



**ЧЕЛОВЕК В
РЕЛИГИЯХ
МИРА**



**Евлампиев
Игорь
Иванович** —
доктор философ-
ских наук, профес-
сор; профессор ка-
федры русской фи-
лософии и культуры
Института филосо-
фии Санкт-Петер-
бургского государ-
ственного универ-
ситета. В журнале
“Человек” публику-
ется впервые. Элек-
тронная почта:
yevlampiev@mail.ru

Статья подготовлена
при финансовой
поддержке РФФИ
(проект № 18-011-
00553а “Философ-
ское мировоззрение
Л.Н. Толстого в кон-
тексте русской и за-
падноевропейской
философии XIX–
XX веков”).

ТОЛСТОВСКИЕ МОТИВЫ В ПОСТРЕВОЛЮЦИОННОЙ ЭТИКЕ С.Л. ФРАНКА

© 2018

DOI: 10.31857/S023620070000729-8

И.И. Евлампиев

В начале XX века религиозно-философское учение Льва Николаевича Толстого было в центре бурных споров, в которых участвовали все яркие представители философской мысли России. Сторонники православной церкви резко негативно оценивали религиозные искания Толстого, которые ставили под вопрос истинность их веры. Однако и “свободные мыслители”, не связанные конфессиональными ограничениями, с удивительным единодушием отвергали учение Толстого, находя в нем больше противоречий и нестыковок, чем плодотворных разрешений вечных проблем религиозного сознания. Пожалуй, самые резкие оценки содержались в критических отзывах Н.А. Бердяева. По его убеждению, Толстой остался в языческой и ветхозаветной религиозности, не дошел до понимания “лика Христа”; он знает человека только в его животном измерении, но не в духовном; он оказался полностью лишенным чувства индивидуальности, не видит и не ценит значения личного начала в человеке, его религия — родовая, а не личная. Изошряясь в придумывании парадоксальных определений для религиозного учения Толстого, Бердяев называет его и “аскетическим материализмом”, и “спиритуалистической животностью”. Вместе с тем Бердяев обвиняет Толстого в крайнем рационализме и формализме, в отрицании всей мистической стороны религии; он сначала сравнивает учение Толстого с немецким пиетизмом, сводящим всю религию к морали, а затем вообще выводит его за пределы христианства: «...выдуманное им “христианство” ничего общего не имеет с тем подлинным христианством, для которого в Церкви Христовой неизменно хранится образ Христа» [1, с. 262].

На этом фоне резко выделяются две небольшие работы С. Франка, написанные в 1908 и 1910 году (первая — к 80-летию Толстого, вторая — в связи с его кончиной). Франк, вопреки мнению Бердяева и многих других критиков писателя, признает

глубокую христианскую религиозность Толстого. Он констатирует, что расхождение писателя с большей частью русской интеллигенции связано с тем, что она вся заражена неверием и позитивизмом, поэтому враждебно относится к любым проявлениям подлинной религиозности. При этом Франк оказался на стороне Толстого в двух важнейших пунктах его учения, вызывавших всеобщее неприятие.

Во-первых, он не соглашается с мнением Бердяева о “родовом” характере религиозности Толстого и решительно утверждает, что одно из главных достоинств его учения состоит в выдвижении на первый план личности, индивидуальности человека. Франк не считает правильным отрицание необходимости общественных реформ, характерное для Толстого, но он полностью разделяет его убеждение в том, что без нравственного и религиозного совершенствования людей никакие реформы не способны привести к общему прогрессу общества. «Нам нужно воспитываться каждому по отдельности и всем вместе, и последними, основными формами *общественной* деятельности являются личный пример и проповедь. В этом отношении также правильно понятое и очищенное от догматизма толстовство есть то “новое слово”, в котором мы теперь нуждаемся» [8, с. 437]. Считая, вместе с Толстым, что подлинная вера должна носить индивидуально-личный характер, Франк решительно отрицает значение церкви и всей обрядовой, догматической стороны религии; в предреволюционную эпоху он в этом аспекте также был решительным сторонником Толстого. “Из того, что, с точки зрения внутренней жизни духа, в шкале ценностей религиозная санкция является высшей ступенью, — пишет Франк в работе 1906 года, — отнюдь не следует, что в реальном общественном бытии религия, как особый фактор, должна главенствовать над всеми прочими элементами культуры и поглощать их. <...> в настоящее время подлинное, искреннее и интенсивное религиозное чувство фактически невозможно иначе, как в форме интимного индивидуального переживания, богатого плодами для всей культурной жизни <...>” [10, с. 531]. Как мы видим, Франк в этот момент подчиняет религию культуре.

Во-вторых, Франк признает вполне логичным и хорошо обоснованным в системе убеждений Толстого принцип непротивления злу насилием; его только нужно рассматривать не как личную нравственную норму, а как всеобщий *религиозный* принцип, обозначающий тот способ жизни *всех* людей, который гарантирует рост силы добра и уменьшение силы зла. «Я <...>, — пишет Франк, — непосредственно ощущаю его <принципа непротивления> правду как чисто религиозную истину: добро коренится в сердцах человеческих и может осуществляться только через сердца. <...> по своему духу учение Толстого есть не что иное, как призыв к признанию личной и вместе божественной природы добра. Нельзя приемами зла творить добро, нельзя, в расчете на отдаленную выгоду потомства, общества, челове-



ства, терпеть нравственный ущерб, нельзя нравственный капитал личности отчуждать и пускать в оборот, отрывать его от глубочайшего средоточия личности, как это делает утилитарное и механическое понимание добра с его принципом “цель оправдывает средства”» [9, с. 451]. Ошибка Толстого лишь в том, что он превращает религиозный принцип, имеющий характер идеального требования, направленного на радикальное преобразование нашей жизни и лишь опосредовано относящегося к отдельным жизненным ситуациям, в *нравственную* норму, предполагающую беспрекословное исполнение в каждой ситуации.

Только в одном пункте Франк полностью сходится со своими коллегами из религиозно-философского лагеря, критиковавшими Толстого: он не приемлет того отрицания искусства, науки, технического прогресса, всего процесса совершенствования материальной стороны жизни, которое Толстой считает необходимым для перехода к подлинной, духовной, религиозно освященной жизни. Франк считает, что нужно не отрицать все достижения культуры и научного прогресса, а освятить их с религиозной точки зрения, преобразить в свете религиозных ценностей. Но даже в этом пункте он пытается понять точку зрения Толстого и тем самым оправдать его перед лицом всеобщей критики. Он использует известный миф Платона о пещере, который является метафорой нашего земного мира, лишенного божественного света, не знающего религиозной истины. В нашем мире только отдельные пророки и мудрецы оказываются способными найти путь из пещеры в истинный мир и, выйдя из нее, хотя бы на мгновение взглянуть на солнце. Вернувшись в наш мир, они уже не могут, как это было раньше, восторгаться его красотами и пользоваться его благами, они просто не видят их, ослепленные божественным светом, и могут говорить с людьми только об этом свете. Подправляя Толстого, Франк утверждает, что вместо отрицания достоинств и достижений земной жизни ради жизни высшей, божественной необходимо добиваться их единства: “...мы хотим поверх неизбежного для религиозного чувства дуализма между абсолютным и относительным, тем и этим миром, укрепить и уяснить их высшее единство” [там же, с. 454].

После 1910 года Франк стал разрабатывать свою собственную философскую систему, которая получила выражение в двух его главных книгах “Предмет знания” (1915) и “Душа человека” (1917), непосредственно не затрагивающих проблем религии и морали. Только оказавшись в 1922 году в эмиграции и переосмысливая весь трагический опыт “русской катастрофы”, вызванный революционными событиями 1917 года, он решает ясно обозначить свои религиозно-этические представления; в результате были написаны две работы “Крушение кумиров” (1924) и “Смысл жизни” (1926), составивших своеобразную дилогию.

Учитывая явно положительное отношение к учению Толстого в упомянутых выше работах 1908 и 1910 года, можно было бы

ожидать, что Франк в своей собственной этике использует какие-то идеи этого учения или, по крайней мере, вновь признает близость своей позиции к позиции Толстого. Однако мы находим здесь изменение оценок “толстовства” на противоположные по отношению к дореволюционным статьям. Несколько фрагментов этих работ, посвященных “толстовству”, свидетельствуют о том, что Франк полностью утратил былое уважение к великому писателю и не видит теперь ничего положительного в его учении. Резкие слова, которые он адресует в сторону этого учения, теперь даже превосходят по степени неприятия оценки многих других русских мыслителей. Можно предположить, что в данном случае Франк поддался общей тенденции, характерной для отношения к Толстому русской эмиграции. Как раз в те годы, когда Франк работал над своей этической диалогией, вышла из печати книга И. Ильина “О сопротивлении злу силою” (1925), где обвинения в адрес писателя получили капитальное философское обоснование, после чего мнение о том, что учение Толстого глубоко ошибочно и его влияние стало главным фактором разрушения русской государственности и прихода к власти большевиков, стало общепринятым и практически не оспаривалось. Ильин не сформулировал существенно новых аргументов против учения Толстого, он только предельно системно и ясно изложил все то, что говорилось ранее. Франк, который раньше очень убедительно защищал Толстого от критики, теперь не только не возражает против позиции, выраженной Ильиным, но и сам дает весьма жесткие оценки толстовству: “...во избежание недоразумений мы должны указать, что духовный опыт, который мы пытаемся пересказать, ни в малой мере не тождествен с отвлеченной доктриной толстовства. <...> Пусть здесь отвергается всякое принудительное осуществление идеала; но уже одно то, что мы имеем здесь дело с фанатической сектантской доктриной, для которой абсолютное добро воплощается в определенном порядке отношений, в определенном образе действий, — уже одно это заставляет нас на основании изложенного духовного опыта видеть в этом учении не освобождение от кумира, а воздвижение нового кумира, иное идолопоклонство, приводящее к тому же роковому результату разнуздания зла из желания сотворить добро” [7, с. 128–129].

После такой оценки учения Толстого мы ожидаем, что этическое учение Франка окажется полной противоположностью “толстовству”. Однако внимательное рассмотрение двух этических работ Франка приводит к поистине удивительному выводу: *в своей теоретической части (а иногда и в приводимых примерах) этика Франка еще больше приближается к этике Толстого, так что отличие его учения от учения Толстого становится с трудом различимым*. Этот вывод делает насущно необходимой постановку вопроса о том, по какой причине такой проникательный и глубокий мыслитель, как Франк, мог высказывать тезисы, которые очевидно противоречили внутренней тенденции его философской мыс-



ли, как он мог явно осуждать те идеи, которые сам неявно разделял. К этой проблеме мы обратимся в заключении нашей работы, а пока постараемся подтвердить вывод о предельной близости постреволюционной этики Франка к этике Толстого.

Здесь полезно начать как раз с того вопроса, который Франк обозначил в ранних работах в качестве главного пункта его расхождения с учением Толстого. Имеется в виду та негативная оценка культуры, научно-технического прогресса и вообще всего процесса усовершенствования материальной сферы общества, которая содержится в учении Толстого и которая вызывала и вызывает практически единодушное неприятие со стороны читателей и критиков. В работе “Крушение кумиров”, говоря о необходимости радикального отрицания прежних ценностей, которым была привержена русская интеллигенция, Франк прежде всего отвергает “кумира революции” и “кумира политики”, и это совершенно естественно, ведь именно поклонение этим “кумирам” привело интеллигенцию и весь русский народ к революции и разрушению всего прежнего строя жизни. Но затем, в качестве третьей ложной ценности и ложного “кумира”, Франк называет *культуру*, и, понимая, что здесь он должен сформулировать весьма необычную мысль, разъясняет: «В довоенное время, в то столь недавнее и столь далекое уже от нас время, которое кажется теперь каким-то невозвратным золотым веком, все мы верили в “культуру” и культурное развитие человечества. <...> Нам казалось, что в мире царит “прогресс”, постепенное и непрерывное нравственное и умственное усовершенствование человечества, неразрывно связанное с таким же усовершенствованием его материальной и правовой жизни. Мы восхищались культурой Европы и скорбели о культурной отсталости России. В Европе мы во всем усматривали признаки “культуры”: в обилии школ, во всеобщей грамотности, в том, что каждый рабочий и крестьянин читает газеты и интересуется политикой, в твердости конституционно-правового порядка, в уважении власти к правам граждан, в жизненном комфорте, в удобстве путей сообщения, в высоком уровне научных знаний, в широкой гласности и чувстве собственного достоинства, в трудолюбии и промышленном богатстве, в общей налаженности и упорядоченности жизни — и еще во многом другом, что было бы слишком долго пересказывать» [там же, с. 133].

И вот теперь, по мнению Франка, мы должны отвергнуть эту веру в “прогресс” как нелепую и опасную иллюзию. По мысли Франка, потеряв все, что имели из прежних “культурных богатств”, русские обрели большую мудрость, чем европейцы, именно потому, что они не обременены иллюзиями, от которых все еще не могут избавиться европейцы, — подобно Сократу, который, зная, что он ничего не знает, был мудрее своих соотечественников, которые думали, что они что-то знают о мире и о себе. “Мы идем по красивым, удобным благоустроенным улицам европейских столиц, которыми мы прежде восторгались, и не пони-

маем, что в них хорошего <...>. Где трепет, с которым мы когда-то всходили на галереи европейских парламентов и прислушивались к страстным, вдохновенным речам политических ораторов? Едва ли мы читаем внимательно эти речи и в газетах, а если и пробежим глазами, то с равнодушием и скукой; мы заранее знаем их содержание: либо безответственная демагогия, либо официально-лицемерное провозглашение каких-либо священных принципов, в которые никто не верит и которые никогда не осуществляются <...>” [там же, с. 137]. “Не радует нас больше и прогресс науки и связанное с ним развитие техники. <...> нужно ли, в самом деле, для человеческого счастья это безграничное накопление, это превращение человека в раба вещей, машин, телефонов и всяческих иных мертвых средств его собственной деятельности? <...> А духовные ценности европейской культуры, чистые и самодовлеющие блага искусства, науки и нравственной жизни? Но и на все это мы невольно смотрим теперь иным, скептическим взором” [там же, с. 139]. И в качестве вывода Франк отвергает и идею прогресса как непрерывного материального и нравственного совершенствования общества, и идею культуры в ее традиционном, внешнем понимании, формально объединяющем, по его ироничному выражению, “творчество Данте и Шекспира” и “количество потребляемого мыла”.

Любой, кто хоть чуть-чуть помнит тексты философских трактатов Толстого, угадает здесь прямое повторение его мыслей о глубокой тщете современной западной цивилизации и бессмысленности исповедания ценностей “прогресса” и “культуры”. Приведем только одну характерную цитату из главного философского сочинения Толстого: “Прорезываем горы, облетаем мир; электричество, микроскопы, телефоны, войны, парламент, филантропия, борьба партий, университеты, ученые общества, музеи... это ли не жизнь? / Вся сложная, кипучая деятельность людей с их торговлей, войнами, путями сообщения, наукой, искусствами есть большей частью только давка обезумевшей толпы у дверей жизни” [4, с. 338]. Толстой отвергает идол прогресса ради самой жизни, понятой в ее внутреннем, духовном содержании. Но и Франк в своей критике прогресса и культуры предлагает сделать главной ценностью именно жизнь: “От туманного, расползающегося на части, противоречивого и призрачного понятия культуры мы возвращаемся к более коренному, простому понятию *жизни* и ее вечных духовных нужд и потребностей” [7, с. 143].

У обоих мыслителей жизнь — это не биологическое понятие, а понятие духовное, сугубо человеческое, и оно непосредственно ведет к понятию Бога и к религиозному учению. Толстой настаивает на том, что без отрицания всей “внешней” культуры мы не сможем осознать сущность своей жизни как *нашей собственной* внутренней бесконечности, в которой для нас открывается связь с Богом, с абсолютной жизнью, проявлением которой мы являемся: “Жизнь есть только то, что я сознаю в себе. Сознаю же я всегда свою жизнь не так, что я был или буду (так я



рассуждаю о своей жизни), а сознаю свою жизнь так, что я есмь — никогда нигде не начинаюсь, никогда нигде и не кончаюсь. С сознанием моей жизни несоединимо понятие времени и пространства. Жизнь моя проявляется во времени, пространстве, но это только проявление ее. Сама же жизнь, создаваемая мною, создается мною вне времени и пространства. Так что при этом взгляде выходит наоборот: не сознание жизни есть призрак, а все пространственное и временное — призрачно. И потому временное и пространственное прекращение телесного существования при этом взгляде не имеет ничего действительного и не может не только прекратить, но и нарушить моей истинной жизни. И смерти при этом взгляде не существует” [4, с. 400].

То же самое теперь утверждает Франк и почти теми же словами: “Наша эмпирическая жизнь, с ее краткостью и отрывочностью, с ее неизбежными тяготами и нуждами, с присущим ей стремлением к чему-то, вне ее находящемуся, очевидно не есть самоцель и не может ею быть; наоборот, первое условие осмысленности жизни, как мы видели, состоит именно в том, чтобы мы прекратили бессмысленную погоню за самой жизнью, бессмысленную растрату ее для нее самой, а отдали бы ее служению чему-то высшему, имеющему оправдание в самом себе. Но это высшее, в свою очередь, должно быть жизнью, жизнью, в которую вольется и которой всецело пропитается наша жизнь. *Жизнь в благе*, или *благая жизнь*, или *благо*, как *жизнь* — вот цель наших устремлений” [11, с. 166]. Столь же резко, как Толстой, он противопоставляет эмпирическую жизнь, протекающую во времени и пространстве, и абсолютную жизнь, которая именно потому осмыслена и “прочна”, что не подлежит времени и смерти: “Само время есть как бы выражение мировой бессмысленности. Искомая нами объективно полная и обоснованная жизнь не может быть этим беспокойством, этим суетливым переходом от одного к другому, той внутренней неудовлетворенностью, которая есть как бы существо мирового течения во времени. Она должна быть *вечной жизнью*” [там же, с. 167].

Все проблемы жизни разрешаются, и жизнь становится осмысленной, утверждает Франк, когда человек осознает призрачность своей низшей жизни, направленной на личные материальные интересы, и поставит своей целью служение абсолютному благу, которое он нашел в себе как абсолютное основание своего бытия. То же самое утверждает Толстой: человек должен отвергнуть требования своей животной природы и искать высшего, разумного блага и смысла, и тогда он начнет жить истинной, высшей, духовной жизнью.

Как мы помним, Франк в своих статьях о Толстом очень позитивно оценивал “индивидуалистический” характер религиозности писателя, который “ищет и находит Бога не в коллективной организации церкви, не в старых книгах и внешних таинствах, а только в великом таинстве богосознания человеческой души” [8, с. 438]. Нужно признать, что такими утверждениями

он несколько искажал взгляды Толстого, которые не были в такой степени индивидуалистическими, как взгляды самого Франка. На самом деле Толстой выстраивал достаточно сложную диалектику отношений личности и Бога, понятого как первоисточное неразрывное единство всех людей и вообще всего живого. Религиозность Толстого можно охарактеризовать как “индивидуалистическую” только в связи с его убеждением, что главное усилие по переходу от низшей, животной жизни к жизни духовной и божественной личность должна совершить самостоятельно, своими силами, никто и ничто (священнослужители или церковь) ему в этом существенно помочь не способны. Но, начав жить истинной жизнью, человек должен осознать, что его индивидуальная обособленность является иллюзорной и он находится в единстве со всеми людьми, со всем живущим, и поэтому должен отказаться от следования тому, что ему внушает его личность, стремящаяся быть самостоятельной и независимой; он должен начать жить только ради общего блага. “С древнейших времен учение о том, что признание своей жизни в личности есть уничтожение жизни и что отречение от блага личности есть единственный путь достижения жизни, было проповедуемо великими учителями человечества” [4, с. 378–379]. Ведь истинная жизнь, которая и есть Бог, по Толстому, это абсолютное, “слитное” единство всех, он неоднократно формулирует это в работе “Путь жизни”: “Мало сказать, что в каждом человеке такая же душа, как и во мне: в каждом человеке живет то же самое, что живет во мне. Все люди отделены друг от друга своими телами, но все соединены тем одним духовным началом, которое дает жизнь всему” [5, с. 47].

В этом контексте очень характерно, что в своей этической диалогии Франк отказывается от индивидуалистического представления о религии, свойственного его ранним работам, и приходит к точно такой же модели отношения личности и Бога, которая характерна для взглядов Толстого: “Человеческая личность как бы снаружи замкнута и отделена от других существ; изнутри же, в своих глубинах, она сообщается со всеми ними, слита с ними в первичном единстве. Поэтому, *чем глубже человек уходит во внутрь, тем более он расширяется* и обретает естественную и необходимую связь со всеми остальными людьми, со всей мировой жизнью в целом” [11, с. 201]. С еще большей конкретностью единство личности со всеми живущими и жившими людьми утверждается в более поздней работе Франка “Духовные основы общества” (1930): “...всякое видимое общество есть эмпирический аспект невидимой соборности, как сверхвременного единства человеческих поколений” [6, с. 63]. И это буквально повторяет мысль Толстого: “...человек никогда не представляет себе, чтобы он, как разумное существо, был сын своего отца, матери и внук своих дедов и бабок, родившихся в таком-то году, а он сознает себя всегда не то, что сыном, но слитым в одно с сознанием самых чуждых ему по времени



и месту разумных существ, живших иногда за тысячи лет и на другом конце света” [4, с. 343].

Соотношение человека и Бога Франк описывает словами, составляющими вспомнить терминологию Толстого. Человек, чтобы жить истинной жизнью и придать жизни окончательный смысл, должен, как трижды повторяет Франк в работе “Смысл жизни”, “приобщиться к Богу и заполнить свою жизнь им” [11, с. 187; ср.: с. 177, 193]. Это очень похоже на постоянно повторяемую “заповедь” Толстого: “Не я живу, а Бог живет во мне” [3, с. 6].

Вспомним, что Бердяев называл учение Толстого “ветхозаветным”, а не христианским, за то, что Толстой постоянно подчеркивал полное подчинение человека воле Бога (“Мы знаем верно только то, что в жизни мы должны исполнять данный нам Богом закон и что наша жизнь тем лучше, чем точнее мы исполняем Его закон” [5, с. 66]); но теперь эта черта в полной мере присуща и взглядам Франка. «Жизнь наша осмысленна, когда она служит какой-то разумной цели, содержанием которой никак не может быть просто сама эта эмпирическая жизнь. <...> Чтобы быть осмысленной, наша жизнь — вопреки уверениям поклонников “жизни для жизни” и в согласии с явным требованием нашей души — должна быть *служением высшему и абсолютному благу*» [11, с. 165]. Позже эту мысль Франк сделает центром своей книги “Духовные основы общества”: “Человек не есть своевольный хозяин своей жизни; он есть свободный исполнитель высших велений, которые вместе с тем суть вечные условия его жизни” [6, с. 35].

При этом Франк ясно показывает, что такое подчинение не унижает человека и не противоречит его внутренним устремлениям и желаниям: ведь “закон”, “высшие веления”, которым должен служить человек, исходят от высшей жизни, с которой он *неразрывно слит*, поэтому они соответствуют его сущности и его глубоким желаниям. Можно только удивляться нечувствительности критиков Толстого, подобных Бердяеву, которые приписывали ему “ветхозаветную” религиозность и не видели, что отношение человека к Богу (высшей жизни) у Толстого, как и у Франка, ничего общего не имеет с ветхозаветной моделью, где человек безусловно отделен от Бога и где подчинение Богу есть принуждение к исполнению чуждого и во многом непонятного для человека закона.

Казалось бы, в одном пункте Франк должен теперь разойтись с Толстым, а именно в оценке принципа непротивления злу, ведь именно его после революции критики Толстого наиболее часто указывали в качестве самого опасного тезиса, способствовавшего победе большевизма. Именно против этого принципа были направлены аргументы Ильина в его нашумевшей книге. Однако, как это ни удивительно, в общей форме осуждая “толстовство”, Франк при теоретическом развертывании своей этики продолжает быть сторонником принципа непротивления злу, лишь немного изменив свою позицию, чтобы она хотя бы

по видимости не противоречила отрицательному отношению к Толстому, характерному для эмиграции.

Как мы уже говорили, критика “кумира революции” в книге Франка вполне понятна, но следом Франк столь же резко критикует и “кумира политики”, имея в виду всякую активную политическую деятельность, направленную на упрочение различных политических организаций, в число которых входит и государство. В контексте этой критики он формулирует весьма радикальное утверждение, которое Толстой вполне мог бы признать точным выражением своих собственных мыслей: “...все горе и зло, царящее на земле, все потоки пролитой крови и слез, все бедствия, унижения, страдания, по меньшей мере на 99% суть результат воли к осуществлению добра, фанатической веры в какие-либо священные принципы, которые надлежит немедленно насадить на земле, и воли к беспощадному истреблению зла; тогда как едва ли и одна сотая доля зла и бедствий обусловлена действием откровенно злой, непосредственно преступной и своекорыстной воли” [7, с. 128]. Это суждение выглядит как прямое возражение на главный тезис книги Ильина, особенно в связи с тем, что чуть раньше Франк приводит белое движение и его борьбу с большевизмом в качестве наглядного примера борьбы со злом, приносящей новое зло, а вовсе не добро; можно напомнить, что свою книгу Ильин посвятил как раз белому движению и его вождям и рассматривал ее как необходимое теоретическое обоснование решительной борьбы с большевизмом.

Правда, именно после этих вполне определенных утверждений Франк произносит очень резкие слова в адрес “толстовства”, которые мы привели выше, они выглядят как попытка сгладить впечатление от слишком очевидного сближения с учением Толстого его собственных убеждений. Отвергая ильинскую идею “сопротивления злу силою” и по-прежнему признавая религиозную оправданность принципа непротивления злу, Франк все-таки признает необходимость государства и правового порядка как условных мер для обуздания зла и обеспечения благой жизни. Но это признание означает не более чем “смирение” перед необходимостью компромиссов с условиями нашего земного бытия, которые с религиозной точки зрения не являются оправданными: “...мы не верим больше и не можем верить, как в абсолютную правду, ни в монархию, ни в республику и демократию, ни в социализм, ни в капитализм и частную собственность, если только мы захотим быть вполне искренними с самими собой” [там же, с. 132].

Заметим, что Толстой иногда в своих публицистических произведениях изображал государство, в любых его формах, настолько черными красками, что возникало впечатление, что он призывает к его разрушению, то есть к революции. Однако в большинстве своих высказываний на эту тему он не признавал революцию правильным способом перехода к какому-то идеальному, безгосударственному общественному устройству. В своем позднем днев-



нике (1905–1910), уже наблюдая революционные события, Толстой называл революционеров еще более “вредными” людьми, чем правителей и сторонников сильного государства, поскольку они раскрепощают низменные инстинкты людей и сеют еще большее зло, чем само государство. Строго говоря, его критика государства в практическом плане означала не более чем призыв к “неучастию” в делах государства, призыв к игнорированию его требований и целей. Но приведенный выше тезис Франка означает то же самое. Человек, который не отдает предпочтения ни одной из форм организации общества и государства и только “терпит” его власть над собой, вряд ли может быть признан сторонником государства: все свои жизненные цели он полагает вне государственной и политической жизни.

Подводя итог, можно сказать, что если этическая позиция Франка и отличается в некоторых моментах от позиции Толстого, то это отличие минимально и ни в коем случае не может служить объяснением и оправданием тех резких слов, которые Франк адресует Толстому и “толстовству”. Здесь мы подходим к вопросу о причинах такого явного расхождения между теоретическими взглядами мыслителя и его полемическими оценками учения, к которому он явно близок.

Прежде всего нужно отметить, что общественное мнение эмиграции было гораздо более жестким и нетерпимым, чем общественное мнение дореволюционной России, поэтому даже известные и уважаемые мыслители вынуждены были считаться с ним; что происходит с людьми, которые высказывают свое мнение о России, о большевистской революции и о борьбе с коммунизмом, не оглядываясь на господствующее мнение, показывает судьба Льва Карсавина, который не смог прижиться в основных центрах эмиграции и в конце концов уехал в Литву.

Однако помимо этой “ситуативной” причины неоднозначного отношения Франка к Толстому можно сформулировать и более глубокую, связанную с некоторыми деталями его биографии. Вспомним, что в начале века Франк был активным деятелем либерального движения в России, одним из участников (вместе с П. Струве) создания Либерально-демократической партии (партии кадетов). В 1905–1917 годах либералы по своим политическим задачам были фактически частью русского революционного движения, неуклонно направлявшего ход событий к революции. Более того, некоторые письма Франка эпохи первой русской революции (1905) показывают, что он прямо поддерживал действия по свержению самодержавной власти. Аналогичный казус можно обнаружить и в биографии Ивана Ильина, в эмиграции ставшего монархистом, идеологом белого движения и радикальным критиком февральской революции 1917 года, которую он называл катастрофой для России. Если мы откроем брошюру Ильина “Порядок или беспорядок”, опубликованную летом 1917 года, то обнаружим, что в эпоху революции он полностью поддерживал произошедшую смену государ-

ственного строя и доказывал необходимость созыва Учредительного собрания, чтобы дать начало новой, республиканской, демократической государственности в России, то есть выступал как типичный либеральный демократ.

В таких случаях нетрудно иронизировать над мыслителями, осознавшими пагубность революции, в которой они сами выступили активными участниками, только после того как со всей очевидностью проявились катастрофические последствия событий. Однако в данном случае нужно говорить не только и не столько о “недальновидности” людей, вовлеченных в исторические события, сколько о принципиальном различии *двух типов истины*, столкновение которых и приводит к отмеченным двусмысленностям.

Философ, который пытается не только осмыслить жизнь и историю, но и приложить свои выводы на практике, участвуя в происходящих действиях, должен вызывать уважение; он выглядит более последовательным и цельным человеком по сравнению с теми, кто предпочитает наблюдать события со стороны. Но, участвуя в истории, человек “настраивает” свое мышление на оценку конкретных событий и рассматривает их не с точки зрения “вечных” ценностей, а с точки зрения их значения в ситуации “здесь и сейчас”, в их конкретном, экзистенциальном смысле. И он формулирует истины, которые радикально отличаются от тех, которые он сам вывел бы или выведет в ситуации отстраненности от событий и при наличии временной дистанции, придающей событиям “вечный” и завершенный характер. Еще раз повторим, здесь нужно говорить о двух типах мышления и двух типах истины — той, которая формулируется человеком в ситуации непосредственного участия в событиях, и той, которая выводит смысл событий в отстранении от них, как бы с позиции исторической “объективности”. Нет ничего удивительного в том, что многие из тех, кто в эмиграции были резкими противниками революции, в ходе самих революционных событий одобряли их, и даже были их участниками. Нужно признать, что “экзистенциальная” истина заключалась в признании неизбежности и необходимости революции для России, “вечная” же истина, сформулированная в эмиграции, учитывала все ее негативные исторические последствия и обозначала как катастрофу для страны.

“Вечная” истина о событии, произошедшем в прошлом, часто противоречит “экзистенциальной” истине о нем, эта ситуация наглядно проявилась в оценках революции одними и теми же русскими мыслителями в разные эпохи их жизни. Точно так же можно объяснить противоречивое отношение Франка к учению Толстого в его постреволюционных религиозно-этических трудах. С течением времени Франк все более точно формулировал свои взгляды, и они приходили во все большее соответствие со взглядами Толстого; это, конечно, означает, что учение Толстого, безусловно, является глубокой и правильной формой вы-

И. Евлампиев
Толстовские
мотивы
в постреволю-
ционной этике
С.Л. Франка



¹ Важно отметить, что к такому же учению пришел еще один великий русский мыслитель — Ф.М. Достоевский. Распространенное мнение о “православности”, догматической правильности его убеждений не выдерживает строгой философской критики, в реальности Достоевский приходит к точно такому же пониманию истинного христианства, как и Толстой. Оба русских писателя полагали, что смысл христианства — в раскрытии внутренней духовной бесконечности человека; Бог в этом смысле есть условное обозначение этой внутренней, загадочной бесконечности в самом человеке (подробнее см. [2]).

ражения христианства — гораздо более правильной, чем церковное, догматическое учение. Но в конкретной ситуации эмигрантского существования, сопряженной с постоянными воспоминаниями об утраченной России и попытками понять причины той катастрофы, которая ее постигла, Франк, как и другие представители русской эмиграции, обостренно видел присущее сочинениям Толстого влияние на умы русской интеллигенции в пользу революции. Это влияние должен признать каждый, кто глубоко вникнет в конкретику жизни предреволюционной России, в этом смысле осуждение Франком толстовства является “экзистенциальной” истиной, тесно связанной с контекстом той эпохи. Но все-таки “вечная” истина о Толстом, к которой мы должны постепенно прийти, заключается в понимании великого значения его учения как подлинно христианского и действительно (как видел это сам Толстой) возрождающего христианскую истину после веков ее искажения и замалчивания, связанного с подменой *религии церковью*.

Здесь мы подходим к единственному существенному различию между учением Толстого и учением Франка, как оно представлено в его работах 1920—1930-х годов. В противоположность Толстому, который прекрасно понимал, что его религиозная доктрина отрицает церковь как земной институт, претендующий на то, что он “управляет” нашим отношением к Богу, Франк делает вид, что его понимание религии непосредственно согласуется с церковной организацией и ведет к ней. Это нужно признать абсолютной иллюзией, которую невозможно оправдать даже за счет различения “экзистенциальной” и “вечной” истины. Всякий последовательный мыслитель, пытающийся усмотреть глубокую истину христианства за его искаженными и ложными историческими формами, неизбежно приходит к учению, которое, безусловно, несовместимо с исторической церковью, поскольку оно задает непосредственное единство человека с Богом и делает ненужной посредническую роль церкви¹. В своих ранних работах Франк прекрасно осознавал этот факт, но когда в эмиграции он ясно выразил христианскую истину и пришел в согласие не только с Толстым, но со множеством великих мыслителей в истории, он проявил слабость и поддался давлению эмигрантской среды, которая причастность православной церкви считала обязательным условием общего признания.

Однако несмотря на эту непоследовательность, этическая диалогия Франка остается великим философским памятником, актуальным и в наши дни. В полном согласии с Толстым Франк выносит приговор всей западной цивилизации, которая, кичась своим “прогрессом” и своей “культурой”, необратимо движется “к состоянию нового варварства”: «...“новое время” изобличено теперь в нашем сознании как эпоха, которая через ряд внешних блестящих успехов завела человечество в какой-то тупик и со-вершила в его душе какое-то непоправимое опустошение и ожесточение» [там же, с. 142]. Никакой прогресс не сможет привес-

ти к реальному совершенствованию человека и человечества, если он не сопровождается духовным, внутренним развитием, для которого необходимо вхождение в высшую, религиозно освященную жизнь, как утверждал Толстой. Давно почувствовав ложь в существующей религии, европейское человечество отреклось от всякой религии вообще, но это и привело к воцарению “нового варварства”, к необратимой деградации человека, приближающегося в своем существовании к животному.

Франк давал свои жесткие оценки еще до Второй мировой войны, которая наглядно показала степень “одичания” человека в новейшей, безрелигиозной западной цивилизации. Полвека, прошедшие после войны, могли создать иллюзию нового “расцвета” культуры, однако в наши дни становится все более очевидным, что за красивой видимостью “прогресса” движение в “новое варварство” неуклонно продолжается. В погоне за внешним, материальным благополучием современный человек все меньше понимает и ценит духовную глубину и духовное развитие и, значит, все в большей степени утрачивает свою человеческую сущность.

Сможет ли цивилизация измениться и избежать окончательной катастрофы? Положительный ответ на этот вопрос полностью зависит от нашей способности внять голосам великих религиозных пророков прошлого, среди которых есть и русские мыслители, в том числе — Лев Толстой и Семен Франк.

Литература

1. Бердяев Н.А. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // Л.Н. Толстой: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2000. С. 243–263.
2. Евлампиев И.И. О философских основаниях религиозных воззрений Ф. Достоевского и Л. Толстого // Достоевский и мировая культура. Вып. 35. СПб.: Серебряный век, 2017. С. 289–312.
3. Толстой Л.Н. Дневники и записные книжки 1904–1906 // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л.: Худ. лит., 1928–1958. Т. 55. С. 3–291.
4. Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л.: Худ. лит., 1928–1958. Т. 26. С. 313–442.
5. Толстой Л.Н. Путь жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л.: Худ. лит., 1928–1958. Т. 45. С. 13–497.
6. Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 13–146.
7. Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Соч. М.: Правда, 1990. С. 113–180.
8. Франк С.Л. Нравственное учение Л.Н. Толстого (К 80-летию юбилею Толстого 28 августа 1908 г.) // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 432–440.
9. Франк С.Л. Памяти Льва Толстого // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 445–455.
10. Франк С.Л. Религия и культура (по поводу новой книги Д.С. Мережковского) // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 529–535.
11. Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 147–215.

И. Евлампиев
Толстовские
мотивы
в постреволю-
ционной этике
С.Л. Франка