мальчиков» // Русская мысль. 20–26 ноября 1997. № 4198. С. 15.

** «Типологически современный русский менталитет ближе западно-средневековому, чем современному западному. <...> Мы находимся в своеобразной “разнофазе”». (Елистратов В. С. О средневеково-евразийском бытовании русского языка и культуры // Россия и Запад. Диалог культур. М., 1996. С. 44.)

западноевропейская средневековая религиозная философия в спорах «реалистов» и «номиналистов», в попытках рационалистически доказать бытие Божие, в полемике об отношении веры и знания, о соотношении мира и Бога и, наконец, в проблеме оправдания Бога, бытования зла и возможности преодолеть его. Именно эти вопросы пыталась привить русской культуре русская религиозная философия, сделать их *своими*, органичными, как столетием раньше Пушкин укоренил в России европейскую поэзию и прозу. Традиция казалась прерванной, но, по счастью, судьбой было даровано русским мыслителям доделать в Западной Европе дело, важное для России. Они вполне осознанно воспринимали эту свою задачу, свою миссию. Как в 1922 году написал высланный большевиками из страны Семен Франк: «Оставить России плоды духовного творчества в форме новых научных мыслей значит уже кое-что сделать для истории»*.

Книги изгнанных русских мыслителей вернулись на родину. И теперь их идеи, восполнявшие пропущенный Россией духовный опыт переживания и усвоения средневековых религиозных проблем, воспринимаются нами как свое органическое. Более того, они нисколько *не* потеряли своей духовной значимости и актуальности (если понимать актуальность духовно, а не газетно-публицистически), и их нынешнее существование в русской культуре только способствует ее интеллектуальному взрослению, «настижению» Запада, как наличие на Западе таких мыслителей, как Фома Аквинский, Николай Кузанский не мешало, а только обогащало развитие и богословской, и собственно философской мысли. Не случайно столь влиятелен оказался в нашем столетии *неотомизм*. Да и сами русские философы четко отделяли свой тип мышления и подход к проблемам от чисто богословского. В своем трактате Франк замечает в предисловии: «По своему внешнему облику мое размышление носит характер богословского трактата. Я хотел бы предупредить читателя, что — худо ли это или хорошо — этот внешний облик не вполне соответствует внутреннему существу моей мысли. <...> По своему образованию и духовному складу я не богослов, а свободный философ. <...> Предлагаемое размышление хочет поэтому быть не отвлеченным богословским трактатом, а скромной попыткой религиозного осмысления

* Переписка П. Б. Струве и С. Л. Франка (1922–1925) // Вопросы философии. 1993. № 2. С. 128.

идейно-жизненного опыта автора. Этот опыт есть, прежде всего, опыт общественно-исторический»^{*}.

И, разумеется, в первую очередь это был опыт российский.

Россия переживала этот опыт вместе с европейскими странами, не будучи страной изолированной. В ней в силу ряда обстоятельств сошлись все противоречия европейского развития, усугубленные собственной историей. Европейские идеи были восприняты, ибо Россия часть Европы, считал Франк. Более того, совпадая с Трубецким, он видел в русской революции проявление общеевропейской болезни. «Русская смута есть смута общеевропейская, и мы, русские, пережившие и осмыслившие ее, в известной степени чувствуем себя экспертами и призванными диагностами болезни Европы»^{**}, — писал он в 1924 году. Это его убеждение было подтверждено и появлением национал-социализма в Германии, Франк полагал, что впадение немецкого народа «в неслыханное варварство должно поэтому восприниматься как проявление духовного заболевания всего европейского человечества как единого целого»^{***}.

Причины этой смуты, этой болезни он формулировал не раз, повторил и в итоговой книге, назвав такой причиной не нигилизм, отрицающий все ценности добра и красоты, а *«утопизм»*, который он определил как *«веру в осуществимость и в predetermined осуществление абсолютного добра в мире»*^{****}. Впрочем, о негативном воздействии на мир утопизма писали и другие русские мыслители, скажем, Флоровский: «Утопизм есть постоянный и неизбывный соблазн человеческой мысли, ее отрицательный полюс, заряженный величайшей, хотя и ядовитой энергией»^{*****}. Но для Флоровского утопизм свидетельствовал, как он говорил, о «космической одержимости» человека, еще не оторвавшегося от природного мира и не нашедшего свою свободу в Боге, а потому необязательной характеристикой человеческого существования, в известной

* Франк С. Свет во тьме. С. 9, 10, 13.

** Франк С. Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Франк С. Л. По ту сторону правого и левого. Paris: YMCA-Press, 1972. С. 15.

*** Франк С. Свет во тьме. С. 36.

**** Там же. С. 43–44. (Разрядка С. Л. Франка.)

***** Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 83.

мере Божиим наказанием за грехи. Поэтому он рассматривал это явление как историческую случайность, частность и вполне оптимистично, немножко даже в духе казенно-церковного православия предсказывал в 1926 году скорое его преодоление: «И только чрез Церковь и в Церкви преодолевается утопический соблазн. Есть, быть может, тайное знаменование в том, что Божиим попусшением самый ядовитый утопический цвет возшел на русской земле, на православном Востоке. Ибо только чрез неповрежденную чистоту православной веры и опыта исцелим он подлинно, а не обманно»*.

Для Франка спасение не в Церкви, тем более исторически-конкретной, хотя по-своему он признавал и ценил православную церковь («в восточной Церкви гораздо больше сохранилось сознание не только богоподобия, но даже богосыновства человека»**), но *в христианстве как учении*, в самой личности Христа. Франк всегда подчеркивал, что он — свободный философ, а потому не отдает предпочтение никакой Церкви, протестовал против «односторонности» традиционной христианской догматики, утверждая, что «свободные христианские души» — единственный мост между церковью и безбожниками, и в этом смысле они — миссионеры в безбожном мире: «Среди вечно-языческого мира каждый христианин должен в известном смысле быть “монахом”»***. По сути дела, он повторял задушевную идею любимого им Достоевского, который «отправил» главного героя романа «Братья Карамазовы», христианского подвижника Алешу, из монастыря «в мир». Поэтому «реальность *Церкви Христовой*» Франк видел не в «учреждении или организации», а в своего рода «таинственном богочеловеческом организме»****, который возник на земле благодаря силе, вошедшей в мир через Христа.

Утопизм, по Франку, неизбежно приводит к «власти тьмы», поскольку опирается и не может не опираться на своеволие, т. е. переделку мира по человеческому умыслу. В статье «Ересь утопизма» он пояснил, что под утопизмом он понимает не общую мечту об осуществлении совершенной жизни на

* Там же. С. 98.

** Франк С. Л. Из письма С. Л. Франка В. Федоровскому // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 87.

*** Франк С. Свет во тьме. С. 252.

**** Там же. С. 136.

земле, свободной от зла и страдания, а более специфический замысел, согласно которому совершенство жизни может, а потому и должно быть как бы автоматически обеспечено неким общественным порядком или организационным устройством; другими словами, это есть замысел спасения мира устрояющей самочинной волей человека. Об этих его идеях в сегодняшней российской философской литературе говорится как об «уникальной в истории отечественной социальной мысли попытке создания <...> нового, не имеющего прямых аналогов на европейской арене мировоззрения, своеобразного религиозного консерватизма, главной особенностью которого стало признание невозможности построения идеальной социально-политической системы и стремление в рамках “христианского реализма” не к абсолютному (и потому абсолютно недостижимому) идеалу, но к созданию наиболее благоприятных в правовом и политическом отношениях условий существования каждого и общества в целом»*.

Обычно в православной литературе говорится, что своеволие личности свойственно прежде всего Западу. Однако если обратиться к Достоевскому, то мы найдем уже у него эту тему своеволия, которая, по гениальной интуиции великого писателя, неизбежно принимает характер антихристианский, даже если сам Христос признается как небывалое явление нашего грешного мира. В романе «Бесы» один из персонажей — Кириллов, несущий важную идейную нагрузку, — рассуждает: «Если Бог есть, то вся воля Его, и из воли Его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие. <...> Я обязан себя застрелить, потому что самый полный пункт моего своеволия — это убить себя самому». Дело в том, что он по своему хочет продолжить дело Христа и побороть мир, ибо мир погубил Христа. «Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека — одно сумасшествие. <...> Если законы природы не пожалели и *Этого*, даже чудо свое же не пожалели, а заставили и *Его* жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и диаволов водевиль»**. Но далее становится ясно, что цен-

* Соловьев Э. С. Л. Франк — от тьмы к свету // Социологические исследования. 1994. № 1. С. 125.

** Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 10. Л., 1974. С. 470–471.

тральная установка Бога-Сына о том, что его царство «не от мира сего», Кирилловым не принимается, поэтому задача его своеволия именно этот *земной мир преобразить до самых корней*: «Вы стали веровать в будущую вечную жизнь?» — спрашивает его Ставрогин. И Кириллов отвечает: «Нет, не в будущую вечную, а в *здесьнюю вечную*. Есть минуты, вы доходите до минут, и *время останавливается и будет вечно* (курсив мой. — В. К.)»*. И потому вместо Христа придет новый Спаситель «и имя ему человекобог» (с. 189). Иными словами, способный изменить корень земного бытия. Но такая позиция преодоления земного мира ставит главный вопрос: о возможности преодоления смерти. И раз это преодоление невозможно, то путь один — к самоубийству, которое в своих интересах используют не праведники, но бесы (Петр Верховенский).

Писатель угадал *внутренний пафос* российской духовной направленности. И осудил его. Но даже мыслители, считавшие себя его последователями, все же оказались выразителями затаенного русского желания *обрести свет Фаворский на земле*. А это ведет к своеволию не меньшему, чем на Западе. Скажем, Вл. Соловьев считал, что необходимо «могучее действие на землю, чтобы повернуть и пересоздать ее»**. Я уж не говорю о радикалах (Чернышевский, Добролюбов, Писарев), которые самое искусство рассматривали как действенное орудие преобразования мира. Несмотря на отчетливо выраженную интуицию Достоевского, ему тоже, как и прочим, приписывали эту жажду преображения: «И от мысли, и от художественного творчества русские образованные люди всегда ждали *преображения жизни* (курсив мой. — В. К.); в этом отношении у нас сходятся такие антиподы, как Писарев с его утилитарным взглядом на искусство и Достоевский с его лозунгом “красота спасет мир”. Наше творчество, художественное и философское, всегда жаждало истины не отвлеченной, а действительной. <...> *Всеобщее исцеление во всеобщем преобразении*, — в разных видоизменениях мы находим эту мысль у великих наших художников, у Гоголя, Достоевского, даже, хотя и в искаженном, рационализированном виде, у Толстого, а из мыслителей — у славянофилов, у Федорова, у Соловь-

* Там же. С. 188.

** Соловьев В. С. Собр. соч. в 10 т. Т. 3. СПб., б. г. С. 190.

ева...»* Не случайно так подействовала на русскую ментальность философия Маркса (наследника западноевропейских утопистов — Платона, Т. Мора, Кампанеллы и др.) с ее центральным тезисом: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»**. В большевизме западноевропейский утопизм скрестился с российским стремлением вселенского преобразования мира. Для Достоевского «земной рай» невозможен. В новелле «Сон смешного человека» он показывает, что прикосновение человека с грешной Земли даже к реально существующему раю на другой планете ведет к его распаду и уничтожению. Человеку не дано установить Божественную гармонию. Он может ее только разрушить.

Бердяев как-то обронил фразу, что нынешнее время страшно своей возможностью исполнить любую утопию. Франк занимает позицию, близкую Достоевскому. *Исполнение утопии*, на его взгляд, *невозможно в принципе*, ибо реализация человеческого своеволия *перестроить весь мир до основанья* ведет только к крови и страданиям, а светлая мечта о спасении и осчастливливании всех людей, считает философ, в этом случае превращается в мрачное прославление ненависти, жестокости, бесчеловечности как нормальных двигателей жизни. Дело в том, что попытка построить новый, идеальный мир наталкивается на реальное препятствие — существующий нынешний, по мнению утопистов, несовершенный мир. Утопия, переведенная из мечты в практику, наталкивается на необходимость «расчистить место», чтобы построить «новый мир», а для этого необходимо уничтожить полностью мир прежний, который несовершенен вроде бы в своей бытийственной основе. Значит, необходимо нечто, напоминающее всемирный потоп, когда-то сотворенный Богом. Характерна строчка великого поэта русской революции Маяковского: «Мы разливом второго потопа // перемоем миров города!» («Наш марш»). *В результа-*

* Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 113. Кстати, фраза, что «красота спасет мир», *приписана* Достоевскому Вл. Соловьевым. У Достоевского только однажды *его герой*, князь Мышкин, говорит, что «мир спасет красота», а далее на протяжении всего романа («Идиот») *сам писатель опровергает этот тезис*: «красота», т. е. Настасья Филипповна, гибнет, погублена этим миром.

** Маркс К. Тезисы о Фейербахе. 11 тезис // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. М., 1955. С. 4.

те потоп происходит, но нет ковчега спасения. Как не раз подчеркивал Франк, трагизм, крушение упований, власть зла на земле, бессмысленность жизни не есть «своеобразие данной исторической эпохи», а «есть имманентное, вечное свойство *всякой* вообще человеческой жизни в ее эмпирическом течении и облике»*. Зло настолько органически пронизывает состав этого мира, его бытие, что попытка уничтожить зло может привести лишь к уничтожению мира. Более того, желание разрушить основу этого несовершенного мира означает в свою очередь «разнуздание в нем сил зла». Франк полагает поэтому, что любое усилие «осуществить “царство Божие” или “рай” на земле, в составе этого неизбежно несовершенного мира, с роковой неизбежностью вырождается в фактическое господство в мире *адских сил*»**.

Он разводит два принципа мирочувствия: признание «власти тьмы» в мире и пытающийся ее преодолеть насильем «демонический утопизм»: «В самом деле, убеждение во “власти тьмы” имеет своим определяющим моментом отрицание *утопизма*, отрицание веры в осуществимость идеального состояния человеческой и мировой жизни. Напротив, воззрение, в основе которого лежит *культ* “тьмы” и которое мы назвали *демоническим утопизмом*, <...> противоестественно, противоречиво сочетает отрицание силы добра, веру в силу темных начал, именно со своеобразным *утопизмом*, т. е. с верой, что тьма есть творческая сила, которой дано осуществить идеальное состояние мирового и человеческого бытия»***.

Но поскольку утопическое своеволие волей-неволей опирается на идею тьмы, то, на первый взгляд, существование человека в историческом потоке абсолютно безнадежно и бесперспективно. Не случайно в мире воцаряется то, что Франк именуется «скорбным неверием», которое он называет «одним из самых характерных и трогательных явлений духовной жизни» своей эпохи. Глубоко и искренно чувствующий и думающий человек, пишет он, «разочаровался не только в суетной вере утопизма, но и вообще в осуществлении в мире высших ценностей; он пришел к убеждению, что добру и разуму не только не гарантирована победа в мире, а скорее даже предо-

* Франк С. Свет во тьме. С. 78.

** Там же. С. 296.

*** Там же. С. 61.

пределено поражение, ибо по общему правилу в мире торжествуют силы зла и безумия»*. Но Франк — *и в этом задача его книги* — выстраивает своего рода религиозное оправдание истории, предпринимает попытку найти основу и, стало быть, возможность *достойного существования человека* в мире «тьмы».

По сути дела, книга русского мыслителя является попыткой философского истолкования евангельской фразы: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Иоанн. 1. 5.). Как он сам утверждал, обращение его к этой фразе было глубоко осознанным, ибо духовная проблематика эпохи приводила человеческое сердце к восприятию и утверждению истины, содержащейся в этих словах. Этим «светом», пришедшим в земную «тьму» и не загашенным земным мраком, был Иисус Христос. Конечно, многие считают, замечал Франк, что дело Христа постигла неудача, но «дело Христово абсолютно удалось, ибо его удача совсем не измеряется “удачей в мире” — Христос внес в мир вечный свет любви, который светит во тьме, и тьма не объяла его — Христос с самого начала знал, что этот свет не будет “иметь удачи” в мире, будет гоним, и *хотел*, чтобы он был гоним, потому что этот свет и светит только через страдание. <...> И мы должны быть с Ним именно как с вечно гонимым и в *гонении* торжествовать величайшую и абсолютную *победу над всем миром*»**. Так он писал в 1944 году, дорабатывая свою книгу «Свет во тьме». В этом и состоит пафос его грандиозного трактата.

Надо сказать, ощущение необходимости возврата Христа в мир переживали в эти годы и другие наиболее значительные мыслители. Я уже говорил о Хайдеггере и его страхе перед «нечестью Бога». Но приведем рассуждение гениального Витгенштейна, сформулированное им в афоризмах 1945 года. *А что было бы, если бы Богочеловек вообще не посетил землю?..* Какова бы была бы у нас точка отсчета в нашем бытии, могла бы вообще существовать история, если бы мир был всегда окутан мраком, не было бы ли это вообще внеисторической жизнью стада существ, так и не ставших людьми?..

«[65] Какими были бы наши чувства, если бы мы ничего не слышали о Христе?

* Там же. С. 67.

** Франк С. Л. О невозможности философии (Письмо к другу) // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 91.

Было бы у нас чувство покинутости во мраке?

Может быть, мы не испытываем этого чувства, просто так же, как его не испытывает ребенок, если он знает, что кто-то находится вместе с ним в комнате?»*

Один из самых значительных и влиятельных романов XX века «Darkness at noon» Артура Кёстлера основан на получении пророка Исаяи о том, что, если *ты* будешь творить правду, заповеданную Богом, «тогда свет твой взойдет во тьме, и мрак твой *будет* как полдень» (Ис. 58. 10). Утописты-большевики обещанный ими свет сумели обратить в «полдневную тьму» или, как перевел блестящий русский переводчик Андрей Кистяковский, в «слепящую тьму», тьму, которая не ведает света, радиоактивную, сжигающую все светоносное. Чтобы выжить, человек должен найти источник негаснущего света. И другого источника света, нежели пришедший в мир Богочеловек Христос, история нам не дала.

Но как можем мы приобщиться к этому свету?.. Не значит ли это отказаться от собственной самости, от свободы выбора, стать духовным рабом. Ведь еще Ницше, проклиная христианство, заявил, что «каждый есть дитя Божье — Иисус ни на что не имеет притязания для себя одного, — как дитя Божье, каждый равен каждому»**. Казалось бы, высшая похвала!.. Но для больного мыслителя христианский Бог тем самым отстаивал безличность, убогость, был «богом закоулка, богом всех темных углов и мест, всех нездоровых жилищ целого мира!»*** А потому «христианство есть смертельная вражда к господам земли, к “знатным” и вместе с тем скрытое, тайное соперничество с ними... <...> Христианство — это ненависть к уму, гордости, мужеству, свободе»****. В сущности, не он один понимал христианство как религию рабов, именно к беднякам пришел Христос, именно Он проклял богатство, мешающее войти в царство Божие.

Именно так, как отказ от собственных аристократических, интеллектуальных, материальных и духовных преимуществ,

* Витгенштейн Л. Культура и ценность // Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. С. 424.

** Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. Афоризм 29 // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 655.

*** Там же. Афоризм 17. С. 644.

**** Там же. Афоризм 21. С. 647.

почти по Ницше, утверждал идею Богосыновства Лев Толстой. В пьесе «И свет во тьме светит» главный герой говорит: «Все это — полуголодные, на одном хлебе с водой, больные, часто старые. Вон тот старик, у него грыжа, от которой он страдает, а он с четырех часов утра до десяти вечера работает и еле жив. А мы? Ну разве можно, поняв это, жить спокойно, считая себя христианином? Ну, не христианином, а просто не зверем? <...> Не участвовать в этом зле, не владеть землей, не есть их трудов. А как это устроить, я не знаю. <...> Я жил и не понимал, как я живу, *не понимал того, что я сын Бога, и все мы сыны Бога и братья. Но когда я понял это, понял, что все имеют равные права на жизнь, вся жизнь моя перевернулась*»*.

В полемике с этой установкой, принимая идею о Богосыновстве *каждого человека*, Франк утверждает не принижение людей, а их высшее, аристократическое достоинство: «Вопреки всем распространенным и в христианских, и в антихристианских кругах представлениям, благая весть возвещала не ничтожество и слабость человека, а его *вечное аристократическое достоинство*. Это достоинство человека — и притом *всякого* человека в первооснове его существа (вследствие чего этот аристократизм и становится основанием — и притом *единственным* правомерным основанием — “демократии”, т. е. *всеобщности* высшего достоинства человека, прирожденных прав *всех* людей) — определено его *родством с Богом*. <...> Вся мораль христианства вытекает из этого нового аристократического самосознания человека; она несть, как думал Ницше, (введенный в заблуждение историческим искажением христианской веры), “мораль рабов”, “восстание рабов в морали”; она вся целиком опирается, напротив, с одной стороны, на аристократический принцип *poblesse oblige*, и, с другой стороны, на напряженное чувство *святыни* человека, как существа, имеющего богочеловеческую основу»**.

Почему это было для него важно? Потому что давало основу для демократии, для тех завоеваний человеческой цивилизации, которые Франк считал результатом христианизации мира. Здесь мы подходим к его пониманию «христианского реализма». Для Маркса религия — «опиум народа», Ницше называет

* Толстой Л. Н. Собр. соч. в 22 т. Т. XI. М., 1982. С. 228 (курсив мой. — В. К.).

** Франк С. Л. Свет во тьме. С. 124–125.

христианство самой острой формой вражды к реальности, какая только до сих пор существовала. Напротив, Франк говорит о *христианском реализме*, который в отличие от *чисто земного*, равнодушного к злу, царящему в мире, сознавая опасность утопизма, тем не менее стремится к свободному совершенствованию жизни и отношений между людьми. Он полагает, что *гуманистическая вера в человека*, которая привела через «профанный гуманизм» к отмене рабства, политической свободе и гарантии неприкосновенности личности, социальным и гуманитарным реформам, «христианского происхождения»*. А к концу книги он формулирует эту мысль совершенно отчетливо: «Именно теперь, в тяжкую эпоху сгущения тьмы над миром, когда основным нравственным достижениям европейской культуры грозит гибель, следует отчетливо осознать, что такие достижения, как, например, отмена рабства, отмена пытки, свобода мысли и веры, утверждение моногамной семьи и равноправия между полами, политическая неприкосновенность личности, судебные гарантии против произвола власти, равноправие всех людей вне различия классов и рас, признание принципа ответственности общества за судьбу его членов, — что все это суть достижения на пути христианизации жизни, приближения ее порядков к идеалу Христовой правды. То, что имеет вечную ценность в идеалах демократии и социализма — не как специфических социально-политических систем, а как начал свободы и равенства всех людей, святости личности в качестве “образа” и “чада” Божьего, и братской солидарной ответственности всех за судьбу всех — есть именно осуществление неких порядков и признание неких обязанностей, косвенно и приближенно выражающих — сквозь зло и несовершенство мирового бытия, и в производном плане закона и порядка — новое, просветленное светом Христовой правды, нравственное сознание человечества»**.

Христианский реализм противостоит, с одной стороны, фарисейству, которое под предлогом религиозного интереса, духовных поисков делает людей равнодушными к земным, материальным нуждам наших ближних, что на деле есть искажение подлинной христианской веры. С другой стороны, житейскому эгоизму к страданиям ближних, часто оправдывающемуся пре-

* Там же. С. 48.

** Франк С. Свет во тьме. С. 394–395.

вратно понятой идеей о неустранимости дисгармонии и несовершенства в мире, а по сути, приспособляющемуся ко злу. Для Франка «христианский реализм есть скорбь о несовершенстве мира»*. И скорбь эта требует *ответственности человека* за активное проникновение в мир сверхмирной благодатной силы. На протяжении всей книги он, опираясь на текст Евангелия, подчеркивает *абсолютное религиозное значение* задачи действенной любви к ближнему, выражающейся в том, чтобы насытить алчущего, напоить жаждущего, принять странника, одеть нагого, посетить больного. Более того, грядущий суд над человеческой душой — и это для русского мыслителя почти аксиома — стоит в прямой зависимости от исполнения евангельского завета помощи людям.

Флоровский видел в позиции своего соотечественника неверие в необходимость борьбы за победу добра. Для С. Л. Франка, полагал он, чрезвычайно характерно, что мироздание «окончательно не исправимо. “Свет во тьме светит”, но темного мира как бы не озаряет, не просветляет его, но как бы только прорезывает его лучами, напоминая и свидетельствуя о “мире ином”. Высшие силы в этом мире как бы утрачивают свою мощь. В этом мире сам Бог как бы не всемогущ. Победа добра и правды в этом мире всегда ненадежна. Этот мир надлежит просто терпеть и не столько стремиться к победе добра, сколько удерживать силу зла. Иначе сказать, не столько надеяться на преобразование этого мира, сколько ожидать его конца, т. е. в конце концов упразднение этого “слоя” бытия как такового. Это и будет, в истолковании С. Л. Франка, окончательной, эсхатологической победой Света над тьмою и наступление подлинного Царства Божия, которое пока только возведено и показано, но не осуществлено в “миру”**.

Как мы пытались показать, позиция Франка отнюдь не столь пессимистична. Разумеется, окончательной победы добра в этом мире быть не может, но сам мир может быть сильно улучшен, поскольку хотя мир «как бы погружен во тьму и охвачен ею», но «сам по себе, по своему первичному внутреннему составу, *он не есть тьма*. Будучи творением божественного света, происходя от Логоса, неся отпечаток этого своего происхо-

* Там же. С. 315.

** Флоровский Г., прот. Религиозная метафизика С. Л. Франка // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. С. 150.

ждения, он таит в своих глубинах начало света, которое, в качестве некоего “естественного света”, образует его первозданное существо»*. Поэтому все человеческие усилия *по утверждению света во тьме* имеют реальную опору в божественном происхождении мира.

Описывая самые трагические годы послереволюционной России, Борис Пастернак в романе «Доктор Живаго» создал потрясающий образ горящей в буре, мраке и зимней вьюге негаснувшей свечи как символ противостоящей злу мира человеческой любви (стихотворение «Зимняя ночь»):

Мело, мело по всей земле
Во все пределы.
Свеча горела на столе,
Свеча горела.

А христианский реализм и есть подлинная любовь. Когда-то Владимир Соловьев в своем гениальном трактате «Смысл любви» (1892–1894) написал, что земная любовь к женщине есть первый шаг к религиозной любви: «Живой идеал Божьей любви, предшествуя нашей любви, содержит в себе тайну ее идеализации. Здесь идеализация низшего существа есть вместе с тем начинающая реализация высшего, и в этом истина любовного пафоса»**. Об этом же писал и Франк: что любовь к земному ближнему, заповеданная христианским откровением, вытекает из самого онтологического состава христианской жизни как укорененности в Боге, «который сам “есть любовь”, — *эта любовь может не сознавать своего религиозного основания*. Это не препятствует тому, что она это основание *имеет*»***.

Этим и определяется, по Франку, смысл и природа нравственного совершенствования общего порядка человеческой жизни, ибо путь, приводящий, на его взгляд, к максимально эффективным и прочным результатам, есть путь «от личной жизни к общественной»****. Более того, в заключении своей книги он снова настаивает на коренном, сущностном, бытийственном

* Франк С. Свет во тьме. С. 318.

** Соловьев В. С. Собр. соч. в 10 т. Т. 7. СПб., б. г. С. 45.

*** Франк С. Свет во тьме. С. 278 (курсив мой. — В. К.).

**** Франк С. Свет во тьме. С. 379.

основании необходимости и возможности совершенствования земной жизни: «Возможность и нравственный постулат совершенствования мира опирается онтологически на *отношение между Богом и миром*. Бог — до конца и конечного преобразования этого мира — *трансцендентен* миру, и потому “царство Божие” в принципе, по существу не вмещается в пределы мира»*. Но это говорит только о невозможности утопизма, требующего человеческих усилий по конечному преобразению мира, превращению его в «земной рай». Такое дано только Богу. Однако человек и мир, будучи образом Божиим, отражением Его сияния и славы, не есть бытие, противоположное силе Божественного Света, напротив, пронизано им. «Поэтому, через посредство человека и его творчества, благодатная сила света обнаруживает свое действие и в составе самого творения»**. А потому в конечном счете победа над злом неизбежна. Как писал Вл. Соловьев:

В незримой глубине сознания мирового
Источник истины живет не заглушен,
И над руинами позора векового
Глагол ее звучит, как похоронный звон.

Родился в мире свет, и свет отторгнут тьмою,
Но светит он во тьме, где грань добра и зла.
Не властью внешнею, а правдою самую
Князь века осужден и все его дела.

Ночь на Рождество

Только победа эта, это преобразование превышает все человеческие и земные силы, а потому возможно только одновременно с концом мира, которое преодолевает смерть и раскроет человеку и человечеству «миры иные». Это совершенно не исключает активности человека, только требует, чтобы активность его была *зрячей*, отдающей себе отчет в земной реальности. Поэтому христианский реализм несколько не ослабляет христианской активности во всех областях человеческого бытия — от частной жизни до политической. Стоит закончить рассуждение о трактате Франка его же словами, которые выражают нравственное — человеческое и философское — кредо

* Там же. С. 398.

** Там же. С. 399.

русского мыслителя: «Христианский реализм не только не ведет к пассивности, но, наоборот, требует *максимального напряжения нравственной активности*. <...> Христианская активность есть, по существу, активность героическая. Это есть активность сынов Света в царстве тьмы, сочетающих колебимую веру в свое призвание с <...> смиренным и трезвым сознанием своего собственного несовершенства»*.

* Франк С. Свет во тьме. С. 402–403.