



DOI: 10.22250/2072-8662.2017.2.80-84

Куляскина И.Ю.

### С.Л. Франк о природе и сущности «догматов веры»



**Аннотация.** Статья посвящена реконструкции взглядов одного из крупнейших представителей русского философского теизма – С.Л. Франка – на природу и сущность вероучительных догматов христианства. Главный вопрос, привлекающий его внимание, связан с решением проблемы: как должен относиться к догматическим формулам религиозный философ? Каковы границы применения и степень свободы их истолкования? Однако прояснение позиции русского философа-теиста позволяет ответить на более общий вопрос: как вообще возможна религиозная философия, если философское мышление предполагает критическое отношение к любому суждению, а религиозная догматика решительно отвергает всякую попытку критики. Кроме того, излагая собственное понимание природы и сущности религиозных догматов, философ опирается

на свой личный религиозный опыт, пускает читателя в интимную глубину своего религиозного мироощущения. Франк исходит из двойственной природы догматического положения, совмещающего в себе мистический и эмпирический аспекты бытия: как результата религиозного опыта богообщения и как культурно-исторического феномена. Поэтому он рассматривает ещё и вопросы генезиса и функционального назначения догмата, его воздействия на духовную культуру. Понимание догмата как результата синтеза коллективного (общечеловеческого) и индивидуально-личного религиозного опыта позволило С.Л. Франку отстаивать своё право на его свободное истолкование, которое оказывается выявлением смыслов и ценностей христианского вероучения.

**Ключевые слова:** С.Л. Франк, религиозная вера, догмат, религиозный опыт, религиозная истина, богоявление, откровение

Irina Yu. Kulyaskina

### S.L. Frank on the Nature and Essence of the “Dogmas of Faith”

**Abstract.** The article is devoted to the reconstruction of the views of one of the greatest representatives of Russian philosophical theism – S.L. Frank – on the nature and essence of the doctrinal dogmas of Christianity. The main question that attracts his attention is connected with the solution of the problem: how should the religious philosopher treat the dogmatic formulas? What are the limits of application and the degree of freedom of interpretation? However, the clarifying the position of the Russian philosopher-theist allows us to answer a more general question: how religious philosophy is possible in general, if philosophical thinking assumes a critical attitude to any proposition and religious dogma decisively rejects any attempt at criticism. In addition, setting out his own understanding of the nature and essence of religious dogmas, the philosopher bases his personal religious experience letting the reader into the intimate depth of his religious worldview. Frank proceeds from the dual nature of the dogmatic position, which combines the mystical and empirical aspects of being: as a fact of the religious experience of the communion of God and a cultural and historical phenomenon. Therefore, he also considers the question of the genesis and functional purpose of dogma, its impact on spiritual culture. Understanding of dogma as a result of the synthesis of the collective (universal) and individually-personal religious experience allowed S.L. Frank to defend his right to his free interpretation, which is the identification of the meaning and values of the Christian dogma.

**Key words:** S.L. Frank, religious faith, dogma, religious experience, religious truth, Epiphany, revelation

Куляскина Ирина Юрьевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социологии Амурского государственного университета; 675027 Амурская область, Благовещенск, Игнатъевское шоссе, 21, корп. 1, ауд. 316; ihandoshko@mail.ru

Irina Yu. Kulyaskina – DSc (Philosophy), Associate Professor, Professor at the Department of Philosophy and Sociology, Amur State University; of. 316, build 1, 21 IgnatievskoeShosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia, 675027; ihandoshko@mail.ru

Тема отношения к религиозному догмату занимает в теоретическом наследии философов-теистов особое место, о чём свидетельствует факт многократного обращения к ней: Ж. Маритена и Э. Жильсона – в Европе, В.Д. Кудрявцева-Платонова, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и многих других – в России. Главный вопрос, привлекающий их внимание в рамках темы, связан с решением проблемы: как должен относиться к догматическим формулам религиозный философ? Каковы границы применения и степень свободы их истолкования? Однако прояснение их позиции позволяет ответить на более общий вопрос: как вообще возможна религиозная философия, если философское мышление предполагает критическое отношение к любому суждению, а религиозная догматика решительно отвергает всякую попытку критики.

Видное место среди религиозных мыслителей, затрагивающих указанную проблему, принадлежит С.Л. Франку, в творчестве которого тема получила всестороннее развитие. С одной стороны, он даёт обстоятельный анализ природы и сущности догмата, позволяющий прояснить его позицию в вопросе о границах свободы использования содержания вероучительных положений при построении философского учения. С другой, – излагая собственное понимание природы и сущности религиозных догматов, он опирается на свой личный религиозный опыт, пускает читателя в интимную глубину своего религиозного мироощущения. На глубоко личный характер религиозного опыта, положенного в основу своих размышлений, Франк прямо указывает в предисловии к работе «С нами Бог». «Все выраженные мною мысли, – пишет он, – суть только варианты и выводы из этого основоположного опыта» [Франк, 1992, 219].

Исходной точкой рассуждения философа стала характеристика того, как эти «догматы веры» воспринимаются обыденным сознанием. Согласно его описанию, это – какие-то «словесно фиксированные формулы, установленные церковным авторитетом и освящённые преданием», подлинный смысл которых «обычно не доступен личному разумению» [Франк, 1992, 266]. В силу этого «вера в догматы» в обыденном значении этого понятия неизбежно представляется некоей «слепой» верой, обусловленной преклонением перед непогрешимым церковным авторитетом или даже просто набором бессмысленных предрассудков. Такая вера, по мнению философа-теиста, превращается в ненужный балласт, только обременяющий внутреннюю духовную жизнь человека. А историческая память о жестокостях, ненависти и зле, пролитой человеческой крови, вызванных догматическими раздорами, в немалой степени способствует тому, что «отношение независимого религиозного духа к “догматам веры” становится резко отрицательным» [Франк, 1992, 266–267]. Однако такое понимание догмата Франк считает ошибочным, поскольку оно основано на подмене: производная и неадекватная форма догматического сознания отождествляется с «первичным, подлинным существом» догмата.

Вскрывая «подлинную сущность» религиозного догмата, Франк напоминает, что первоначально греческое слово «догмат» означало «учение», «утверждение» и делает вывод, что поскольку всякая вера есть вера *во что-то*, всякая религиозная мысль должна содержать некое совершенно определённое утверждение. Это содержание веры и религиозной мысли и есть «догмат» в первичном смысле этого слова. «Вера без догматов веры есть в этом смысле нечто столь же невозможное, как суждение, которое не высказывало бы чего-либо определённого» [Франк, 1992, 267]. Без догматов не может обойтись не только ортодоксальная церковь, но и еретики, которые были религиозными людьми. Просто они противопоставляли церковным догматам свои собственные догматы. Таким образом, делает вывод Франк, никакая религия и религиозная вера не могут без них обойтись. Но каковы их природа и происхождение? На чём они основаны?

Франк выдвигает тезис, что религиозный догмат – это мысль, в которой выражен «итог религиозного опыта». Поэтому религиозные догматы, в конечном счёте, представляют собой «не что иное, как интеллектуальное выражение религиозного... опыта» [Франк, 1992, 270]. Однако живое содержание религиозного опыта, как и всякого опыта вообще, не может быть выражено в его конкретной полноте достаточно адекватно в вербальной форме, а это значит, что его «интеллектуальное»

выражение всегда будет оставаться лишь приблизительным. Живая полнота религиозного опыта всегда богаче, конкретнее, многообразнее того, что выражено в догмате. Поэтому догматы «в единственном существенном для нашей религиозной жизни смысле суть не осязаемые церковным авторитетом, непонятные нам формулы и теоретические суждения, а просто не что иное, как наши *живые религиозные убеждения*» [Франк, 1992, 274]. Значение, которое философ придаёт религиозному опыту, и убеждённость, с которой он пишет о нём, позволяют с большой долей уверенности утверждать, что сам он такой опыт имел. Только наличием такого опыта можно объяснить эволюцию взглядов Франка от материализма к теизму. Косвенным свидетельством можно считать и тот факт, что он пишет исключительно о догматических положениях христианства.

Однако Франк не ограничивается указанием на невозможность полного совпадения содержания духовного опыта и его вербального описания. Рассматривая процесс генезиса христианской догматики как реальное историческое событие, он замечает, что с конкретно-психологической и исторической точек зрения формулировки догматов веры часто были обусловлены полемическими мотивами. Большинство из них можно свести к стремлению исключить истолкование религиозного опыта, которое представлялось участникам дискуссий ложным и практически вредным. В силу этого обстоятельства не все догматы веры имеют вечный смысл, а значит, нельзя говорить об их постоянном значении для человеческой духовной жизни; некоторые из них могут перестать быть «религиозно-актуальными». Такие догматические положения «могут терять своё актуальное значение и даже могут в одну историческую эпоху быть благотворными, а в другую – вредными...» [Франк, 1992, 277].

Серьёзного внимания заслуживает возражение Франка против отождествления религиозного догмата и метафизической гипотезы, что случается довольно часто. Можно согласиться с его определением, согласно которому метафизическое положение, представляет собой некое принципиально эмпирически не проверяемое утверждение, с помощью которого даётся «объяснение» явлениям видимого мира. Догмат – это нечто принципиально иное и по своей сути, и по своему генезису, и по своему назначению. «Догмат, – утверждает философ, – есть по существу нечто вроде *констатирования факта* (или обобщения фактов), а никак не гипотетическое объяснение» [Франк, 1992, 269]. Только факты, с которыми имеет дело догматическое сознание, – особого порядка. Это факты *религиозного опыта*. А с точки зрения происхождения (генезиса) догматы, по мнению философа, представляют собой «осадок» веры, поскольку «почерпаются из живого отношения к Богу». В функциональном же отношении они представляются Франку своего рода «вехами», «схематически отмечающими структуру её (веры – И.К.) содержания» [Франк, 1992, 272].

В сочинениях Франка нет прямого указания на роль догматов как способа и средства осуществить субстанциализацию ценностей. Однако указание философа на ценностную природу догматических формул, выведение из них оценочных суждений относительно явлений эмпирической реальности позволяют утверждать, что сознательно или неосознанно он признавал значение догматов как средства онтологического обоснования христианской этики. «Догмат, – пишет он, – по самому своему существу есть *оценочное суждение* – утверждение *ценности* чего-либо. Поэтому его исповедание узнаётся по тому, какими побуждениями мы руководимся в нашей практической жизни» [Франк, 1992, 275]. Философ глубоко убеждён, что догматы веры способны определять позицию человека в повседневной жизни, так как они есть «живые религиозные убеждения, почерпнутые из религиозного опыта и определяющие духовное самосознание человека и нравственное направление его жизни» [Франк, 1992, 277].

Отношение к догматике Франк тесно связывает с отношением к откровению. Он обращает внимание на то, что для большого числа людей религиозных вера – это признание некой объективной, для всех одинаково обязательной истины, зафиксированной в вероучении. А это предполагает подчинение личных религиозных суждений и мнений учению, истинность которого гарантирована неким высшим безапелляционным авторитетом. Авторитет, в свою очередь, опирается на

положительное откровение, то есть на истины, которые с точки зрения религиозного сознания, превышают личное разумение верующего и возведены самим Богом. Возражая против подобного истолкования откровения, философ, следуя славянофильской традиции, указывает на «соборную» природу человеческого знания вообще и утверждает, что «его может иметь только человечество как коллективное целое». Место и роль каждого отдельного человека определяется тем, что он есть «соучастник этого коллективного знания» [Франк, 1992, 281]. Соответственно, знание как личный опыт и знание, обретаемое из учения, могут и должны быть согласованы между собой и взаимно дополнять друг друга. Религиозное знание, по мнению Франка, не является исключением. Поэтому значение откровения для него определяется тем, что «положительное откровение» бесконечно богаче, полнее, глубже, чем когда-либо может быть одиночный, личный опыт» [Франк, 1992, 289].

Однако признание авторитета откровения не означает у Франка одновременно и безоговорочного признания авторитарности. Он различает авторитет внешний в виде инстанции, принудительно требующей послушания и доверия к себе, и авторитет, свободно признаваемый через усмотрение его компетентности. Именно последний и есть истинный авторитет, а его признание опирается на личный опыт. Поэтому идея непогрешимости религиозного авторитета должна быть устранена. «Ни папа римский, ни соборы, ни отцы и учителя церкви, ни первохристиане и апостолы, – настаивает философ, – не непогрешимы; нельзя считать непогрешимым и боговдохновенным и буквальным текст Священного писания, составленный, как бы то ни было, людьми, в своём существе подобными нам (не говоря уже о том, что дошедший до нас текст Писания есть не оригинал, а копия, обременённая всевозможными ошибками переписчиков и поправками позднейших редакторов)» [Франк, 1992, 283]. Не обладает в глазах Франка абсолютной непогрешимостью и то, что называется «соборным преданием всей церкви», о чём он прямо заявляет. «История коллективного, церковно-религиозного сознания – совершенно так же, как и история всякой мысли и всякого познания, – есть история борьбы между истиной и заблуждением» [Франк, 1992, 284], поэтому религиозный авторитет есть не более – но и не менее – чем необходимый элемент религиозного опыта. Именно из этого представления Франк выводит смысл понятия «откровение». Подлинное существо откровения, по мнению философа, состоит в том, что оно всегда – *теофания*, богоявление. Философ не соглашается безоговорочно признавать принятую в догматическом богословии точку зрения, согласно которой откровение мыслится как точная, общая, обязательная, многообразная *система вероучения*, исходящая от самого Бога. Он обращает внимание на то, что такое понимание может быть реализуемо лишь при определённых условиях: во-первых, в сознании человека должна уже присутствовать идея Бога, во-вторых, признание того, что инстанция, притязавшая на статус боговдохновенной, действительно является таковой, и, в-третьих, должны иметься основания обязательности послушания воле Божией. Но, поскольку Бог сам открывается человеческой душе, то для восприятия откровения нужна *благодать веры*. А это значит, что усмотреть истину и обязательность откровения можно только на основе и при поддержке религиозного опыта. Ещё более настойчиво Франк указывает на значение личного религиозного опыта для формирования откровения в письме, которое опубликовано под названием «О невозможности философии. (Письмо к другу)». «Откровение, – пишет философ, – не было когда-то, оно непрерывно продолжается, и мы *обязаны* слушаться Бога больше, чем человеческого предания» [Франк, 1996, 94].

Тем не менее, он не абсолютизирует и личный религиозный опыт, не противопоставляет его церковной традиции. С одной стороны, Франк провозглашает не только правом, но и обязанностью «с полной свободой, не оглядываясь на текст писания, пап и соборы, откликаться мыслью и сердцем на зов Бога, обращённый непосредственно к каждому из нас». А с другой стороны, подчёркивает, что не должно забывать, что «*все*, даже лучшие и мудрейшие наши мысли, всё же остаются субъективными и односторонними», тогда как в традиционной церковной вере содержится совокупный результат коллективного восприятия откровения «множеством верующих душ, в том числе гениальных» [Франк, 1996, 94–95].

Таким образом, Франк признаёт положительное значение догматов веры и откровения, поскольку в них фиксируется коллективный религиозный опыт. А поскольку содержание этого опыта не может быть выражено в словесной форме адекватно, то религиозный человек имеет все основания для собственной их трактовки, исходя не из буквы, а из духа религиозной веры. «Не потому мы веруем в Христа, — пишет он, — что Его нам возвещает вероучение положительного откровения... напротив, мы разделяем это вероучение, потому что оно интеллектуально разъясняет нам истину, опытно узnanную нами в лице Христа, и само это вероучение истинно постольку, поскольку оно само адекватно этой живой истине» [Франк, 1992, 288].

Обращаясь к историческому опыту, Франк приходит к выводу, что идея свободы и достоинства человека, и, в частности, идея кошунственности и бессмысленности религиозного принуждения представляет собой выражение «Христового духа и откровения». Но она, считает философ, впервые проникла в общее человеческое религиозное сознание далеко не сразу; на то, чтобы эта идея овладела общественным сознанием, ушло более полутора тысяч лет. Это обстоятельство Франк объясняет тем, что «подлинное христианское понимание веры как непосредственного и свободного религиозного опыта начинает более адекватно уясняться... лишь после того, как многовековое христианское воспитание... сотворило из человека *личность*, само существо которой состоит в сознании себя свободным, богоподобным, непосредственным причастником Божией правды и Божией реальности» [Франк, 1992, 290]. Значение нового понимания религиозной веры Франк видит в том, что оно позволяет яснее и глубже воспринимать истинный освобождающий смысл «благой вести».

Рассуждения Франка о догматах, религиозном авторитете и свободе религиозного сознания можно и нужно принимать только в их целостности. Прежде всего, это мысль о совмещении в догмате мистического и эмпирического аспектов бытия: как результата религиозного опыта богообщения, с одной стороны, и как культурно-исторического феномена, — с другой. Представляется конструктивным вывод философа, что положительное значение религиозной свободы проявляется в условиях, когда личность уже сформирована. Следование буквальному пониманию догматического положения, видимо, было необходимо в условиях, когда идея самоценной и ответственной личности ещё не утвердилась в общественном сознании. Если же её нет, эта свобода оборачивается или полной разнузданностью, когда «Бога не боятся», либо добровольным рабством в рамках разнообразных тоталитарных культов.

Самому С.Л. Франку понимание догмата как результата синтеза коллективного (общечеловеческого) и индивидуально-личного религиозного опыта и позволило сочетать глубокую личную религиозность и свободное философское творчество. А откровение, понимаемое как продукт коллективного религиозного опыта и выступающее в качестве метафизической основы его философских построений, позволяет ему отстаивать своё право на его свободное истолкование, которое оказывается выявлением смыслов и ценностей христианского вероучения.

### Библиографический список

1. Франк, С.Л. О невозможности философии (Письмо другу) / С.Л. Франк // Франк С.Л. Русское мировоззрение. — СПб.: Наука, 1996. — 738 с.
2. Франк, С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк // Франк С.Л. Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992. — 511с. — (Мыслители XX в.).

---

### References

1. Frank S.L. *Dukhovnyye osnovy obschestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublica, 1992, 511 p. (in Russian).
2. Frank S.L. *Russkoye mirovozzreniye* [Russian Outlook]. St. Petersburg, 1996, 738 p. (in Russian).