

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-64-71

## СТАНОВЛЕНИЕ И ОСОБЕННОСТИ ЭТИЧЕСКОГО ПЕРСОНАЛИЗМА С.Л. ФРАНКА

И.В. Гребешев

Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198

Вскрывается эволюция взглядов С.Л. Франка (1877—1950) на мораль и ее основания. Отмечается влияние на его этику как всеединства Вл. Соловьева, так и западноевропейской мысли в виде кантовской этики долга и волюнтаризма Ф. Ницше, которым он дал религиозно-философскую интерпретацию. При этом он наследует диалектику Николая Кузанского и Гегеля. Однако, обосновывая принципы своей персоналистической этики, Франк выступал против любого «деспотизма» в сфере нравственности, в равной мере отвергая как ригоризм и внешнюю норму нравственного закона (Кант), так и «императив» идеала «сверхчеловека» (Ницше). Рассматриваются понятия свободы и теодицеи в этике Франка.

**Ключевые слова:** волюнтаризм, всеединство, нравственный идеализм, свобода, теодицея, этика долга, этический персонализм

Вопросы, обозначенные Вл. Соловьевым в его последних трудах (в «Оправдании добра», «Теоретической философии» и «Трех разговорах»), получают свое развитие в творчестве его последователей и, в частности, у С.Л. Франка [3. С. 437]. Как и его предшественник, Франк работал над созданием «цельного и систематически продуманного учения» [1. С. 242]. Он «стремился, как устранить эклектизм всеединства, так и выявить стремление к универсальному мировоззрению, объединяющему, но не смешивающему религию и философию, веру и разум» [2. С. 49].

Однако путь мыслителя к метафизике всеединства не был прямым. Пережив в молодости глубокое увлечение марксизмом, он в дальнейшем испытал серьезное влияние идей Ф. Ницше. Франк действительно увидел в радикализме ницшеанской критики моральных ценностей рождение «новой нравственности». Это понимание нашло отражение в его первой оригинальной философской работе «Фридрих Ницше и этика „любви к дальнему“» (1902). Позже Франк подчеркнет, что цель этого раннего сочинения заключалась в «характеристике учения Ницше как этического идеализма». По убеждению русского мыслителя, Ницше, подвергнув радикальной критике господствующие формы морализма, освободил личность не *от нравственности*, а *в нравственности*. Отметим, что в данном случае ранний Франк был достаточно близок к позиции Вл. Соловьева, который, критикуя Ницше в статье «Идея сверхчеловека», в то же время высоко оценил *проективность* позиции немецкого философа, его стремление обосновать необходимость идеала для становления личности. Вл. Соловьев и в еще большей степени С. Франк признава-

ли ценность идеала «сверхчеловека» Ницше. С. Франк считал, что «любовь к дальнему», как нравственная установка, привносит в идею «сверхчеловека» этический смысл. Все это не было случайным. Персоналистический вектор становления нравственной философии С. Франка имел два важнейших источника: религиозно-философскую интерпретацию волюнтаризма Ницше и кантианскую этику долга. Первоначально русский мыслитель вполне сознательно стремился к синтезу данных позиций.

Однако уже в 1923 г. Франк, развенчивая интеллектуальные «кумиры» уходящей эпохи, особенно резко оценил «нравственный идеализм». В первую очередь он имел в виду кантианскую этику: «Попытка Канта из одной лишь формы “категорического императива” как общеобязательного морального закона вывести его конкретное содержание с полной очевидностью разоблачена как безнадежное и бесплодное софистическое ухищрение мысли, которое логически опирается на неубедительные (и отвергаемые самим Кантом) соображения утилитарного порядка» [4. С. 155].

С. Франк, окончательно переходя в те годы на позиции религиозной философии, стремится дистанцироваться от рационалистической этики (прежде всего Канта), сохраняя (в определенной мере) верность ницшеанскому идеалу «любви к дальнему». Если в работе «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”» С. Франк решительно отстаивал жизненность и нравственную правду служения высшим идеалам, то в «Крушении кумиров» (1923) он уже склонен видеть в таком служении лишь «жертвоприношение идолам». В определенном смысле позиции Канта («кумир безрелигиозной морали долга») и Ницше (идея «сверхчеловека») им сближаются и отвергаются как, в сущности, различные формы одного и того же «нравственного идеализма». Тем не менее определенное предпочтение Франк отдает все же именно Ницше, по-прежнему признавая ценность его идеала «благородной, духовно свободной личности».

В целом же можно сделать вывод, что, обосновывая принципы своей персоналистической этики, Франк последовательно выступал против любого «деспотизма» в сфере нравственности, в равной мере отвергая как ригоризм и внешнюю норму нравственного закона, так и «императив» идеала «сверхчеловека». В конечном счете Франк признает единственной подлинной альтернативой «нравственному идеализму» (как кантианского, так и ницшеанского типа) христианскую этику, утверждающую достоинство и свободу личности и тем самым реальную возможность нравственного персонализма.

В этике С. Франка целью нравственных усилий человека оказывается достижение богочеловеческого единства, осуществление самой жизни во всей ее полноте, глубине, гармонии и свободе ее божественной первоосновы. Тем самым становится возможным раскрытие истинной онтологической природы во всей ее глубине, «обожение человека» [5. С. 105]. В этом случае личная свобода, как ее понимает Франк, находит выражение в восстановлении утраченного единства Бога и человека.

Нельзя не заметить, что, стремясь к обоснованию принципов персоналистической христианской этики («новой этики»), Франк следует основополагающим

установкам метафизики всеединства Вл. Соловьева и его учения о богочеловечестве.

С. Франку принадлежат определения личности, в которых он наследует мысли Гераклита, Николая Кузанского и диалектику Гегеля. Особенно глубоко и разносторонне определение личности раскрывается им в работе «Непостижимое». Начиная с «непосредственного самобытия» оно движется к *«бытию-для-себя как самооткрывающейся себе самой реальности»*. Диалектическая природа «я» раскрывается через трансцендирование к *«ты»* и Абсолюту. Поэтому «в своей подлинной глубине, т.е. в своем истинном существе, душа *есть* то, что ей открывается *за ее собственными пределами»*. Вместе с тем «я» раскрывается через самооткровение и потому есть «чистая имманентность». Эти противоположные процессы трансцендирования и самооткровения Франк определяет как «имманентное трансцендирование», «чудо, превосходящее все наши понятия» [6. С. 392, 409].

Личность — «единственная форма живого воплощения нравственности, единственно доступная нам конкретизация абсолютного». В своем персоналистическом пафосе мыслитель готов был признать личность единственной «святыней», единственным абсолютным началом земного бытия. Эмпирическая личность в своем религиозном и нравственном проявлении подчиняется высшим началам, но сами эти начала выражают цели и ценности, которые принимает и которым стремится личность трансцендентальная. Поэтому нравственная область человеческих отношений и духовная жизнь личности связаны глубоко и неразрывно. Соответственно, не может быть никакой «внешней» «объективной» морали, противостоящей нравственности личностно-индивидуальной. Нравственность, по убеждению С. Франка, всегда субъективна, всегда предполагает личностный выбор и личностную позицию. Философ подчеркивал исключительное значение личной свободы в области моральных отношений. В этой своей позиции он был, безусловно, близок к принципам «парадоксальной этики» Н. Бердяева.

Как и его друг Н. Бердяев, С. Франк критически относился к различным вариантам теории «этического универсализма» (классический образец — кантовская этика). Он считал, что, борясь с субъективизмом в морали, «этический универсализм» последовательно умаляет этическое достоинство личности. Для Франка же именно в области нравственности «начало личности становится центральным философским понятием и последней связью бытия». Мыслитель полагал, что «этический индивидуализм» — важный элемент нравственной философии.

Конечно, подобный индивидуализм не может быть проповедью эгоизма, а связан с философской защитой начала личности. Поэтому идеалом нравственной жизни у Франка в конечном счете признается связь-диалог, живое сотрудничество личностей, свободно-нравственные отношения «я» и «ты». В существенной мере этический персонализм Франка — это в том числе и опыт решения личностной, экзистенциальной проблемы. Его нравственная философия неразрывно связана с развиваемой им философией религии. Мыслитель был убежден, что в своем персонализме он не искажает сути христианства как «религии человечности» [7. С. 302], религии, внесшей идею персонализма в историческое сознание человека.

С. Франк, так же как и Н. Бердяев, резко противопоставляет персонализм индивидуализму. Именно путь индивидуализма приводит Ницше к «мечте о человекобоге», которая «реализуется в погашении духовной человеческой личности в человеке-звере». Ницшеанский сверхчеловек — это уже не личность, а именно индивидуальная «особь»: манифестация человеческого величия оборачивается порабощением человека, его озверением. В христианском же персонализме человек — это далеко не только индивид со своей субъективностью, но и личность, в которой реально живет божественное начало. «Духовный лик каждого человека, даже самого ничтожного или малозначительного, будучи образом Божиим, отражением Вечного в слабом и шатком временном подобии, имеет свою ценность, и очень значительную, для других людей» [8. С. 104].

«Божественность» в человеке, по Франку, никоим образом не умаляет его индивидуальности. Более того, неповторимая индивидуальность личности проявляется и в нравственной жизни человека, в его поступках, в его выборе. Человек-личность никогда, «ни на одно мгновение не превращается в нравственного автомата». Франк (и в этом вопросе он особенно близок Бердяеву) настаивает на том, что нравственный персонализм — это христианская этика творчества. Поскольку же человеческое творчество всегда «индивидуально» [7. С. 345], то глубоко индивидуальны и нравственные акты человека. Человек, собственно, никогда не перестает быть личностью, но он может ей «изменить», тем самым «предав» собственную самость. Это происходит в том числе и тогда, когда имеет место отказ от творческого отношения к нравственности. Результатом становится ханжество и лицемерие, «рутинное» восприятие морального долга, вступающее в противоречие с самой сутью нравственной жизни.

В действительности же между божественным и человеческим в морали нет никакого непреодолимого противоречия. В персоналистической метафизике С. Франка утверждается «непротиворечивое сочетание имманентности Бога человеку с Его трансцендентностью ему». Христианская мистика допускает присутствие Божества в человеческой душе. Франк трактует подобную ситуацию как различие между «мною самим» и «моей душой». Для «моей души» Бог остается трансцендентным, но Он и имманентен личности, «живет во мне». «Творческий парадокс» человеческого бытия состоит в том, что трансцендентный Бог является имманентной основой существования человеческой личности. Человеческое «я» творчески свободно, способно не только к метафизическому выбору жизненного пути, но и к его творческому созиданию.

Бог определяет человеческое бытие, но определяет его именно как «свободное самобытие». Действие Бога «во мне» не уничтожает и не стесняет свободу, а становится ее духовной, творческой силой. Благодать и свобода представляют собой не две противоположные силы, а две стороны одной метафизической реальности. Творческая воля человека есть отражение в наружном слое бытия глубинной «богослитности» человека. С. Франк цитирует знаменитые строки Ф. Аквинского: «Мы должны молиться, как если бы все зависело от Бога; мы должны действовать, как если бы все зависело от нас самих». В этих словах, развивавших и продолжавших классические для христианского богословия размышления Августина о сво-

боде и благодати, русский мыслитель усматривал глубокое понимание «необходимости свободы для деятельности благодати» [9. С. 115].

Всемогущество Бога не есть внешняя сила по отношению к судьбе и свободной воле человека. Свет не может быть навязан личности. Он действует именно в форме благодати, которая проникает в глубины души, в то время как душа свободно открывается ей навстречу. Благодать, по Франку, подобна «чарующей силе», которая «плениет сердце», и итог этого «пленения» сводится к «последней неизъяснимой тайне человеческого бытия — к тайне свободы». При этом, размышляя над традиционно мучительным для христианской мысли (начиная с Августина) вопросом о соотношении благодати и человеческой свободы, Франк делает совершенно определенный выбор, утверждая, что «первична свобода, а не рабство».

Свобода онтологична, но ни в каком смысле не равнозначна произволу, напротив, «абсолютный произвол равен для человека абсолютному бессилию, поскольку он лишает его твердой почвы под ногами».

Свобода у Франка, как и у Бердяева, ничего общего не имеет с безответственностью, это не свобода «от», а всегда свобода «для». Позиции обоих русских мыслителей роднит понимание свободы как принципиально творческого начала, позволяющего человеку преодолеть пределы собственной индивидуальности, открыть для себя бесконечные возможности собственной личности. В этих возможностях оказывается достижим «синтез, преодолевающий противоречие между принуждением извне и безграничной свободой».

С. Франк, несомненно, безоговорочно принимает христианский догмат о грехопадении. Но он в той же мере принимает и принцип, согласно которому человеческая свобода — это божественный дар. Свобода, в трактовке Франка, «ничем извне не ограниченное осуществление себя самого, обнаружение своего собственного «я». Но в этом смысле свобода может рассматриваться и как глубочайшая внутренняя необходимость быть самим собой. Святые, утверждает Франк, не менее, а более свободны, чем грешники, хотя именно в силу своей святости они не могут грешить. Велика свобода — быть в состоянии не грешить, но величайшая свобода — не быть в состоянии грешить.

Свобода — это всегда самоосуществление, но одновременно осуществление последней, «богородной» и «богослитной» глубины человеческого «я», и поэтому она (свобода) есть высшая нравственная цель человеческой жизни. В грехе, настаивал русский персоналист, недостаточно видеть лишь измену Богу. Грех прежде всего измена самому себе, измена собственной личности. Поэтому в свободе можно и должно видеть стремление человеческой личности к добру. Но если в классическом варианте Сократа отступление от добра — это в конечном счете проявление интеллектуальной слабости, то для Франка в данном случае имеет место не слабость человеческой мысли, а слабость человеческой воли. На самом деле человек грешит против воли «невольно». Человек отнюдь «не хочет греха», он «влечется» к нему в силу слабости волевого начала. Франк, таким образом, последовательно доказывает, что в грехе следует видеть фундаментальное выражение несвободы человека.

Это проявляется и в тех случаях, когда происходит «умышленное» творение зла. Для Франка никакой свободы воли здесь нет. «Его умышленное хотение — будучи свободным только в его умышленности — уже не подчиняется контролю его свободы воли как обнаружения изначального существа его личности». Свобода «злоумышленника» ограничена действием темных инстинктов, которые должны быть подчинены его личной воле. Поэтому говорить о подлинной свободе преступника абсурдно, но нет ничего абсурдного в признании его ответственности за свои действия.

Самоограничение, по Франку, — условие подлинной свободы личности, поскольку свобода всегда альтернативна анархическому своеволию. Вместе с тем именно свобода выбора между добром и злом делает человека существом «богоподобным» и «богосродным». Поэтому ничто не может оправдать покушение на метафизическую свободу человеческой личности.

Человек в метафизике всеединства и соответственно в трактовке Франка — важнейшее звено богочеловеческого процесса, его онтологическая природа связана как с тварной природой, так и с божественной реальностью. В метафизике всеединства зло всегда обман и иллюзия, оно просто не может обладать никаким онтологическим статусом. У Вл. Соловьева в «Трех разговорах» даже антихрист всего лишь «подделка», скрывающая пустоту. С этим связаны и упреки в адрес метафизики всеединства, что она игнорирует метафизическую природу зла. В частности, Зеньковский в свое время упрекал Франка в том, что тот «отступил» от проблемы зла.

Действительно, в русле метафизики всеединства и соответственно у Франка практически не ставится задача теодицеи. Более того, по утверждению Франка, тайна зла — «неразрешимая тайна» и никакая «рациональная» теодицея не только невозможна, но и недопустима. «Мир, в котором царит всякого рода зло, — величайшая из всех загадок» [6. С. 529], а попытки теодицеи лишь «смазывают зло», «затушевывают его».

Тем не менее Франк (как в свое время и Вл. Соловьев) признавал значение проблемы зла и искал пути ее решения. Как это и должно быть в метафизике всеединства, Франк настаивает на том, что зло — это реальность эмпирическая, не имеющая сама по себе метафизического содержания. Зло — это результат «надтреснутости» эмпирического бытия, нарушения всеединства бытия. И все-таки зло не есть ничто. Реальность зла, по убеждению Франка, «не-сущая», в своем происхождении она коренится в том «месте реальности, где она, рождаясь из Бога и будучи в Боге, перестает быть Богом». Совершенно в русле метафизики всеединства он видит проявление зла прежде всего в отчуждении и самоизоляции элементов мирового целого, в бесконечной борьбе всех против всех, эгоистическом противостоянии людей и народов. Но в то же время и зло не в состоянии онтологически устранить подлинную природу бытия как внутреннюю гармонию, бытие для другого, нравственную солидарность.

Зло не материальная сила и, безусловно, не субстанция, с которой можно бороться и онтологически победить раз и навсегда. Как и основоположник метафизики всеединства Вл. Соловьев, С. Франк приходит к выводу, что зло — это ложь, обман и иллюзия, тьма заблуждения, которая рассеивается только лучами самой

истины и ею уничтожается [10. С. 462]. Когда «благодаря внутренней собранности и органическому развитию духа из глубин его порождается добро, тогда само собой зло исчезает перед ним, как тьма перед светом». Для метафизики всеединства зло в действительности не имеет никакого *собственного* смысла и назначения.

Однако в контексте этой религиозно-философской традиции зло отнюдь не бессмысленно *в мире и в истории*. Ведь именно в преодолении зла человек и человечество обретают цель своего существования, в этом состоит и смысл богочеловеческого процесса. Борьба со злом, как и всякая борьба, не самоценна, но именно в этой «борьбе» человеческая личность решает творческую задачу «самостояновения» и вступает на путь возрождения и восхождения к Богу. В русле метафизики всеединства Франк решает и вопрос о вине и ответственности личности. Человек должен осознать, что именно он является субъектом грехопадения и несет метафизическую ответственность за него.

Подлинный реализм, признавая неизбежность зла в мире, утверждает необходимость и оправданность личностного стремления к «абсолютному совершенству». Реализм в христианстве позволяет избежать соблазнов утопического сознания, иллюзорных надежд на возможность достижения совершенной гармонии на путях истории. В то же время, согласно Франку, не существует никаких непреодолимых барьеров для того, чтобы реально и эффективно действовать, руководствуясь нравственным идеалом любви и находя поддержку в силе «внутреннего света» личности. Поэтому «христианский реализм» есть «скорбь о несовершенстве мира», осознание неискоренимости этого несовершенства и одновременно «ясное и уверенное» сознание личной ответственности и *реальной способности* человека к созиданию добра в *этой* жизни и в *этом* мире. Метафизика христианства, в понимании С. Франка, есть панентеизм, признающий «нераздельность и неслиянность» человека и мира в их глубинном единстве с Богом, онтологическом единстве Творца и творения. Поэтому «политика любви», объявляющая «войну» злу, глубоко реалистична и на метафизическом, и на эмпирическом уровне бытия, а «в этой войне, до настоящего времени неслыханной по степени жестокости, истинным победителем станет тот, кто первым начнет прощать» [11. С. 592]. Этому убеждению философ оставался верен до конца, настаивая уже на смертном одре на том, что «нужно пытаться любить людей».

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
- [2] Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М.: ИНФРА-М, 2012.
- [3] Сербиненко В.В., Гребешев И.В. Русская метафизика XIX—XX веков. М.: Руниверс, 2016.
- [4] Франк С.Л. Крушение кумиров // Сочинения. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 113—180.
- [5] Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Изд-во «Республика», 1992.
- [6] Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 183—603.
- [7] Франк С.Л. С нами Бог // Духовные основы общества. М., 1992. С. 217—404.
- [8] Франк С.Л. Предсмертное (Воспоминания и мысли) // Вестник РСХД. № 146. 1986.
- [9] Франк С.Л. Свет во тьме. М.: Факториал, 1998.
- [10] Франк С.Л. Толстой как мыслитель и художник // Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996.
- [11] Франк С.Л. Непрочитанное. СПб.: РХГИ, 2002.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-64-71

## FORMATION AND PECULIARITY S.L. FRANK'S ETHICAL PERSONALISM

I.V. Grebeshev

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)  
*Miklukho-Maklay Str., 6, Moscow, Russia, 117198*

**Abstract.** The author reveals the evolution of Semyon Frank's (1877—1950) views towards morality and its foundations. He stresses the influence on the philosopher as the concept of Vladimir Solovyov's All-Unity so western European thought in the type of Kantian's ethics of duty and F. Nietzsche's voluntarism and gave them religion and philosophical interpretation. Frank also inherited ideas Nicholas of Cusa and Hegel. Though substantiating principles of his personalistic ethics Frank opposed any "despotism" in the sphere of morality, both rejecting as rigorism and external norm of moral law (Kant), so "imperative" ideal of "superman" (Nietzsche). In addition, the author considers the concept of freedom and theodicy in Frank's ethics.

**Key words:** voluntarism, All-Unity, ethical idealism, freedom, theodicy, ethics of duty, ethical personalism

### REFERENCE

- [1] Gajdenko PP. Vladimir Solov'ev i filosofija Serebrjanogo veka. M.: Progress-Tradicija, 2001.
- [2] Nizhnikov SA. Metafizika very v ruskoj filosofii. Moscow: INFRA-M, 2012.
- [3] Serbinenko VV., Grebeshev I.V. Russkaja metafizika XIX—XX vekov. Moscow: Runivers, 2016.
- [4] Frank SL. Krushenie kumirov. *Sochinenija*. Moscow: Pravda, 1990. S. 113—180.
- [5] Frank SL. Duhovnye osnovy obshhestva. Moscow: Respublika, 1992.
- [6] Frank SL. Nepostizhimoe. *Sochinenija*. Moscow: Pravda, 1990. S. 183—603.
- [7] Frank SL. S nami Bog. Duhovnye osnovy obshhestva. Moscow, 1992. S. 217—404.
- [8] Frank SL. Predsmertnoe (Vospominanija i mysli). *Vestnik RCHD*. № 146. 1986.
- [9] Frank SL. Svet vo t'me. Moscow: Faktorial, 1998.
- [10] Frank SL. Tolstoj kak myslitel' i hudozhnik. Russkoe mirovozzrenie. Saint Petersburg: Nauka, 1996.
- [11] Frank SL. Neprochitanoe. Saint Petersburg: RCHI, 2002.