

МЕТАФИЗИКА ПРАВ ЧЕЛОВЕКА В ТРАКТОВКЕ С.Л. ФРАНКА

Г.Е. Аляев

Проблема прав человека, будь то в философском или политико-правовом дискурсе, отсылает к западноевропейской традиции. Гуманитарно-правовые разделы нынешних конституций России и Украины ассоциируются прежде всего со Всеобщей декларацией прав человека (1948 г.) или с позднейшей Европейской конвенцией о правах человека, а в историческом контексте – с первыми конституциями североамериканских штатов, французской Декларацией прав человека и гражданина (1789 г.), американским Биллем о правах (1791 г.) и, наконец, с теоретическими построениями Гроция и Локка, Джефферсона и Канта.

Совсем не трудно показать, что наша отечественная культура не содержит подобных масштабных провозвестий гуманитарно-правовых норм и понятий и даже страдает своего рода идиосинক্রазией в отношении европейских либеральных починов. И все-таки удовлетвориться этой достоверностью в эпоху неотвратимой глобализации правовопонимания (а тем более патетически отвергать концепцию прав человека по мотивам ее “цивилизационной чужестийности”) значило бы исповедовать сомнительный и очевидно упрощенный взгляд на проблему. Менее всего он может устроить ответственных исследователей истории философии, знающих, какой внушительный потенциал персонализма издавна заключала в себе наша отечественная мысль. Здесь уместно вспомнить и об иконописи XIV–XV вв., и о высоких образцах “умного делания”, заявленных русским старчеством; и об уникальной философии жизни, которую исповедовал Григорий Сковорода; и, конечно же, об удивительном сплаве самобытности и универсализма в горниле русской религиозной философии конца XIX–начала XX в. Многие ее представители бились над задачей преодоления предзаданной антитетики индивидуального и общинного и при этом пристально вглядывались в цивилизационное усилие Запада, которому удалось осуществить ничуть не менее трудное объединение внутренне противоречащих друг другу ценностей либерализма (свободы) и демократии (равенства). Особый интерес в связи с этим представляют философские и философско-правовые концепции, обычно объединяемые в понятии *либерального консерватизма*, а среди них – творческое построение С. Франка, поразительное по смысловой напряженности и эвристическим возможностям.

I

Творчество С.Л. Франка (1877–1950) лишь в последние годы стало предметом более-менее пристального внимания на родине. При этом в оценке его философского наследия исследователи, как правило, идут по стопам В.В. Зеньковского, относя Франка к продолжателям соловьевской концепции всеединства. Такой подход, безусловно, имеет основания,

однако невольно затеняет своеобразие Франка, глубокую оригинальность его философского опыта. Что касается социально-политических воззрений Франка, то они пока просто недостаточно изучены, а соответствующие общие квалификации имеют сугубо предварительный характер. Можно согласиться, например, с определением “соборный либерализм”¹, а вот характеристика философии права Франка как “теократического проекта”² требует по меньшей мере многочисленных оговорок.

Уже в ранний период творчества – если не считать юношеских марксистских исканий – Франк приходит к традиционному либеральному мировоззрению кантианского толка. Первую форму метафизического обоснования личности и ее прав он заимствует у В. Виндельбанда: это различение эмпирической и трансцендентальной личности, при котором эмпирическая личность считается частью или участником трансцендентального Я, и *постольку* признается священной, рассматривается как *самоцель*, а не как *средство*³. При этом Франк отмечает возможность постулирования *метафизического бытия* какого бы то ни было трансцендентального субъекта. Результатом оказывается довольно шаткая конструкция *субъективной* нравственности, когда отношения между людьми “могут быть признаны нравственными или безнравственными лишь постольку, поскольку они согласуются с оценкой, вытекающей из морального настроения, или противоречат ей”⁴.

Достаточно скоро, однако, Франк задается целью – религиозно обосновать свой либерализм. Идея личности получает у него безусловный приоритет над идеей государства или какой-либо иной социальной общности, поскольку личность есть “живая и вечная лаборатория духовного творчества”, “единственная на земле реальная точка, в которой и через которую действует божественный дух”⁵. Некоторая односторонность в трактовке автономии личности, вообще свойственная либеральному мировоззрению, еще полностью не преодолена молодым публицистом. Вместе с тем его либерализм приобретает достаточно совершенные формы – особенно в критике деспотизма, в подходах к идее правового государства и теории естественных прав.

Так, в статье “Государство и личность”, опубликованной в журнале “Новый путь” в 1904 г., Франк подчеркивает, что теория правового государства не ограничивается простым отделением законодательной власти от исполнительной и судебной. “Необходимо, чтобы она была также отделена от той правотворящей силы, которая закладывает самые основы правового строя и в которой именно и находят себе защиту права личности”, – от *морально-правового сознания общества*⁶. Здесь же философ обращает внимание на то, что в России дискуссии о правовом государстве слишком часто ограничиваются вопросами политического механизма, процедурами демократии (самоуправления), оставляя без внимания модель конституционного обеспечения либеральных ценностей.

В противовес Н.О. Лосскому, который совершенно некритично оперировал девизом “глас народа – глаз Божий” (статья Лосского “О народовластии” появилась в следующем номере “Нового пути”), Франк

замечал: “При этом как бы совершенно забывают, что правовое государство содержит в себе не только известный порядок управления, но известную организацию личных прав, которая является совершенно самостоятельным и неопределимым благом, не могущим пострадать ни от каких-либо мелких недочетов механизма власти, ни даже от возможных классовых тенденций самоуправления. Именно для ослабления вредного влияния этих классовых тенденций необходимо, чтобы с самого же начала, совершенно независимо от состава самоуправления, была обеспечена вся полнота личных прав – свобода изъяснения мысли и воли как отдельными личностями, так и их союзами”⁷.

Эти идеи нашли практическое воплощение в проекте “Учредительного закона о вечных и неотъемлемых правах российских граждан”⁸. Документ был опубликован Франком в самом начале 1906 г. в издаваемом им совместно с П.Б. Струве журнале “Полярная звезда”. В этот период, когда в России уже шла активная подготовка к выборам в I Государственную думу, появилось несколько проектов конституционных законов, содержащих соответствующие разделы о правах и свободах. Предложения, с которыми выступил молодой философ, отличались высокой конституционно-правовой квалифицированностью.

Принципиальным моментом Франк считал форму документа, а именно – декларацию или учредительный закон, – форму, которая должна подчеркивать его *естественно-*, а не *позитивно-правовое* содержание. Таким путем достигалось бы не просто самоограничение государства своим собственным законом, который оно всегда вправе изменить, а *принципиальное* ограничение государства *правом, общим правосознанием*, существующим помимо и вне воли государя.

В этом общем правосознании, по мнению Франка, существуют ясные и устойчивые правовые принципы, которые условно можно назвать вечными – условно, потому что, во-первых, ничего абсолютно вечного историческая практика не знает, а во-вторых, в политико-правовой жизни они (правовые принципы) далеко не всегда актуализированы. Из этого, однако, Франк делает только тот вывод, что их нужно всячески развивать и прививать общественному правосознанию, а никак не пренебрегать ими.

Что касается самого проекта декларации – небольшой по объему, всего 21 статья, – то нужно отметить как минимум три характерных момента.

Во-первых, Франк приравнивает государство к частному лицу в аспекте посягательства на человеческую жизнь. Это означает отмену смертной казни без всяких изъятий и *наказание власти* на общих основаниях за злоупотребление вооруженной силой против граждан (ст. 4 проекта). Франк, безусловно, был не первым, кто выступал из принципиальных соображений против смертной казни, и тем более – против военных репрессий властей. Оригинальным можно считать включение данного пункта в Декларацию прав, а также юридическую формулу, согласно которой государство сохраняет свои полномочия в отношении человеческой жизни лишь в ситуациях противодействия прямому вооруженному насилию. Во всех остальных случаях, в том числе и в приме-

нении карающей справедливости, человеческая жизнь не может быть объектом публично-правового регулирования, и государство имеет не более прав ею распоряжаться, чем любой обычный человек (и соответственно подлежит такой же ответственности за свои посягательства).

Второй момент, который необходимо отметить, – это особое внимание к принципу свободы совести. Различные его аспекты изложены в шести статьях (7–12), т.е. занимают едва ли не треть документа (в том числе, например, закрепляется право на альтернативную службу по религиозным убеждениям). Такое внимание не случайно, и связано – хотя прямо об этом Франк пока что не пишет – с признанием основоположного характера свободы совести. Возможно, этот вопрос был особенно актуален в те годы для самого философа, однако главное, конечно, не в личных мотивах, а в уже оформившихся представлениях о духовном составе личности. Как увидим далее, тема веры, свободы и личности получит у Франка достаточно глубокое и полное развитие.

Наконец, третий момент связан с ограниченностью проекта только кругом так называемых первичных и политических прав личности. Здесь полностью отсутствуют какие-либо социально-экономические права. В общем, это не удивительно – в начале XX в. этот блок прав еще не входил в тот “минимум”, который “современное правосознание признает абсолютно неприкосновенным для государственной власти”. Однако отсутствие классического права собственности требует определенных объяснений. Да и о праве на достойное существование можно было хотя бы упомянуть – ведь буквально в предыдущем номере “Полярной звезды” вышла статья П.И. Новгородцева, в которой тот обосновывал и развивал эту идею В.С. Соловьева.

В процессе дальнейшей разработки социальной философии Франк все-таки придет к обоснованию права собственности. Пока же религиозная онтология не дает возможности увидеть в праве собственности нечто абсолютное и неотчуждаемое – напротив, он находит это право лишь функциональным и служебным. «Собственник, – пишет Франк, – есть не абсолютный самодержец “Божьей милостью” над своим имуществом, он есть как бы лишь уполномоченный – правда, несменяемый и достаточно прочно обеспеченный в своем положении – управитель вверенного ему достояния, которое онтологически, в последней своей основе есть “Божье” достояние, и верховный контроль над которым принадлежит общественному целому»⁹. Соответственно государство может и должно регулировать реализацию этого права.

Отказывая праву собственности в качествах “прирожденного и абсолютного”, Франк вместе с тем защищает его как “реальное условие осуществления начала свободы”, как “абсолютно необходимую и неустраняемую основу общественной жизни”, а общественный строй, основанный на праве собственности, точнее – на “хозяйственной свободе личности, на свободе индивидуального распоряжения имуществом”¹⁰, – признается им более совершенным и более отвечающим христианским идеалам, чем социалистический строй принудительной справедливости. При этом частная собственность онтологически рассматривается как внешнее расширение тела человека и тем самым как бы присовокупля-

ется к человеку как субъекту права, а право собственности имплицитно включается в право личной неприкосновенности.

После 1905 г. Франк продолжает выступать как философский публицист либерального толка – однако не в традиционном политическом смысле, а как защитник и проповедник первичной духовной свободы. Уже участие в “Вехах” он вполне сознательно рассматривал как отстаивание общего тезиса об “утверждении первенства духовной жизни личности над внешними политическими формами”¹¹. Под влиянием уроков российской революции философ осознает недостаточность политического либерализма, ограниченную ценность всякой политики, а онтологическая гносеология и философия религии становятся главными темами его философского творчества. Отсюда вытекала потребность в более глубокой разработке *метафизики личности*.

II

Антропология, как и вся философия Франка, строится в традициях неоплатонизма, христианской мистики и философии всеединства, но при этом ни в коем случае не является всего лишь эпигонской доктриной. Оригинальность Франка состоит не просто в *способе обоснования* метафизики всеединства (так считает Зеньковский), но и в самом *характере* этой метафизики, – в том, как Франк *видит* положение личности в бытии. Личность у Франка стоит на границе эмпирического и идеального, одновременно и принадлежа каждой из этих сфер, и выходя, трансцендируя за их пределы либо в духовном, либо в телесно-душевном направлении. Таков исходный пункт его *антиномического монодуализма*, который доставил впоследствии столь много хлопот интерпретаторам.

Характерно, что уже сразу по выходе первого большого труда Франка Н.А. Бердяев бьет тревогу по поводу того, что индивидуальное “Я” теряет здесь свои стандартные гносеологические и онтологические приметы и “тонет во всеединстве”¹². Упрек в имперсонализме бросает и Зеньковский: четкая проработка метафизики личности, полагает он, удается Франку лишь потому, что здесь, “в сущности, в человеке нет ничего от него самого”¹³. Подобные и еще более резкие обвинения Франка в том, что универсальное “Мы” поглощает всякое “Я”, звучат и сегодня¹⁴.

Впрочем эту критику – и Бердяева с его обостренным персонализмом, и Зеньковского с его постоянной оглядкой на православно-догматическое решение проблем теодицеи – едва ли можно считать непредубежденной.

Франк исходит из понятия личности как духовного существа, укорененного в бесконечности *духовного царства*, в силу чего человек всегда и по самому своему существу есть *нечто большее и иное*, чем все, что мы воспринимаем в нем как законченную определенность¹⁵. Отсюда вытекает индивидуальность как сущностный атрибут личности, что выражается в ее безусловной единственности, незаменимости, неповторимости. Критикуя индивидуализм XVIII в. за рационалистический подход к личности как абстрактной идее, символу, в котором первостепен-

ны равноценность и тождественность с другими личностями-символами (что стало в конечном счете философской основой социалистического движения), Франк противопоставляет ему уходящую корнями в немецкий романтизм идею личности как конкретного и своеобразного существа. Моральный идеал усматривается не в однородности и равенстве людей, а в развитии самостоятельного духовного богатства каждой индивидуальности. Многообразие и оригинальность воспринимаются как высшее благо, и *цель* личности видится не в подчинении одинаковым для всех законам (значение которых не отрицается), а в осуществлении тех интимных запросов и задатков, которые в каждой личности различны и в каждой одинаково верховны.

Перед нами нравственная философия, созвучная философии сверхчеловека Ф. Ницше. В связи с этим отметим характерный момент творческого становления Франка: нравственное обоснование неотчуждаемых прав личности он находит первоначально именно у Ницше, в его этической системе “любви к дальнему”. В сочетании с неокантианским критицизмом это создавало опасность нравственного субъективизма.

Однако Франк в конце концов четко отделяет свою позицию от любых версий вседозволенности. Речь у него идет не об отбрасывании поведенческой морали как таковой, а о более высоком уровне морали, преодолевающем односторонности нравственного императива. Максимум отношений между людьми Франк вообще относит к нормам правосознания. Только к сфере публично-правового регулирования внешнего поведения на деле применим принцип равнозначности личностей, их одинакового подчинения одинаковым законам. Но выше сферы поведения лежит сфера духовного интереса, стремлений и желаний человека, его *морального права* реализовать свою индивидуальность – сфера, в которой “живая личность в конечном счете ценнее всякого права”. Тут действует уже принципиально иная, экзистенциально-нравственная заповедь, ориентированная не на отношения между людьми, а на духовное существование каждого человека: “Живи так, чтобы сохранить душевную чистоту и уважение к самому себе”¹⁶. Идея равенства личностей в их *бесконечной*, а потому и *равной ценности* дополняется идеей эмпирического неравенства, исключительности каждой бесконечности, и в этом смысле – различной практической ценности отдельных личностей.

Личность обладает свободой, поскольку именно момент свободы составляет подлинное средоточие ее духовной жизни. Свобода у Франка есть “онтологическая первооснова человеческой жизни”, “та единственная точка человеческого бытия, в которой возможна непосредственная связь человеческого с божественным”¹⁷. Личность становится собой, лишь выходя за собственные пределы, но в то же время ее поступки не подчинены полностью внешнему воздействию, в них остается элемент непостижимости, непредсказуемости, обусловленный причастностью к «“реализующей”, дарующей подлинную реальность силе подлинно значимого бытия»¹⁸.

В противовес идеологии социалистического опекунства, придающей личности значение песчинки, закладываемой в фундамент нового

общества, философия либерализма исходит из идеи самоценности личности, обладающей качествами индивидуальности и свободы. Чем же определяется эта самоценность?

В классическом либерализме идею самоценности всякой личности незаметно подпирает чувство собственной самоценности, ценности себя для самого себя – тенденция самосохранения. В конечном счете это проявляется не только в утилитарной и прагматической трактовке суверенной личности, но и в расчетливости морального императива “не делай другому того, чего не желаешь, чтобы делали тебе”. Истинность этих принципов ограничена в себе, поскольку она не имеет некоего высшего, последнего основания.

Таким основанием, по Франку, является подлинное, реальное бытие, непознаваемое Сущее, которое через личность находит свое выражение и в котором сама личность находит смысл своего существования. В самобытности личности *безграничное* выступает в конкретной форме *ограниченного, всеединства бытия* проявляется в *единичном, единственном*, неповторимом и незаменимо своеобразном¹⁹.

Философия человека Франка покоится на онтологии, которая различает “реальность” и “объективную действительность”. Если объективной действительностью он называет эмпирический мир, то реальностью – более глубокий, идеальный (но оттого не менее, а еще более реальный) пласт бытия, непосредственно связанный с Богом, хотя и не отождествляемый с ним. Реальность, в отличие от объективной действительности как внешнего, предметного бытия, является *безусловным бытием*, наделенным чертами абсолютиности и одновременно конкретности, иррациональности и индивидуальности, потенциальности и свободы.

В понятии реальности как непосредственного самобытия “*непостижимого*” (это понятие можно считать отличительно франковским обозначением всеединства) – *ключ к решению проблемы трансцендентности*. Безусловное бытие не является чем-то, что должно быть раскрыто и выяснено *извне* (ведь что может находиться *за пределами* безусловного, *всеобъемлющего бытия?*). «Оно, напротив, таково, что *имеет само себя*, так что есть истонное единство “*имеющего*” и “*имеющегося*”, или единство бытия как *бытия-для-себя*, как “идеального” *обладания самим собой*»²⁰. Соответственно этому, “Я” не является запертой в себе, автономной и самодовлеющей сферой бытия, «оно есть *самооткровение* в нас момента “обладания”, “имения”, который сам принадлежит к безусловному бытию... Это всеобъемлющее бытие всегда и неотъемлемо *с нами, при нас и для нас*... – именно потому, что *мы сами есмь в этом бытии*, возникаем из него, погружены в него и сознаем себя самих лишь *через его собственное самооткровение в нас*»²¹.

Объективная действительность, по Франку, является не противоположностью реальности, а, скорее, ее моментом, объективируемой стороной. Человек одновременно относится как к внешней объективной действительности, так и к “*надмирной*” первичной реальности, при этом к материальному миру он относится своим телом и душой, в то время как “*духовная жизнь*” есть как раз та *реальность*, которая рас-

крывает сама себя. Следовательно, человек есть двойственное, точнее – *двуединое* существо, в котором сосуществование и противоборство двух природ соединяется с их определенной гармонией.

Подчеркнем, что двойственность природы человека Франк понимает не как банальный дуализм *души и тела*, а как дуализм *духа и душевно-телесной сущности*. При этом момент *личности* присущ как раз духу человека. Эта глубина человеческой природы действительно, по концепции всеединства, является не принадлежностью самого человека, а частью общего, всеединого бытия. По выражению Франка, человеческому “Я” присущ момент *трансцендирования*: «Я не могу иметь “мое собственное” бытие иначе как часть или члена бытия вообще, выходящего за его пределы. *Сознать или иметь границу и выходить за нее* означает здесь одно и то же»²². То, что осознается как “Я”, есть, по его словам, проекция, луч, отражающий в сфере природного “объективного” бытия глубину богочеловеческой реальности “моей души”. *И чем глубже человек укоренен в этой глубине, недостижимой ни для какой интроспекции, тем более он является настоящей личностью – свободным и творческим существом.*

Различие между Франком и Бердяевым предстает в итоге не как противоречие между персонализмом и имперсонализмом, а как различие между *персонализмом экзистенции* и *персонализмом всеединства*, или *соборности*. Здесь уже можно согласиться с Зеньковским, утверждавшим, что Франк более всех в русской философии потрудился над тем, чтобы уяснить момент соборности в природе человека²³. Отметим, что и современные православные богословы положительно оценивают философию Франка именно за стремление “уравновесить персонализмом” “онтологический принцип органического единства”²⁴.

Персонализм соборности раскрывается Франком в диалектике “Я–Ты” и “Я–Мы”. Как раз в отношении к “Ты”, в возникновении “Мы” становится “Я”, осуществляется его самоосознание. “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 внутрь, тем более он расширяется* и обретает естественную и необходимую связь со всеми остальными людьми, со всей мировой жизнью в целом”²⁵.

По мнению Франка, черты самоопределенности и творчества, способность трансцендировать эмпирический материал в себя и из себя, судить и оценивать мир – все это вытекает из укорененности глубин человека в Боге, или из присутствия Бога в нем. Свобода и благодать в первичной глубине не противоречат одна другой, а совпадают – точнее, благодать творит свободу. Такова онтология человека как творца или сотворца. При этом, признавая определенный иерархизм в творческой, духовной жизни (Франк вообще считал иерархизм в сочетании с равенством онтологическими принципами общественного бытия), философ одновременно делает акцент на “демократическом” подходе к *любому* человеку как *творцу* – пускай в минимальной или даже потенциальной форме.

С несколько иной точки зрения та же мысль раскрывается Франком в понятии свободы воли. Он старается развить это понятие в противопоставлении его понятию свободы выбора. Фактически, по Франку, это две различных формы свободы, возможно – два различных ее уровня. Свобода выбора связана преимущественно с интеллектуальными, внешними соображениями относительно различных способов достижения цели и определяется в первую очередь внешними обстоятельствами. Это не есть собственно *свобода духа*. Последняя, т.е. *свобода воли* в точном смысле, есть неподчиненность внешнему влиянию, самоchinное действие, “бытие-у-себя-самого” (Гегель). В этом плане свобода вовсе не является возможностью совершать что-то беспричинно; она не только соединяется с необходимостью, а и *есть необходимость*. Подчеркнем, что у Франка это не “осознанная необходимость” марксистской диалектики, т.е. сознательное подчинение *внешним обстоятельствам*, а *внутренняя необходимость нашего персонального бытия*.

В этом пункте концепция Франка перекликается с трактовкой христианской свободы, предложенной ранним Лютером. Последний понимал веру как непреложный внутренний мотив, который в любой конкретной мирской ситуации делает человека автономным (независимым, неподвластным, самозаконным) по отношению к любым извне предписываемым требованиям (“здесь стою и не могу иначе”)²⁶.

С мучительными морально-правовыми исканиями ранней Реформации перекликаются и рассуждения Франка об амбивалентности психологической жизни человека, где автономное стремление духа к добру и правде сталкивается с самоchinностью *душевно-телесных* побуждений, подстегиваемых гордыней, пристрастиями и корыстью. Франк непримирим к этому эгоистическому своеволию души и все-таки, нам кажется, не заслуживает упреков, когда-то предъявленных ему Зеньковским, – упреков в “деперсонализации человека”²⁷. Трудно согласиться и с попыткой Зеньковского противопоставить персонализм Франка аксиоматике православного богословия. Сошлемся в связи с этим на мнение исследователя истории церкви и православной догматики А.В. Карташева, который считал, что Франк в сравнении с другими российскими религиозными философами, осторожнее и безупречнее, с точки зрения халкидонского ороса, рассматривал проблемы богочеловечности, исторического и космического процесса²⁸.

Иисус Христос, по халкидонскому догмату, подобен людям во всем, кроме греха. Человек у Франка имеет также двуединую природу, т.е. является Богочеловеком, но в своей внешней, душевно-телесной природе – греховным. Эта греховность не является ни исключительной сущностью человека, ни его внешним качеством, от которого можно избавиться. В таком понимании человеческой природы Франк находит обоснование не только ее творчества и *способности к добру* как внутреннего самоограничения греховной свободы, но и ее *неспособности достичь абсолютного совершенства своей жизни* собственными несовершенными силами. Здесь метафизический корень утопизма и одновременно приговор ему. Любая попытка внешней человеческой активно-

стью – даже *субъективно-праведной*, т.е. “благими намерениями”, – преодолеть грех и зло человеческой жизни не учитывает того, что они определены внутренней природой человека, которая неподвластна внешнему влиянию. Поэтому надлежит различать задачу внешнего, организационно-принудительного ограничения зла и его последствий, которую должны выполнять государство и право, чем и оправдывается их существование, – и задачу внутреннего, сущностного преодоления самого истока зла, греховной стороны человеческой природы.

Внешнее государственное принуждение – хотя бы и в видах осчастливливания – не может распространяться на внутреннюю свободу человека без того, чтобы не сделать его рабом, т.е. не разрушить его автономную природу. Но поскольку автономная воля человека практически неотделима в нем от воли самочинной, то свобода личности как незабываемая сфера, запрещающая государственное вмешательство, включает в себя и *свободу греховной воли*. Государство вправе ограждать жизнь от губительных последствий этой свободы (такова его обязанность) и создавать *внешние условия*, благоприятные для внутреннего самосовершенствования человека (в том числе с помощью церкви). Таким образом, суверенитет государственной власти изнутри ограничен сферой свободы личности, в которой совершается – независимо от государства – борьба между нравственной волей человека, творимой и вдохновляемой Богом, и греховной, мнимосвободной его волей.

Вместе с тем знаменательно, что, по мнению Франка, правовое ограничение государства не может быть обосновано из его “естества и генезиса”. Государственной власти от начала свойственно соблазняться божественной задачей *спасения человека*, а потому вторгаться в душевную сферу и духовную борьбу. Люди власти особенно часто тяготеют к опасному смешению творчески автономной воли с волей демонической. Философским ориентиром общественного контроля над властью должно служить настороженное понимание того обстоятельства, что государство, будучи мощным *средством* управления людьми, склоняется к трактовке себя самого как *высшей цели*. Поэтому, как подмечал уже В.С. Соловьев, именно распоряжающаяся государственная власть (а не те или иные частные лица) чаще всего попирает вторую форму категорического императива: никогда не относиться к человеку только как к средству, но всегда еще и как к цели самой по себе. И требуется “глубокое, подлинно религиозное смирение, чтобы быть подлинным государственным деятелем – чтобы ‘осуществлять политическое творчество, не впадая в грех и не губя жизни’”²⁹.

В концепцию свободы Франка органично встраивается его понимание веры. Для религиозного философа вопрос о вере – ее гносеологическом и онтологическом содержании – есть объективно один из главных вопросов, в решении которого проявляется вектор его позиции – стремление либо к философии, либо к богословию. Одновременно это и важнейший субъективный вопрос, вопрос *личной* веры и ее соотношения с философскими обоснованиями. Для Франка вера есть по существу *опытное знание* – знание *опыта*, только особого: не материального и душевного, а духовного, идеального. Поскольку этот опыт у каждого

свой, вера и открываемая ею истина “в своем собственном существе *многолика*, носит личностный отпечаток, что не мешает ей быть единой”³⁰. Можно сказать, что Франк выступает здесь с позиций своеобразного плюрализма истины, – только речь идет не о тривиальных или научных, а о высших, идеальных истинах.

Философ, однако, не может пройти мимо того факта, что в обычном словоупотреблении *вера* имеет иной смысл и обычно противопоставляется знанию, а отнюдь не отождествляется с ним. В связи с этим он рассматривает две ипостаси веры – *веру-доверие* и *веру-достоверность*. Вера-доверие как признание под воздействием внешнего авторитета того, в чем не можешь удостовериться, безусловно, существует, и даже преобладает в конституировании многих церквей, государств и других сообществ. На веру-доверии может базироваться власть духовная или светская. Однако такая власть требует от подвластных прежде всего послушания, покорного *доверия к авторитету*. Она неизбежно патерналистская, опекунская, в пределе тоталитарная, ибо не предусматривает *право* человека свободно усматривать истину веры, а исходит лишь из его *обязанности* принять веру через покорность и послушание.

Вера как слепое доверие достаточно распространена, но это не означает ее первичности. Само существование веры-доверия основано на возможности другой, истинной, веры – веры-достоверности, которая только и может быть реальным основанием какого-либо авторитета. Вера-достоверность есть *непосредственное усмотрение* Бога в собственной душе, *встреча человеческой души с Богом*³¹. Возможность такой встречи обосновывается Франком в другом месте, здесь же нам важно подчеркнуть его принципиальную позицию, утверждающую веру-достоверность как внутреннюю, *свободно* признанную убедительность, на которой только и может быть основана *свобода человека*. Именно в этом смысле Франк толкует знаменитые слова Иоаннова Евангелия: “Познайте истину, и истина сделает вас свободными” (Ин. 8, 32).

Таким образом, не достаточно и не точно сказать, что подлинная свобода и права человека могут быть основаны только на религиозной вере – сама эта вера должна еще обладать качествами веры-достоверности, быть свободным и ясным усмотрением истины. В противном случае на религиозной вере-доверии может базироваться самая жестокая несвобода.

Вера-достоверность служит основой человеческой свободы еще и потому, что ее содержанием является знание живого, личного Бога. Христианство вообще трактуется Франком как религия *личности*, поскольку идея Бога ставится в непосредственную связь с идеей реальности и абсолютной ценности персонального бытия. Это происходит двояко. Во-первых, сам Бог выступает как *личность, познается* – поскольку *может быть познан* – в ипостаси *неповторимого человека, который явил высшие ценности через свои личные качества и взойшел на Голгофу ради спасения людей*. Сущностью христианской веры всегда была и будет вера в живого Иисуса Христа. Во-вторых, личность чело-

века, наделенная качествами абсолютной ценности и неразрушимости, неповторимой индивидуальности, – эта личность, по мнению Франка, пробудилась только под воздействием христианства.

Личность экстерриториальна миру, существование личности – это великая *хартия вольности христианской морали*³², т.е. подлинная гарантия человеческой свободы. В этом смысле человеческая личность не только неподсудна миру, публичному людскому суду – она стоит выше самой позитивной морали. Христианство, пишет Франк, парадоксальным образом “берет сторону личности в ее конфликте с моральными ценностями”, живая человеческая личность для него “ценнее даже начала морального добра”³³.

Таким образом, Франк вслед за Вл. Соловьевым обосновывает комплекс естественных прав человека теогенетически и одновременно онтологически. Теогенетически не в том смысле, что права и свободы даны Богом по его собственной, неизъяснимой воле, а в том, что фундаментальные правомочия от начала заложены Богом в природу человека как духовного существа.

III

Политическая философия С. Франка базируется на онтологии общественного бытия, которое в последних своих измерениях признается бытием духовным, подчиняющимся вечным и универсальным законам. Общественное бытие по своей природе выходит за пределы антитез “материальное–психическое” и “субъективное–объективное”, поскольку относится к сфере духа. Специфику духовной жизни Франк видит в том, что в ней объективная, надиндивидуальная реальность дана человеку не в форме предметной действительности (как объект, противостоящий “субъекту”), а в форме реальности, присутствующей в самом человеке.

Общество, как и всякая реальность, выступает при этом в статусе непостижимого, обладает признаками трансрациональности (единства рациональности и иррациональности) и антиномичности. Оно требует конституирующей силы закона и государственного предписания. Без этой конституирующей, консервативной силы было бы невысказимо само бытие свободной личности. В этом смысл и основание философии либерального консерватизма, преодолевающей извечное русское противопоставление “глупого либерализма” и “уважения законов” (И.В. Киреевский).

Из метафизики общества, которое есть “целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов”, следует, что основой любой общественности служит начало солидарности, принадлежность отдельных людей одновременно к единому “Мы”. Именно первичное, внутреннее единство людей составляет основу всякого общения между ними, в том числе и такого внешне холодного, как политические отношения. Это позволяет в любых политических битвах, классово-борьбе, межгосударственных войнах и т.п. видеть начало солидарности как принципа, формирующего общественную связь. В том,

что войны наконец заканчиваются, в поисках принципов международного права и классового сотрудничества проявляется понимание неустранимой основоположной солидарности. Это убеждает, что поиски мира и спокойствия в обществе никогда не напрасны, они основываются на фундаменте духовного единства человечества, и если воплощение идеала этого единства в политике и невозможно, то это не отменяет обязанности человека, и прежде всего политика, искать это единство и создавать его.

Начала солидарности и свободы одинаково первичны, и в своей первичности глубоко едины, как неразрывно едины общество и человек. Но эксплицитно эти начала проявляются как противоположные, что отражается в противоборстве ценностей общества и личности. Попытки разрешить эту дилемму путем предпочтения той или другой системы ценностей создают круговорот несовершенных политических форм, колеблющихся между деспотизмом и анархией. Поэтому Франк, будучи в начале своей деятельности горячим сторонником либерализма и конституционного демократизма, со временем подчеркивает ограниченность и ошибочность либеральных и демократических теорий самих по себе.

Дело в том, что, когда эти теории исходят из принятия реальности исключительно *человеческого* бытия, т.е. основываются на секуляризованном понимании общества как утвержденного на самом себе, они противоречат одна другой. «“Права человеческой личности”, мыслимые как последние основания общества, отрицают первичность общественного единства; “воля народа”, как абсолютная общественная основа, отрицает принцип личности»³⁴. Франк принципиально отбрасывает эклектический выход из этого тупика, т.е. стремление внедрить в общественно-политическую жизнь понемногу от каждого из этих начал.

Выход из антитетрики самочинности и послушания Франк видит в правообеспеченном религиозно-социальном служении. Первую заповедь – “возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим” (Мф. 22, 37) – он считает основой не только чисто религиозной жизни, но и общественно-политического существования человечества. Служение Богу есть первоисток всякой общественности, и только оно может сделать прочным какое бы то ни было политическое образование.

Именно поэтому Франк считает единственным “прирожденным и неотъемлемым” правом человека “*право требовать, чтобы ему было дано исполнить его обязанность*”, а именно “обязанность перед Богом, обязанность *служения правде*”. Однако любое право общества, государства, власти по отношению к отдельному человеку также может быть обосновано только их обязанностью: “Общество или государство может требовать от человека того, и только того, что необходимо для того, чтобы *оно само* могло исполнять *свою* обязанность служения *правде*”³⁵.

Может показаться, что Франк приходит в конце концов к прямому отрицанию естественно-правовой теории. Он говорит о “ложном

понятии прирожденных прав человека”, о том, что абсолютных и прирожденных прав человека вообще не существует, о первичности нравственно-общественной категории обязанности, по отношению к которой всякое право может быть лишь вторичным рефлексом и т.д. Подобные выражения, вырванные из контекста, легко могут заставить зачислить Франка в ряды защитников “деспотического сверхпорядка” или свестись к утверждениям о кардинальной эволюции философа от классического либерализма к органическому охранительству.

Между тем внимательный анализ обнаруживает, что никакой существенной смены ориентиров у Франка не произошло – продолжалось лишь углубление и обоснование основных идей, достаточно ясно выраженных уже в статьях первого десятилетия XX в.

Константным постулатом Франка можно считать следующее положение: “Начало служения есть наиболее общее выражение онтологического существа человека и именно потому есть высшее нормативное начало общественной жизни”³⁶. Укорененность человеческой личности в божественной реальности, ее богочеловеческий характер делает человека проводником Божьей правды, и свою подлинную свободу он находит только в служении этой правде. Всякая иная свобода – свобода, не основанная ни на чем, свобода ради свободы, свобода из ложно понятого обожествления человека, – такая свобода приводит к нарушению онтологических начал общежития и разрушению человеческой личности.

Ни общество, ни отдельный человек, считает Франк, не могут быть признаны самодостаточными. В этом (но только в этом) смысле ни у личности, ни у государства нет никаких “естественных”, “прирожденных”, от природы дарованных прав. И отдельное лицо, и государственная власть не просто пользуются своими правомочиями, но и непременно оплачивают их своим служением, самоограничением, выполнением обязанности перед Богом и перед соборным единством людей, не воплощаемым ни одним из социальных или политических институтов.

Впрочем одно право Франк все-таки признает непосредственно исходящим от Творца и первичным по отношению к любой системе взаимных услуг и оплат. Это свобода совести (веры и убеждений), без которой немыслима духовная самореализация человека. В сравнении с этой свободой все другие формы политической и социальной независимости производны, вторичны и служебны. В качестве таковых они не могут определяться раз и навсегда и поддаются исторической коррекции. Их мера и конкретный состав зависят от экономического и духовно-нравственного состояния общества. При известных условиях, полагает Франк, допустима даже провизорная (т.е. временная и переходная) экономико-политическая диктатура³⁷. Но и она ни в коем случае не может быть формой господства над совестью, т.е. идеократическим и тоталитарным режимом. Принципиальное отличие франковской версии временно допустимого диктаторского правления от абсолютистско-этактических теорий заключается, далее, в следующем утверждении: притя-

знание государства на неограниченное политико-экономическое распоряжение должно обосновываться, во-первых, его готовностью служить абсолютному началу, возвышающемуся над интересами самого государства как института, и, во-вторых, его принципиальным признанием безусловной ценности гуманитарных прав.

“Моментом служения определена, как верховным началом, вся структура прав и обязанностей, образующая общественный строй”³⁸. Это означает между прочим, что степень и характер допускаемых государством прав и свобод личности служат показателем его нравственно-го здоровья.

Франк – безусловный универсалист, для которого смена временных политических и общественных ориентиров не заслоняет того факта, что *общие* нравственно-политические начала в более широкой перспективе сохраняют вечный смысл и постоянную ценность. Онтологической основой этого универсализма выступает соборная, совместная жизнь человечества. При этом об общей жизни, по его мнению, можно говорить уже не только метафизически, но и эмпирически. Интеграция человечества стала фактом, и это факт не случайный или поверхностный, а внешнее отражение “всеединства, органической взаимосвязанности человеческих душ и жизней”³⁹. Согласно Франку, общие нравственно-политические ценности лежат именно в плоскости этого всеединства.

Однако к этим общим началам он относит не абстрактное признание прав и свобод абстрактного человека, не любовь к “человеку вообще”, а *любовь ко всем людям* во всей конкретности и единичности каждого из них. Именно любовь к людям, а не терпимость к их правам и свободам, служит Франку высшим мерилom общественных отношений. “Либерализм” в смысле признания субъективных прав другого, конечно, не отвергается, но подчеркивается его ограниченность и недостаточность, его способность сопровождаться равнодушием и безучастием. Он оправдан и необходим как “минимум любовного отношения к людям” (вспомним соловьевское – право как минимум морали), но по большому, высшему счету он не есть и не может быть последним словом самоорганизации общества. Характерно, что Франк трактует состояние воплощенного либерализма как переходное и допускает как прогрессивное, так и регрессивное течение событий: это “либо мертвый осадок истинной любви, либо лишь потенциальный ее зачаток, в котором она пассивно дремлет”⁴⁰. Пробуждает эту любовь только христианское сознание, подлинная христианская вера, открывающая нам духовную сродность со всеми людьми.

В данном случае Франк, безусловно, выступает отнюдь не как политический идеолог или реальный политик. Пожалуй, с точки зрения прикладного политического интереса его легко можно обвинить в утопическом романтизме. Даже с точки зрения универсалистской теории естественных прав и свобод человека философ в данном случае предстает чересчур непрактичным. Вряд ли на пользу правозащитному движению пошла бы публичная характеристика прав человека как “мертвого осадка истинной любви” – наверняка такой характеристикой не

преминули бы воспользоваться многочисленными адепты “живой истинной любви” (к нации, государству, общине), для которых права человека действительно представляются чем-то мертвым.

Однако суть вопроса свободный человек должен уяснить прежде всего самому себе: откуда берется его свобода, что за ней стоит и как он должен относиться к свободе других? Ответы, данные на эти вопросы западной традицией, носят безусловно христианский характер, они могли родиться только в лоне христианства, хотя в дальнейшем утратили это исходное религиозно-нравственное содержание и перестали осознаваться в качестве необходимой естественно-правовой экспликации христианской веры и любви к ближнему. Забвение этого – действительно вечного – нравственного принципа и приводит к тому, что защита так называемых вечных общечеловеческих ценностей прав и свобод может оборачиваться их реальным попранием, а их формальное провозглашение – оставаться пустым звуком или лицемерием.

* * *

Попытаемся подвести некоторые итоги.

Прежде всего очевидно, что тематика прав личности занимает существенное место в размышлениях Франка, начиная с ранней публицистики и заканчивая поздними книгами социально-этического содержания. И хотя кроме одной-двух статей сама по себе эта тема не становилась основным предметом исследования, ее присутствие не маргинально – она органично вытекает из социально-антропологических изысканий Франка, из метафизики “Я–Мы”, служит важной скрепой в общей конструкции его этико-политической философии. Определенные различия между ранними и поздними работами не меняют общей картины и не свидетельствуют о смене ориентиров, укладываясь во вполне естественные корректировки и уточнения.

Наконец, если суммировать суть концепции, то ее исходным пунктом следует признать понятие личности как духовного существа. При этом укорененность в духовном всеединстве понимается не как растворение в нем, а как вырастание из него, вырастание свободное и индивидуальное. Такое понимание личности приводит к убежденности в абсолютном характере права *духовной свободы* – прежде всего понимаемом как свобода веры, свобода совести. Иначе говоря – само признание личности как духовного существа уже есть “великая хартия вольности”, гарантия непереносимости права духовной свободы на какой-либо иной субъект, например – государство. Отсюда и абсолютный характер права на жизнь, т.е. недопустимость смертной казни как акта, превышающего полномочия материального царства.

Однако уже право на жизнь, а затем и другие права, связанные с неприкосновенностью личности, рассматриваются Франком скорее как условие выполнения определенных обязанностей, чем как нечто самодостаточное. Духовная свобода человека не есть некое неизменное сокровище, которое нужно лелеять и хранить, – само ее существование в том, чтобы ее реализовывать, чтобы с ее помощью одухотворять жизнь.

Таким образом, высшее и безусловное право раскрывается как форма служения высшей правде.

Соответственно, все гражданско-политические свободы переходят в разряд онтологически условных, становятся важными и необходимыми постольку, поскольку способствуют реализации основного права-обязанности. Они, во-первых, утрачивают характер “прирожденных и естественных”, т.е. таких, которые оправданы сами по себе и обоснованы самими собой (именно таким было господствующее просветительское понимание “естественных” прав человека). Во-вторых, они получают значение принципов, прав-обязанностей, т.е. таких морально-правовых норм, которыми не просто можно воспользоваться в случае необходимости или желая, а которым необходимо следовать во имя все того же служения высшей правде.

- 1 См.: *Осипов И.Д.* Философия русского либерализма XIX – начала XX в. СПб., 1996. С. 125.
- 2 См.: *Бачинин В.А.* Философия права и преступления. Харьков, 1999. С. 387–388.
- 3 См.: *Франк С.Л.* О критическом идеализме. // Мир Божий. 1904. № 12. С. 261.
- 4 Там же. С. 261.
- 5 *Франк С.Л.* Политика и идеи: О программе “Полярной звезды” // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 69.
- 6 *Франк С.Л.* Государство и личность: По поводу 40-летия судебных уставов Александра II // Новый путь. 1904. № 11. С. 312–313.
- 7 *Франк С.Л.* Государство и личность. С. 316.
- 8 См.: *Франк С.Л.* Проект декларации прав // Родина. 1989. № 6. С. 8–10.
- 9 *Франк С.Л.* Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 143.
- 10 *Франк С.Л.* Проблема “христианского социализма” // Новый мир. 1990. № 4. С. 240.
- 11 *Франк С.Л.* Культура и религия: По поводу статьи о “Вехах” С.В. Лурье // Филос. науки. 1991. № 7. С. 68.
- 12 *Бердяев Н.* Два типа мирозерцания: По поводу книги С.Л. Франка “Предмет знания” // Вопр. философии и психологии. 1916. Кн. 134(4). С. 309.
- 13 *Зеньковский В.В.* Учение С.Л. Франка о человеке // Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 437.
- 14 См., напр.: *Ильин Н.П. (Мальчевский).* Что такое русская философия? // Мысль: Философия в преддверии XXI столетия: Сб. статей / Редкол.: А.И. Бродский и др. СПб., 1997. С. 66.
- 15 См.: *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. С. 411. Далее: Непостижимое.
- 16 *Франк С.Л.* К вопросу о сущности морали // Франк С.Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С. 132.
- 17 *Франк С.Л.* Духовные основы общества. С. 114–115.
- 18 См.: *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 410.
- 19 См.: Там же. С. 334.
- 20 Там же. С. 284.
- 21 Там же. С. 285.
- 22 *Франк С.Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 235.
- 23 См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 169.

- 24 См.: *Вениамин (Новик)*, игумен. Актуальные проблемы российского православного церковного сознания // *Вопр. философии*. 1999. № 2. С. 141.
- 25 *Франк С.Л.* Смысл жизни // *Франк С.Л.* Духовные основы общества. С. 201.
- 26 *Франк С.Л.* Реальность и человек. С. 389. О гуманитарно-правовом потенциале лютеровского учения о свободе христианина см.: *Соловьев Э.Ю.* Парадоксы реформации: от независимой веры к независимой мысли // *История философии*. Запад–Россия–Восток. М., 1996. Кн. 2. С. 43–68.
- 27 См.: *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М., 1997. С. 118.
- 28 См.: *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994. С. 294.
- 29 *Франк С.Л.* Реальность и человек. С. 394.
- 30 *Франк С.Л.* С нами Бог // *Франк С.Л.* Духовные основы общества. С. 219.
- 31 См.: Там же. С. 225.
- 32 См.: Там же. С. 304.
- 33 Там же. С. 305.
- 34 *Франк С.Л.* Религиозные основы общественности // *Путь*. 1925. № 1. С. 13.
- 35 Там же. С. 14.
- 36 *Франк С.Л.* Духовные основы общества. С. 107.
- 37 См.: Там же. С. 115.
- 38 Там же. С. 109.
- 39 *Франк С.Л.* С нами Бог. С. 344.
- 40 Там же. С. 323.