



Ю. Ю. Хоблик

РЕЛИГИОЗНЫЕ КОРНИ ПОНЯТИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ У С. Л. ФРАНКА. К РЕАБИЛИТАЦИИ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ, О КОТОРОЙ ГОВОРИЛОСЬ ЕЩЕ В ЕВРЕЙСКОЙ ДРЕВНОСТИ

Вечно новый вопрос «Что есть человек?» — это не только вопрос, касающийся личности человека, но и это еще и вопрос его открытости. В то время как современный солипсизм подавляет данную неопределенность, мы можем найти его применение в идее «Богочеловека» в работах Семена Людвиговича Франка.

Цель нашего исследования — подчеркнуть некоторые аспекты антропологии Франка. Кроме того, мы внедряем их в контекст истории мышления. И это значит, с одной стороны, связать их с архаическим (еврейским) контекстом, с другой, показать возможности современного мышления. В дополнение, концепция «Богочеловека» Франка открывает простор для критики современной мысли.

Ключевые слова: Франк, Богочеловек, индивидуальность, Еврейский контекст, антропология.

УДК 091 (141)

1. Мышление не может работать по принципу «просто это так». Оно должно быть прочувствовано, будто мы проникли внутрь себя и пережили данный процесс. Решающим фактором является непосредственная сущность, глубина, внутренняя основа мышления. С. Л. Франк говорит, что реальность открывается нам в форме живого познания. Он напоминает, что именно о таком познании за тысячу двести лет до Р. Декарта писал Аврелий Августин [3. С. 30]¹. Поэтому Франк считает не только возможным, но и необходимым проживать реальность [3. С. 34].

В другом месте Франк говорит о «форме внезапного откровения», когда Августин «открыл Бога в глубинах своего собственного “я”» [3. С. 336]. Исходя из того, что Августин при этом открыл «личность как внемирную реальность», становится очевидным, что он ссылается на мистический опыт. Под данным опытом он сам понимал момент откровения. Мы здесь говорим о личном опыте конверсии: в седьмой и восьмой книгах «Исповеди» Августин описывает свой путь от философии Платона к христианству и при этом напоминает о свих переживаниях в 386 г., которые, скорее всего, совпадали с его мистическим опытом 396 г., т. е. когда он начал

¹ См. также диссертацию С. Л. Франка «Предмет знания» [2. С. 456]. Относительно слов Августина [4. XI, 26].

работу над «Исповедью»². В десятой главе седьмой книги он пишет: «Я был воодушевлен этой литературой, чтобы заняться самим собой, я сделал шаг, веденный Тобой, внутрь себя (*in intima mea*)...». Внутри же Августин увидел над своим разумом «неизменный свет» творца, из которого исходили слова Бога. В конце он сказал: *Immo vero ego sum qui sum* — «Да, я тот, кто я есть». Эти слова привели Августина к отождествлению Бога с бытием. Итак, мы узнаем, что Августин отождествил свой опыт с тем, что пережил пророк Моисей, как об этом написано в третьей главе книги Исход Ветхого Завета.

Но Августин сильно отличается от Моисея. Если Моисей, несмотря на собственные ожидания, был убежден, что Бог Яхве поручил ему миссию освобождения рабов из Египта, то Августина интересовало познание души на основе обращения своей воли к Богу. При этом Августин видел в душе отражение Бога³ (волевая способность обращаться к Богу и связанная с ней устремленность к его познанию), позволяющая вернуть душу к ее истокам. Направленность души к Богу представляется Августину, как ее самоцель [8. С. 221, 215]. О чем-то похожем позже писал и Франк⁴.

То, что Франк ссылается на Августина, а Августин обращается к Моисею, приводит нас к вопросу о начале мышления, в нашем случае мышления Франка. Франк сам в разных местах ссылается на библейские традиции, но без точного и систематического их изучения, которое не входило в круг его интересов. Выражение «еврейский» в книге «Человек и реальность» появляется лишь один раз, когда, опираясь на В. С. Соловьёва, он обращает свое внимание на первый стих книги Бытия: «Вначале сотворил Бог небо и землю», где наречие «вначале» не должно пониматься в абстрактном смысле — «сначала», а конкретно, т. е. в некоем первичном субстрате бытия. Бог как «первоначало», в согласии с традицией иудаизма, предшествует «творению».

В книге Франка «Человек и реальность» пророк Моисей не упоминается. Однако в библейской книге «Исход», о которой говорит Августин, мы найдем точное определение индивидуальной субъективности⁵, происходящей из более глубокого, внутреннего личного опыта. И вместе с тем его можно связать, хоть и не в полной мере с еврейским пониманием индивидуальности (как жизненности и одушевленности, индивидуальности, сравнимой с коллективом) [II. С. 41–44]⁶.

Здесь мы говорим об известной истории о видении в горящем кусте, которое выступает не только чудом, но и символическим проявлением внутреннего опыта. Этот аспект повествования остается, как правило, незамеченным. И это не случайно, потому что человек, читающий этот рассказ, не находит в нем ничего,

2 Подробнее см.: [9. С. 283].

3 В памяти души сохраняется воспоминание о творце, к тому же она способна понимать и любить его. Поэтому общее ее отношение к нему ретроспективно, оно может и должно развиваться [5. XIV, 12, 15].

4 «... мистика всех времен и народов — и в том числе и христианская — признает присутствие Божества в человеческой душе» [3. С. 241].

5 Подробнее см.: [7. Т. II, гл. 12].

6 В Ветхом Завете (Левит. 22,3), где Бог, говорящий о себе: «Я Яхве», лично призывает людей к ответственности. Далее, к примеру: Левит. 19,8; Числа. 5,6; 9,13.

говорящего о внутреннем переживании. Кроме того, человек не может пережить тот опыт, о котором идет речь в этой повести. В еврейской религиозной практике этот опыт уникален. Мы можем говорить лишь об аналогии такого опыта, примером чего стал Августин. В таком случае горящий куст — символ возможного опыта, который нуждается в других путях его постижения.

Опыт Моисея, как позже и Августина, состоял в том, что они услышали слова Бога. Моисей будто бы услышал слова: «Я тот, кто я есть». В западной традиции в такой формулировке заключалось выражение бытия Бога [то. С. 46]. Современные ученые рассматривают эту формулировку, скорее, с филологической точки зрения. Но им не хватает философского (онтология, история мысли) подхода. Философская интерпретация была предпринята как раз Франком. Но пытался сравнить еврейскую формулировку с картезианским поиском несомненности «Я есть»⁷, которая не отказалась от божественной гарантии и даже, хотя и не прямо, от божественного «есть» [з. С. 196]⁸. (Обратите внимание на то, что здесь теряется предметность!)

В декартовском «я есть» находит выражение отношение к самому себе, которое выступает основным моментом субъективизма. Поскольку же оно отсылает к божественному личному единству, то мы можем говорить об идее божественного индивидуального субъективизма. Именно с ним сталкивается Моисей. Это отношение «Я-Ты», которое раскрывается в разговоре, переходящем, таким образом, границы божественного и человеческого.

Какой смысл все же имеет эта идея? Она играла и играет роль образца, который действителен для всех и каждого: мы можем иметь дело не с самим Богом, но с идеей Бога как идеей индивидуального субъективизма, которую должен реализовать человек.

Если мы будем искать у Франка близкую формулировку, то найдем ее в связи с его анализом отношений «Я-Ты»: «Бог <...> воспринимается как начало, глубоко и исконно сродное мне в том, что составляет своеобразие, несказанную сущность моего “я”» [з. С. 196]. Мы могли бы сказать, что такова функция идеи Бога. Теологический взгляд на историю религии позволяет считать, что именно благодаря этому распространяется идея Бога. У Франка мы находим тот вид философии религии, в котором философия включает в себя теологию. Этим она напоминает предсхоластические времена, когда усилилось влияние философии Платона в той форме, которую ей придал Августин, т. е. акцентируя внимание на божественном ядре души [8. С. 326]. Франк говорит: «Человек имеет “самость”, сознает себя как “я”, как изначальный действенный центр жизни не потому, что он имеет самоутвержденное, обособленное и замкнутое в себе бытие, а, напротив, потому что в его бытии производным образом отражается и выражается первичная изначальность Бога, из которого он происходит и с которым в своей глубине неразрывно связан» [з. С. 258]⁹.

7 Франк придает большое значение картезианскому перевороту в открытии реальности [з. С. 30].

8 О значении божественного Ты для человеческого Я, см. [6. С. 96].

9 При этом на с. 255 он пишет о Боге в человеческом духе: «Бог и человеческий дух <...> имеют тождественную сущность, но существуют в двух разных категориальных формах» [з. С. 255].

Если же нас не интересует прямо философская теология, то нам может пригодиться один из важнейших тезисов из книги «Непостижимое»: «Существенно лишь одно: мы должны уловить, понять непосредственное самобытие как *для-себя-бытие*, как бытие *себе самому открывающееся* или *сущее в форме самооткровения себе самому*» [т. С. 194] Напоминание о том, что естественное находится глубже, чем разум, направлено не только против гносеологизма Нового времени, но также позволяет провести аналогию с опытом Моисея.

3. Современные философы иногда отмечают ущербность человеческой индивидуальности. Франк сам обращает внимание на разложение гуманизма в результате «аморалистического и безрелигиозного обоготворения человека» [3. С. 226]. Но в то же время он следует за внутренним диалогом человечества и божества и обращается к идее богочеловечества, которая перемещает старую христианскую догму в личность человека: «Человеческая природа, — пишет Франк, — должна сочетать в себе момент, в котором человек есть отдельное, отличное от Бога конкретное существо, с моментом, в лице которого оно есть существо потенциально богослитное, способное иметь в себе самом, как бы таить в своем лоне, в своей потенции совершенство самого Христа» [3. С. 5]. «Основной мой тезис есть утверждение неразрывной связи между идеей Бога и идеей человека, т. е. оправдание идеи “Богочеловечности”, в которой я усматриваю самый смысл христианской веры» [3. С. 240]. Таким образом Франк может говорить о преодолении разрыва между Богом и самим человеком, не отрицая при этом дистанции между божеством и человечеством. На этом основывается христианская вера, которая, по словам Франка: «...есть высшее завершение пророческого сознания нравственной связи между Богом и человеком, близости Бога как любящего отца, под защитой которого человек обретает последнее удовлетворение исконных нужд своего существа» [3. С. 206].¹⁰

Однако проблема онтологического разрыва между человеком и Богом остается, так же как и неспособность церкви помочь верующим, что ставит под сомнение возможность преодоления этот разрыва. Философия Франка ценна именно тем, что она, пытаясь разрешить эту проблему, обращает внимание на отчужденность человека от Бога. В этом случае важна сама решимость, личная решимость, не безразличие Франка философскими средствами найти ответ на этот вопрос.

¹⁰ Франк сравнивает достижения пророков с первыми представлениями об отношениях Бога и людей, которые основывались отчасти на ветхозаветном мышлении, отчасти — на чувстве страха: «Примитивная грубость этого представления смягчается <...> в позднейшем ветхозаветном воззрении, выработанном пророками, в двух тесно связанных между собой отношениях. С одной стороны, Бог представляется носителем объективных нравственных начал добра и справедливости, требующим от человека их осуществления, и грозным только для нарушителей его заветов; и с другой стороны, Он мыслится властелином, любящим Своих рабов и озабоченным их благом, “отцом” или “мужем” своего народа <...> Его верховная воля, оставаясь самодержавной, уже перестает быть произвольной, и повиновение человека определено уже не слепым страхом, а страхом, смысл которого разъясняется голосом совести» [3. С. 207]. Здесь нужно добавить, что об этических моментах и священных видениях было известно в Израиле еще до появления библейских пророков, которые придали им новую форму. Франк также акцентирует внимание на отличие Бога от человека в Ветхом Завете [3. С. 229]. И вместе с тем он отмечает понятие человека как «образа и подобия Бога», которое все же «слабо и, по большей части, иллюзия» по причине «греховной несвободы» человека [3. С. 230].

Литература

1. Франк С. Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. М., 2007.
2. Франк С. Л. Предмет знания. СПб., 1915.
3. Франк С. Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. М., 2007.
4. *Augustinus*. De civitate dei Libri XII–XXII // Corpus Christianorum Series Latina 48. Turnhout, 1955.
5. *Augustinus*. De trinitate libri XV. Libri XIII–XV // Corpus Christianorum Series Latina 50A. Turnhout, 1968 (reprint).
6. *Ehlen P., Simon L.* Franks Religionsphilosophie: «Das Unergründliche». // Theologie und Philosophie. Freiburg; Basel; Wien, 1996. Heft 1. S. 88–99.
7. *Hoblík J.* Myšlenkově schůdné cesty mezi Jeruzalémem a Athénami. T. II. Ústí nad Labem, 2013.
8. *Ivánka E.* Plato christianus. Praha, 2003.
9. *Ruhstorfer K.* Die Platoniker und Paulus: Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit // Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte. 1). Freiburg im Breisgau, 1998.
10. *Schaeffler R.* Filosofie náboženství. Praha, 2003.
11. *Wolff H. W.* Anthropologie des Alten Testaments. München, 1984.