



Религиоведение. 2019. № 3
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 3

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.3.62-68

Куляскина И.Ю.

Амурский государственный университет

*675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатъевское шоссе, 21, корп. 1, каб. 316
ihandoshko@mail.ru*



С.Л. Франк: размышления о религиозном опыте

Аннотация. Статья посвящена размышлениям выдающегося российского философа С.Л. Франка по поводу религиозного опыта. Выражение «религиозный опыт» получило распространение в качестве общепринятого религиоведческого понятия благодаря У. Джемсу, хотя задолго до него это выражение употребляли Ф. Шлейермахер и С. Кьеркегор. Однако сам Джемс ограничился только психологическим аспектом понятия. Позднее религиозный опыт был предметом

внимания Р. Отто, П. Тиллиха, М. Бубера, М. Томпсона и других исследователей религии, каждый из которых внёс свой вклад в его исследование. Особое место в этом ряду занимают размышления С.Л. Франка. К сожалению, его заслуги по разработке темы религиозного опыта часто забывают упоминать. Между тем российский философ предложил собственную оригинальную концепцию, опирающуюся на солидный философский фундамент. Франк не только не ограничился феноменологическим описанием религиозного опыта, но и, подходя к нему как к разновидности сверхчувственного опыта, осуществил попытку осмысления его бытийственной природы на основе собственного онтологического учения – антиномистического монодуализма. Кроме того, он проанализировал соотношение «положительной религии» и личного религиозного опыта, раскрыл его значение как основы религиозной веры, а также рассмотрел вопрос о возможности его философского исследования, обосновав его связь с метафизическим опытом и оставаясь даже в своих религиозных исканиях прежде всего философом, хотя его размышления о религиозном опыте, основанные на личных переживаниях, представляют собой пример удивительно органичного сплава религиозного мироощущения и философского мышления.

Ключевые слова: С.Л. Франк, У. Джемс, религиозная вера, религиозный опыт, сверхчувственный опыт, реальность, догмат, положительное откровение, живое знание, метафизический опыт

Irina Yu. Kulyaskina

The Amur State University

*Of. 316, build 1, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshensk, Russia, 675027
ihandoshko@mail.ru*

S.L. Frank: Reflections on Religious Experience

Abstract. The article deals with to the reflections of the outstanding Russian philosopher S.L. Frank about religious experience. The expression “religious experience” became widespread as a generally accepted religious theory concept due to W. James, although long before it this expression was used by F. Schleiermacher and S. Kierkegaard. However, James limited himself to the epistemological aspect of the concept. Later, religious experience was the subject of attention of R. Otto, P. Tillich, M. Buber, M. Thompson and other researchers of religion, each of which contributed to his research. A special place in this series is occupied by the reflections of S.L. Frank. Unfortunately, his achievements in developing the theme of religious experience are often forgotten to be mentioned. Meanwhile, the Russian philosopher proposed his own original concept, based on a solid philosophical foundation. Frank not only did not limit himself to a phenomenological description of religious experience, but, approaching him as a kind of supersensible experience, made an attempt to comprehend his existential nature on the basis of his own ontological teaching – antinomic monodualism. In addition, he analyzed the relationship between “positive religion” and personal religious experience, revealed its significance as the basis of religious faith, and also considered the possibility of its philosophical research, justifying its connection with metaphysical experience and remaining even in his religious quest primarily a philosopher, although his reflections on religious experience, based on personal experiences, are an example of a surprisingly organic mix of religious attitudes and philosophical thinking.

Key words: S.L. Frank, W. James, religious faith, religious experience, supersensible experience, reality, dogma, positive revelation, living knowledge, metaphysical experience

Когда заходит речь о религиозном опыте, то в первую очередь вспоминают У. Джемса, автора книги «Многообразие религиозного опыта» (1902). И для этого есть все основания: хотя задолго до Джемса выражение «религиозный опыт» употребляли Ф. Шлейермахер и С. Кьеркегор, именно он превратил это выражение в специальный религиозоведческий термин. После Джемса религиозный опыт был предметом размышления Р. Отто, П. Тиллиха, М. Бубера, М. Томпсона и других исследователей религии. Особое место в этом ряду занимают размышления выдающегося отечественного философа С.Л. Франка. К сожалению, его имя забывают упоминать, когда речь заходит о мыслителях, внёсших вклад в изучение и осмысление религиозного опыта. Между тем именно Франк не ограничился феноменологическим описанием религиозного опыта, но создал собственную оригинальную концепцию религиозного опыта на основе личных религиозных переживаний, положенных на мощный философский фундамент.

Франк был хорошо знаком с сочинениями Джемса, высоко оценивал его как выдающуюся личность, «хотя и склонную к чудачеству», отмечал, что им было высказано много «умнейших и верных мыслей», признавал его заслугу введения понятия «религиозный опыт». Вместе с тем он указывал на недостаточность данного им описания названного феномена и слабость соответствующего ему философского обоснования понятия. Его не устраивало то, что Джемс ограничился психологическим аспектом религиозного опыта, как одной из разновидностей человеческого опыта вообще. Считая Джемса «кумом довольно беспомощным и беспорядочным» в философском отношении, Франк предполагал, что тот вряд ли сам осознавал все значение введенного им понятия. «Блестящий замысел “метода радикального эмпиризма”, которым он обосновывает идею религиозного опыта, – писал российский философ, – он перемешивает с другими, спорными и прямо неверными теориями. Что он сам не понял решающего значения введенного им понятия, об этом свидетельствует уже то, что он напряжённо искал подтверждения в спиритизме и “парапсихологии” и с нетерпением ждал смерти, чтобы получить, наконец, доступ к тайнам Божественного бытия» [Франк, 1992, 234]. Можно с уверенностью предположить, что именно в силу этого обстоятельства российский философ посчитал своим долгом «заново, самостоятельно выяснить и обосновать понятие религиозного опыта», что он и сделал в работах «Непостижимое» (1939), «С нами Бог» (1941) и «Реальность и человек» (1949).

И, тем не менее, к теме религиозного опыта Франк шёл довольно долго. Так, впервые тема религиозного опыта у Франка появляется уже в 1923 году, когда он оказался в вынужденной эмиграции. Выступая на одном из первых съездов русской студенческой молодежи, он дал анализ морально-психологического кризиса, переживаемого людьми, оказавшимися, как и он сам, за пределами родины вопреки своей воле. Выводы, сделанные им в статье, написанной на основе этой речи, представляют интерес, поскольку позволяют судить об истоках и предпосылках обращения к Богу самого российского философа. Истоки и суть кризиса Франк усматривает не столько в бытовых трудностях и испытаниях, сколько в утрате идеалов, «духовной почвы», самой родины, что неизбежно приводит к потере смысла жизни. Он высказывает твёрдую убежденность в том, что «без веры в что-то первичное, основное, незыблемое, без последней, глубочайшей твердыни, на которую мог бы опереться наш дух, никакие земные влечения и увлечения, никакая любовь и привязанность не могут спасти нас» [Франк, 1990, 166].

Однако есть возможность вновь обрести почву под ногами, заявляет Франк. И она заключается во *встрече души с живым Богом*. «Её нельзя, – подчёркивает он, – никаким образом “общеобязательно” обосновать для того, кто сам ее еще не испытал, чья душа к ней не подготовлена, ее самое нельзя даже описать. Но как-то рассказать о том, что есть в ней общего для всех людей, о тех силах души, которые толкают к ней, и, главное, о её великих последствиях для судьбы души – это всё-таки возможно» [Франк, 1990, 166]. Таким образом, ещё не употребляя самого термина «религиозный опыт», Франк заявляет о возможности и необходимости дать его феноменологическое описание. Можно с большой долей вероятности предположить, что приведённое высказывание философа сделано им на основе собственного религиозного переживания.

Ближайшим образом обозначенная в статье «Крушение кумиров» тема религиозного опыта находит своё продолжение спустя всего три года в книге «Смысл жизни» (1926). Можно предположить, что в этот период у него ещё не сформировалось целостное религиозное мировоззрение. Он только ищет Бога. И вместе с тем выражает уверенность, что искание Бога «есть уже действие Бога в человеческой душе» [Франк, 1992, 185]. В названной работе Франк предпринимает попытку описать своё переживание – религиозное по своему характеру – языком философии. Он описывает два чувства, в которых выражает себя соприкосновение души с Абсолютным: «Одно есть чувство ужаса и трепета перед глубиной и безмерностью *бытия*, перед бездонной бездной, со всех сторон нас окружающей и готовой ежемгновенно нас поглотить; другое есть жажда совершенства, счастья, умиротворения, последнего светлого и согревающего приюта для души» [Франк, 1992, 191]. Очевидно, что описываемое Франком переживание выходит за пределы эмпирического опыта. Это то, что в своей последней книге он назовет метафизическим опытом. И поскольку между метафизическим опытом и опытом религиозным есть неразрывная связь, можно утверждать, что приведённое высказывание представляет собой его первую попытку феноменологического описания религиозного опыта.

Спустя много лет, в книге «Непостижимое» (1939), Франк наконец-то впервые употребляет выражение «религиозный опыт», но пока не делает его предметом специального рассмотрения. Однако это не помешало ему вычленив одну из его наиболее существенных черт: в качестве синонима понятию религиозного опыта он время от времени использует понятие «живой опыт», главным признаком которого называет его сверхчувственный характер, заключающийся в том, что он (живой опыт) «не предстает нашему взору наподобие предметного бытия» [Франк, 1990, 454]. Тем самым Франк достаточно отчётливо формулирует первое качественное отличие религиозного опыта от опыта эмпирического. Именно оно стало одним из базовых положений, опираясь на которое он позднее решил, во-первых, вопрос о взаимодействии коллективного и личного опыта и, во-вторых, вопрос соотношения религиозного переживания и рационального доказательства бытия Божьего. Именно сверхчувственным характером религиозного опыта философ склонен объяснять то, что в нём «очевидность Божества <...> в своей непосредственности» обнаруживает себя «гораздо убедительнее и явственнее» [Франк, 1990, 456], чем в любом рациональном доказательстве. Более того, по мысли Франка, всякая попытка доказать посредством умозаключения бытие божие, искажает саму идею Божества как Абсолюта, поскольку стремится ограничить его законами логики. «Поэтому *умозаключать* о бытии Бога, так или иначе “выводить” его значило бы *мыслить Бога подчинённым* связям бытия, определять его место как частного содержания бытия в составе самого бытия – что опять-таки нелепо и противоречиво» [Франк, 1990, 457]. Иными словами, Абсолют – это творящее начало, тогда как логика – тварное, а значит, производное начало; тварное не может обуславливать творящее. Это вполне логичное рассуждение. Примечательно, что Франк использует логику для доказательства ограниченности ее возможностей: невозможность и даже неприемлемость рационального доказательства бытия бога.

Задумываясь об онтологической природе религиозного опыта, Франк приходит к выводу, что переживание близости Бога, любви к нему, своего единства с ним представляет собой в онтологическом отношении единство «субъективности и объективности», «бытия и ценности» [Франк, 1990, 471].

Признавая, что содержание религиозного опыта рационально невыразимо, Франк, тем не менее, предпринимает попытку его описания, перечисляя его основные проявления. К ним философ относит не только чувства «неразрывной связи с Ним, нашего богоподобия» и нашей «тварности», проявляющийся в ощущении «безусловной зависимости от Бога», но даже опыт «нашей свободы как основоположного существа нашей личности». Примечательно, что ещё одним проявлением религиозного опыта, по мысли Франка, является осознание возможности утраты Бога в результате *греха*. Оно сопровождается чувством пленённости злом и бессилия преодолеть его. Опыт любви, причём «не только любви Бога к нам и нашей любви к Богу», но и «любви ко всякой человеческой душе и даже ко всякому творению» –

это тоже проявление религиозного опыта. Значение этого аспекта религиозного опыта философ видит в том, что в нём фундировано ощущение неизбежного торжества света и добра, хотя эта победа совершается во «внутреннем плане», в глубинах бытия. И, наконец, это опыт реальности Бога-Отца, следствием которого является чувство всеобщего братства людей как детей божиих, «несмотря на все – в земном плане неодолимые – силы раздора, ненависти и отчуждённости между людьми» [Франк, 1992, 266]. Очевидно, что в этом описании пока еще соединены воедино переживания двух родов: собственно религиозного и того, что сам Франк позднее назовет метафизическим опытом.

В связи с убеждением Франка, что именно религиозный опыт является основой религиозной веры, чрезвычайно важным в его глазах становится вопрос достоверности религиозного опыта и его соотношения с положительным откровением. Философ обращает внимание на то, что сторонники так называемой «положительной религии» противопоставляют её религиозному опыту как основе веры, ссылаясь на то, что религиозная вера основана на признании некоего «истинного вероучения». Причём предполагается, что это признание основано на подчинении личных религиозных переживаний и мнений учению, «истинность которого гарантирована неким высшим безапелляционным авторитетом и опирается на положительное откровение – на истины, превышающие наше личное разумение и возвещённые нам самим Богом». Такая вера, по определению Франка, есть «вера-доверие». Однако она сама должна опираться на «веру-достоверность».

Первый аргумент, который выдвигает Франк против позиции сторонников приоритета «положительной религии», состоит в указании на то, что они исходят из молчаливого допущения, что религиозный опыт носит исключительно *субъективный* характер, тогда как «объективная религиозная истина» обретается только через Откровение, истинность которого гарантирована высшей, сверхчеловеческой инстанцией. Между тем, философ настаивает на ложности этой предпосылки, поскольку она в психологическом плане рождается из «утраты живого чувства *реальности* или *подлинной истинности* содержания религиозного опыта» [Франк, 1992, 278]. Таким образом, Франк отдаёт приоритет религиозному опыту перед догматическим учением.

Хотя Франк указывал на качественное различие между чувственным опытом и опытом религиозным как разновидностью сверхчувственного, это не мешает ему использовать сравнение этих двух форм в качестве доказательства. Так, он указывает, что любой опыт «подвержен некоторому риску субъективной ограниченности и даже субъективного искажения в восприятии подлинной реальности», но это не мешает людям пользоваться этим опытом, а «объективная картина истина в принципе совпадает с опытным суждением большинства людей, обладающих нормальным зрением» [Франк, 1992, 278]. Для большей наглядности утверждения о достоверности религиозного опыта Франк прибегает к анализу эстетического опыта, который в онтологическом плане родственен эстетическому опыту, поскольку и тот, и другой есть формы сверхчувственного опыта. Он обращает внимание на различия в музыкальном восприятии у различных людей: во-первых, есть люди с развитым и неразвитым музыкальным слухом, и, во-вторых, это различие музыкальных вкусов даже у людей, музыкальный слух которых одинаково развит. И, тем не менее, это обстоятельство ничуть не препятствует существованию теории музыки. «*Не иначе по существу, – пишет философ, – обстоит дело в области религиозного опыта... Ибо он (религиозный опыт – И.К.) есть не предметное знание – не уловление взором реальности, как бы пассивно и неподвижно стоящей перед нами, а знание-переживание, знание-общение*» [Франк, 1992, 279]. Франк признаёт, что в религиозном опыте в силу его сверхчувственного характера субъективный элемент может играть большую роль, чем при восприятии эмпирического предмета. «И, тем не менее, – настаивает он, – в принципе мы имеем здесь всё же подлинное знание, подлинный опыт, т.е. усмотрение объективной, подлинной и потому общеобязательной истины» [Франк, 1992, 279].

Второй аргумент Франка в защиту объективности содержания религиозного опыта заключается в ссылке на то обстоятельство, что свидетельства людей,

«обладающих острым самостоятельным религиозным восприятием», необычайно сходны, вплоть до словесного выражения. В качестве примера он называет восточных мистиков (Лао-цзы, авторов Упанишад и мусульманских суфиев), которые высказывали суждения, поразительно совпадающие с суждениями Дионисия Ареопагита, Мейстера Экхарта и других. В утверждениях религиозных философов Франк усматривает такое же поразительное единогласие. Вероятно поэтому философ не отрицает значения коллективного религиозного опыта и его осмысления в «положительном учении». Он подчёркивает, что природа религиозного опыта как источника веры такова, что личная вера не только не исключает, но прямо предполагает усвоение чужого опыта, которое ведёт к расширению и уточнению содержания личной веры. Подобно тому, как во всех других областях знания мы дополняем свой собственный опыт опытом других людей, так и в области религиозного знания личный опыт может и должен дополняться коллективным опытом верующих. «Знание, – подчёркивает Франк, – по существу *соборно*; его может иметь только человечество как коллективное целое; и каждый отдельный человек есть соучастник этого коллективного знания» [Франк, 1992, 281]. Иными словами, вера-доверие как итог личного религиозного опыта и вера-доверие, основанная на откровении и коллективном опыте, не только не антагонисты, но необходимо должны дополнять друг друга. Но именно дополнять. Иначе говоря, обращение к чужому опыту Франк признает только в том случае, если он не противоречит личному опыту.

Суждение, высказанное Франком относительно содержания личного опыта и коллективного знания, наводит на мысль, что здесь он выступает не столько в качестве верующего, сколько как религиозный философ, для которого важно провести границу между собственными идеями и официальным вероучением. «Мы вынуждены – и считаем вполне естественным – руководиться и верой-*доверием*; но доверие при этом совсем не должно быть “слепым”. Здесь мы наталкиваемся на неизбежность и законность момента *авторитета* в деле познания» [Франк, 1992, 281–282].

Франк размышляет над вопросом о возможности сделать религиозный опыт предметом рационального осмысления, как в рамках религиозной философии, так и догматического богословия. Размышляя над предложенным Паскалем различием между «богом философов» и «живым Богом», он обращает внимание на высказывание французского мыслителя о том, что «вера, открывающая человеческой душе живого Бога, осуществляется в совсем особом порядке <...> который не имеет ничего общего с разумом, будучи отделен от него “бесконечно большей бесконечностью”, чем разум и мысль от мертвого тела» [Франк, 1997, 294]. Этот порядок он называет «сердцем». Франк не только признает наличие этой бездны, но даже расширяет её за счёт того, что и «вся наша обычная жизненная мудрость будет совершенно бессильна охватить и разъяснить “опыт сердца”» [Франк, 1997, 297].

И, тем не менее, российский философ категорически не согласен с тем, что эту бездну нельзя преодолеть. Во-первых, «...взятое в буквальном смысле утверждение наличия непроходимой бездны между мыслью и религиозным сознанием делало бы невозможным всякое вообще богословие, даже в самом элементарном смысле простого умственного выражения содержания веры, т.е. всякую отчётливо сознательную веру...» [Франк, 1997, 295]. И, во-вторых, о том, что «бездна» между сверхрациональной областью веры и сферой действия рационального познания не может быть непроходимой, свидетельствует, по его мнению, уже тот факт, что «человеческий дух способен вообще в едином умственном или духовном взоре объять и обозреть эту бездну, т.е. совмещать обе области в единстве своего сознания» [Франк, 1997, 295].

Развивая свою мысль о соотношении рационалистического постижения «бога философов» и познания «живого Бога» посредством религиозного опыта в работе «Реальность и человек», Франк ставит вопрос о соотношении метафизического и религиозного опыта. К этому времени у него уже сложилось оригинальное онтологическое учение, которое он сам называл антиномистическим монодуализмом, основными понятиями которого стали понятия «реальность» и «объективная действительность»: реальность предстаёт у него как синоним Абсолютного, а объективная действительность – это предметно-материальный мир, в котором мы живём.

Основу различия между двумя видами опыта – религиозным и метафизическим – философ усматривает в том, что понятие бога и понятие реальности не совпадают; тем более понятие бога не совпадает с объективной действительностью. Поэтому религиозный опыт – как опыт восприятия бога, общения с ним – не совпадает с метафизическим опытом как опытом реальности. Но подобно тому, как бог состоит, по выражению Франка, «в какой-то теснейшей связи» с реальностью, религиозный опыт имеет сторону, в которой он совпадает с метафизическим опытом.

Своё логическое завершение тезис о наличии связи, но не полного совпадения религиозного и метафизического опыта находит в решении Франком вопроса о возможности философского осмысления идеи Бога: философская метафизика стремится к осмыслению сверхэмпирической реальности, «именно в силу этого возможно – а потому и необходимо – философское осмысление самого религиозного опыта и его предмета, Бога» [Франк, 1997, 298].

Философ отдаёт себе отчёт в том, что мировая культура знает множество различных представлений о божестве и богах. Но считает, что если пользоваться образом, выработанным только одним – христианским – догматическим богословием, то философское постижение бога теряет всякий смысл. «Независимому мыслителю, – заявляет он, – не остается здесь иной возможности, как исходить из своего личного непосредственного религиозного опыта» [Франк, 1997, 300]. Тем самым Франк отдаёт приоритет личному опыту перед догматическим учением, подобно тому, как ранее отдавал приоритет личному религиозному опыту перед рациональным доказательством бытия бога.

Заключение

Таким образом, воззрения на феномен религиозного опыта у Франка претерпели некоторую эволюцию, обусловленную, по-видимому, постепенным обогащением его личного опыта. Так, в 20-е годы прошлого века, ещё не различая религиозный и метафизический опыт, он использует понятие «живой опыт». В начале 40-х годов, в книге «С нами Бог», философ даёт развёрнутое описание сверхчувственного опыта, который он целиком трактует как религиозный. И только в конце жизни, в работе «Реальность и человек» он отчётливо различает два вида опыта (религиозный и метафизический), но подчёркивает, что они неразрывно связаны. В самом общем виде это различие можно охарактеризовать следующим образом: ощущение близости безличного Абсолютного бытия следует относить к метафизическому опыту, и только опыт общения с «живым богом», богом как личностью, надо понимать как проявление религиозного опыта. Пожалуй, в этом состоит главное отличие понимания религиозного опыта Франком от трактовки его западными авторами.

В целом Франк даёт по-настоящему глубокий и всесторонний анализ религиозного опыта: он не только не ограничился его феноменологическим описанием, но и, подходя к нему как к разновидности сверхчувственного опыта, осуществил попытку осмысления его бытийственной природы на основе собственного онтологического учения. Кроме того, он проанализировал соотношение «положительной религии» и личного религиозного опыта, раскрыл его значение как основы религиозной веры, а также рассмотрел вопрос о возможности его философского исследования, оставаясь даже в своих религиозных исканиях прежде всего философом, хотя его размышления о религиозном опыте, основанные на личных переживаниях, представляют собой пример удивительно органичного сплава религиозного мироощущения и философского мышления.

Библиографический список

1. Томпсон, М. Философия религии / М. Томпсон / Пер. с англ. Ю. Бушуевой. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 384 с.
2. Франк, С.Л. Крушение кумиров / С.Л. Франк // Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 113–180.
3. Франк, С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С.Л. Франк // Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 183–559.

4. Франк, С.Л. Реальность и человек / С.Л. Франк // Франк С.Л. Реальность и человек. Мета-физика человеческого бытия. – М.: Республика, 1997. – С. 208–431.

5. Франк, С.Л. Смысл жизни / С.Л. Франк // Духовные основы общества. – М. Республика, 1992. – С. 147–216.

6. Франк, С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк // Духовные основы общества. – М. Республика, 1992. – С. 217–404.

Текст поступил в редакцию 12.04.2019.

References

1. Thompson, M. *Filosopiya religii* [Philosophy of Religion]. Transl. Yu. Bushueva. Moscow: FAIR-PRESS Publ., 2001, 384 p. (in Russian).

2. Frank S.L. *Krushenie kumirov* [The Downfall of Idols]. Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 113–180 (in Russian).

3. Frank S.L. *Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii* [The Unknowable: An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion]. Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 183–559 (in Russian).

4. Frank S.L. *Realnost' i chelovek* [Reality and Man]. Moscow: Pespública Publ., 1997, pp. 208–431 (in Russian).

5. Frank S.L. *Smysl zhizni* [The Meaning of Life]. Moscow: Pespública Publ., 1992, pp. 147–216 (in Russian).

6. Frank S.L. *S nami Bog* [God With Us]. Moscow: Pespública Publ., 1992, pp. 217–404 (in Russian).

Submitted for publication on April 12, 2019.