

Философия истории как «конкретное самосознание человечества» (Семён Франк)

Gennadii Aliaiev (Геннадий Аляев)

INDEPENDENT SCHOLAR, UKRAINE

(НЕЗАВИСИМЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬ, Г. ПОЛТАВА,
УКРАИНА)

ORCID: 0000-0001-6713-2014

ABSTRACT

Philosophy of History as the “Concrete Self-Consciousness of Humankind” (Simon Frank)

The paper deals with a conception of the philosophy of history by a Russian philosopher of the first half of the twentieth century Simon Frank. It traces the evolution of Frank's enquiries that generalize social science and demonstrates the place of social philosophy in his philosophical system. The paper considers correlation between social philosophy, philosophy of history and history as a science. It also represents Frank's critique of historical relativism, theories of progress, determinism, rationalism and social utopianism. It demonstrates methodological significance of social ontology as spiritual being for historical science and the philosophy of history. The paper also examines Frank's positions concerning the regularities of socio-historical life, teleologism in social life, the historical role of revolutions and wars, as well as the correlation between the philosophy of history and Christian eschatology.

KEYWORDS: Simon Frank, philosophy of history, social philosophy, spiritual being, Christian realism

В 1922 году Семён Людвигович Франк (1877–1950) назвал проблемы истории «самой жгучей и заманчивой темой современных философских исканий»¹. Естественно, их «жгучесть» определялась катастрофичностью и трагичностью тех исторических событий, которыми были отмечены годы мировой войны и российской революции. При этом для Франка как философа наиболее «заманчивыми» были не столько конкретно-исторические исследования и реконструкция произошедшего, сколько методологические поиски, философское осмысление истории, позволяющее проникнуть в смысл происходящего. При этом философия истории вовсе не должна была превращаться в отвлеченную, как бы вознесшуюся над брэнной суетой кабинетную науку; она понималась русским философом как «конкретное самосознание человечества», – такое самосознание, в котором, «обозревая все перипетии и драматические коллизии своей жизни, все свои упования и разочарования, достижения и неудачи», человечество «научается понимать свое истинное существо и истинные условия своего существования»².

Какое место занимала философия истории в мировоззрении и учении самого русского философа? Сразу отметим, что эта сфера не была для него приоритетной³, и мы не найдем у него каких-либо специальных работ, ей посвященных, как, например,

¹ С. Франк, *Кризис западной культуры* [в:] Освальд Шпенглер и *Закат Европы*, Москва 1922, с. 40.

² *Idem*, *Духовные основы общества. Введение в социальную философию*, Париж 1930, с. 43–44. Здесь и далее курсив в цитатах – С.Л. Франка.

3 Что предопределяет и не столь активный интерес исследователей-франковедов к этой теме, хотя нужно здесь упомянуть статью О. Назаровой «Философия истории Семена Людвиговича Франка» (Вопросы философии, 1 (2009)) и защищенную в 2021 г. диссертацию А. Хамидулина «Философия истории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка: сравнительный анализ».

4 S. Frank, *Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie*, «Der Gral: Monatsschrift für schöne Literatur», 19/8 (1925), с. 388.

5 С. Франк, *Душа человека. Опыт введения в философскую психологию*, Москва 1917, с. V.

у Николая Бердяева или у Льва Карсавина. Однако одной из приоритетных для него была сфера социально-философского знания, и именно в соотношении с проблемами социальной философии Франк не мог не затрагивать философию истории и общеметодологические проблемы исторической науки. Более того, он называл философию истории и социальную философию («*Geschichts- und Sozialphilosophie*») «главными темами русской философии»⁴, и сам, конечно, отразил эту характеристику в своем творчестве.

В поисках «обобщающей социальной науки»

Семен Франк – один из немногих русских философов, который приблизился к созданию целостной и всеохватывающей философской системы. При этом, и планируя в 1910-х годах философскую «трилогию», он отмечал, что не претендует «дать сколько-нибудь объективно-исчерпывающее изложение цельной, всеобъемлющей философской системы», а лишь излагает основное содержание и строение своего философского мировоззрения⁵. Но его мировоззрение, безусловно, тяготело к определенной стройности и логической последовательности. В этой последовательности определенное место заняла и социальная философия. Ее место в «трилогии» было последним, поскольку речь шла о «третьей онтологической сфере – сфере конкретной духовной жизни», или «*конкретного мира общественно-исторической жизни человечества*», рассмотрение которой должно следовать за рассмотрением общей онтологии (или онтогносеологии) и онтологии человека (философской психологии или антропологии).

Впрочем, проблематика социально-исторических наук находилась в центре внимания Франка еще до того, как он начал выстраивать свой философский проект – напомним, что он начинал научную карьеру

как экономист, опубликовав в 1900 г. книгу «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд». Рамки политической экономии оказались, однако, узкими для него, и уже в 1902 г. он набрасывает проект обобщающей социальной науки, задаваясь основным вопросом – «каким образом индивидуальное в совокупности создает что-то над-индивидуальное»⁶. На этом этапе его творческой биографии такая обобщающая наука приняла форму социальной психологии, а фактически – социального психологизма, согласно которому, «как бы много “объективных”, не-психологических явлений ни входило в состав социальных отношений (именно все поступки, действия людей), социальным, т.е. образующим связь между людьми, в них является только их психическая сторона»⁷.

Однако проект социальной психологии остался незавершенным, и связано это было с углублением философского мировоззрения Франка, с активным восприятием и развитием новейших на тот момент тенденций европейской философии, которые он усмотрел в преодолении психологизма и переходе к «новой онтологии». Тогда и сформировался у Франка упомянутый замысел философской трилогии. Две ее первые части нашли воплощение в книгах «Предмет знания» (1915) и «Душа человека» (1917), а вот третья задержалась в связи с трагическими событиями русской революции и гражданской войны. В 1922 г. Франку удалось издать лишь своеобразные пролегомены к своей социальной философии – книгу «Очерк методологии общественных наук», а также статью «О задачах обобщающей социальной науки». В основу «Очерка» были положены лекции по социальной философии, которые Франк читал в 1915–1917 гг. в Петроградском университете и других высших учебных заведениях столицы, а затем, в 1918–1919 гг. – в Саратове⁸. Стоит отметить, что «Очерк» вызвал целый ряд рецензий, но ключевым

6 *Idem, Материалы по социальной психологии 1902–1913 гг.* [в:] *Исследования по истории русской мысли* [15]. *Ежегодник за 2019 год*, Москва 2019, с. 271.

7 *Ibidem*, с. 278.

8 В предисловии к «Очерку» Франк упомянул только курс, читанный в Саратовском Университете и Институте Народного Хозяйства» (С. Франк, *Очерк методологии общественных наук*, Москва 1922, с. 3), однако в его архиве сохранились тетради с конспектами как саратовского, так и петербургского курсов, и эти конспекты позволяют проследить интенсивную работу философа в эти годы над социально-философской проблематикой – саратовский курс, безусловно, ближе к опубликованному «Очерку», однако, в свою очередь, он базировался на петербургских лекциях (см.: BA. S.L. Frank Papers. Box 13. Manuscripts. Course Outlines).

9 В.И. Ленин, *Неизвестные документы. 1891–1922*, Москва 2000, с. 545.

10 С. Франк, *Духовные основы общества*, с. 5.

11 С.Л. Франк – Н.А. Бердяеву, 18 апреля 1938 [в:] В.А. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

12 Книга была задумана в конце 1938 г., и уже в начале 1941 г. была готова ее первая редакция; окончательно доработана книга была уже после войны, в конце 1945 г. (см. об этом: Г. Аляев, Т. Оболевич, Т. Резвых, «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка, Москва 2021).

«рецензентом» оказался, конечно, В. И. Ленин, который в письме к И.В. Сталину 16 июля 1922 г., перечисляя подлежащих высылке интеллигентов («Очистим Россию надолго»), особо упомянул: «С.Л. Франк (автор “Методологии”)⁹».

Завершающая трилогию книга «Духовные основы общества» увидела свет в конце 1929 г. Известно, что Франк хотел издать эту книгу также на немецком языке, однако такое издание тогда не состоялось (вышли в 1928–1929 гг. лишь статьи «Zur Phänomenologie der sozialen Erscheinung» и «“Ich” und “Wir”. Zur Analyse der Gemeinschaft»). В то же время, сам автор в предисловии назвал свою книгу «сокращенным эскизом» системы социальной философии, написанным – несмотря на более чем десятилетнюю работу – «несколько наспех»¹⁰. Такое оправдание было обусловлено не только неблагоприятными внешними условиями. Испытав «шок от русской катастрофы», Франк в 20-е годы углубляется в религиозно-философскую проблематику и фактически приходит к необходимости пересмотреть или переосмыслить свой первоначальный план философской системы. На этом фоне онтология общественного бытия уже не представлялась завершающей частью, как в первоначальном плане «трилогии», а стала промежуточным, и по сути уже пройденным и пережитым этапом, который все-таки необходимо было «зафиксировать». Уже спустя несколько лет философ имел намерение подготовить «заново переработанное и расширенное издание» книги¹¹, однако это намерение не было реализовано. В то же время, социально-философская и философско-историческая проблематика нашла выражение в его книге «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии» (1949)¹².

В своих поисках «обобщающей социальной науки» Франк ориентировался на главный вопрос – «онтологический вопрос о существовании и смысле общественного

бытия человечества»¹³. При этом, с одной стороны, он довольно скептически относился к чистой социологии, считая, что за почти сто лет своего существования (начиная с Огюста Конта) «никаких прочных, твердо установленных и всеми признанных выводов она доселе не дала, и самые задачи и характер науки остаются доселе невыясненными и разнятся у разных ученых»¹⁴. Такое отношение склонного к метафизике философа определялось тем, что социология базировалась на философском позитивизме и стремилась «построить обществоведение по образцу естествознания»¹⁵, что Франк считал явно предвзятым и ошибочным подходом. Такая оценка социологии, равно как попытка Франка возложить роль обобщающей социальной науки на философию, вызвали критику со стороны социологов (в частности, Николая Кареева и Питирима Сорокина). Однако и в дальнейшем, признавая наличие в «социологической» литературе «действительно ценных и плодотворных исследований», Франк считал задачу социологии более ограниченной, чем задача социальной философии, а постольку, поскольку социология все-таки пыталась быть «всеобъемлюще-обобщающим обществоведением», усматривал в этих попытках лишь «неметодическое и дилетантское философствование на общественные темы»¹⁶.

С другой стороны, определяя социальную философию как методологию общественных наук, Франк специально останавливается на вопросах соотношения обществоведения и исторической науки, рассматривая в этой связи и методологическое значение философии истории.

Социальная философия и философия истории. Критика «историзма»

В системе общественных наук, как она представлялась русскому философу, соотношение между

¹³ С. Франк, *О задачах обобщающей социальной науки*, «Мысль», 3 (1922), с. 37.

¹⁴ *Idem*, *Очерк методологии общественных наук*, с. 8.

¹⁵ *Ibidem*, с. 8–9.

¹⁶ *Idem*, *Духовные основы общества*, с. 20–21.

¹⁷ *Ibidem*, с. 38–39.

¹⁸ *Ibidem*, с. 45.

¹⁹ *Ibidem*, с. 46.

исторической наукой, философией истории и социальной философией выглядело следующим образом: «Как социальная философия есть познание вечного в общественной жизни, соотносительное историческому познанию ее изменчивости и многообразия, так, с другой стороны, итоги социальной философии суть тот устойчивый фундамент, на котором должна строиться конкретно-синтетическая философия истории»¹⁷. Социальная философия, таким образом, направлена на познание вечных, неизменных начал, проявляющихся в изменчивом многообразии исторической жизни; философия истории является конкретным синтезом этого многообразия, объясняющим его смысл – синтезом, который должен опираться на социально-философское основание. Философия истории является не историческим, а «сверхисторическим» знанием, предметом которого есть «история, как символ и выражение сверхвременного, цельного существа человеческого духа»¹⁸. Основанием для философии истории является, с одной стороны, конкретно-историческое знание, а с другой – знание «постоянных условий духовно-общественного бытия» человечества, постигаемых социальной философией; результатом является познание «конкретно-сверхвременного единства, как оно выражается в разных его исторических состояниях – в каждом из них в отдельности и в их совокупности»¹⁹.

При этом к текущему состоянию философии истории Франк относился не менее, если не более скептически, чем к состоянию социологии. Это плачевное состояние было во многом обусловлено, по его мнению, ... *развитием* исторической науки. Накопление собственно исторического знания, как оказалось, вовсе не обязательно способствует обобщению и углублению этого знания. Наоборот, бурное развитие научного исторического знания в XIX веке, позволившее освободиться от «наивной

смелости невежества» прежних философских рассуждений о сущности общественной жизни, в то же время «грозит освободить нас от всякого вообще обобщающего *понимания* человеческой жизни, потопить нас в океане отдельных фактов настолько, чтобы захлебывающееся в них сознание уже перестало постигать общие горизонты общественного бытия»²⁰. Такой эмпирический подход к истории, считает Франк, ведет к формированию учения «историзма», т.е. определенных методологических принципов исторической науки, согласно которым «не существует общих, одинаковых для всех эпох и народов, закономерностей социальной жизни», и поэтому «всякое обществоведение должно считаться с фактом исторической изменчивости и должно вестись только в форме исторического исследования»²¹.

Однако такое учение содержит в себе внутреннее логическое противоречие, и потому не может быть осуществлено до конца. Убеждение в исключительности единичного – исторического события, эпохи, цивилизации – делает невозможным историческое познание как таковое. Если наша эпоха, культура, конкретная вязь событий абсолютно инародны иным эпохам, культурам, событиям, то как мы можем вообще познавать прошлое (и не только прошлое, но и настоящее, только «не наше»)? Если история претендует быть наукой, т.е. *знанием*, то, как и всякое знание, она возможна «только через понятия, т.е. через общие содержания, имеющие, в силу своей общности, сверхвременный смысл», а постольку, поскольку в понятиях выражается сама действительность, «мы должны признать, что бесконечно пестрая конкретная ткань многообразия исторических состояний и процессов сплетена из нитей, непрерывно проходящих через *всю* ткань и в своем существе *неизменных*»²². Вопрос о своеобразии «исторических понятий», т.е. об отличии истории от «точных» наук, в этом отношении – по

²⁰ *Idem*, *О задачах обобщающей социальной науки*, с. 37.

²¹ *Idem*, *Очерк методологии общественных наук*, с. 21.

²² *Idem*, *Духовные основы общества*, с. 37.

²³ Хотя, безусловно, и важный – в этой связи Франк критиковал теорию Г. Риккерта об особой природе общественно-научных понятий (см. *Idem*, *Очерк методологии общественных наук*, с. 24–27).

24 *Idem*, *О задачах обобщающей социальной науки*, с. 41.

25 *Ibidem*.

26 *Idem*, *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии*, Париж 1939, с. 119.

сути, второстепенный²³, поскольку он не затрагивает исходного обстоятельства: «Для того, чтобы историк мог объяснить явление или даже научно охарактеризовать его, он должен понимать общие условия человеческой и общественной жизни»²⁴. В противном случае теряется, собственно, смысл истории как науки, который состоит, по Франку, «в ее практическом назначении через уяснение прошлого и раскрытие связи настоящего с прошлым содействовать правильному и более глубокому уразумению настоящего»²⁵.

Франк осуществлял разработку социальной философии и философии истории на основе метафизической концепции абсолютного идеал-реализма, применяя принципы трансцендентальной логики (металогии) и феноменологического метода. Согласно основному принципу этой металогии – принципу антиномистического монодуализма, – «мы всюду стоим перед тем соотношением, что логически раздельное, основанное на взаимном отрицании вместе с тем внутренне слито, пронизывает друг друга – что *одно не* есть другое и вместе с тем и *есть* это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте»²⁶. Индивидуальность рассматривается с этой точки зрения не как нечто иррациональное, находящееся за пределами единства бытия, а как то, что непосредственно определено этим единством, и в чем единство, собственно, и выражается.

Такое методологическое основание позволяло Франку выйти за пределы противопоставления «номотетического» (генерализующего) и «идиографического» («индивидуализирующего») методов (В. Виндельбанд и Г. Риккерт), ориентировавших одни науки на поиск общих законов, а другие – на познание отдельных исторических фактов и событий. В целом это отвечало потребностям и направлениям развития современной ему европейской

социально-философской и философско-исторической методологии. Начало XX века характеризовалось поисками не только новой онтологической парадигмы в общефилософском контексте, но и новых подходов к осознанию социального и исторического бытия. Такое обновление методологических подходов к осмыслению пространственно-темпоральной организации общества связано в этот период с именами Ф. Тённиса, Г. Зиммеля, В. Зомбарта, М. Вебера, П. Сорокина, Э. Трёльча, Г. Тарда.

Эрнст Трёльч, например, делал акцент на сложных проблемах металогики, возникающих на пересечении формальной логики и логики реальных наук. Его книга «Историзм и его проблемы» с характерным подзаголовком «Логическая проблема философии истории»²⁷ вышла в том же 1922 г., что и «Очерк» Франка. Логика реальных наук, в частности истории, складывается в интенсивном общении с их объектом, поэтому, считал Трёльч, законы формальной логики выступают здесь лишь предварительной предпосылкой, и должны быть подвергнуты новой логической и метафизической обработке исходя из результатов реальных наук²⁸. Обращая внимание на существующие философские попытки построения металогики, среди которых он выделяет, в первую очередь, *docta ignorantia* Николая Кузанского (который вдохновил и Франка), а также метафизическую логику Гегеля и реальную логику Банзена, Трёльч тем самым обращал внимание на насущную потребность метафизически-металогического обоснования методологических поисков в области социальной философии и философии истории. Именно такое метафизически-металогическое обоснование было предложено Франком.

²⁷ *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie.*

²⁸ См. Э. Трёльч, *Историзм и его проблемы*, Москва 1994, с. 29.

Ложная и истинная философия истории. Критика идеи «прогресса»

В концентрированном виде Франк сформулировал свое представление о философии истории с помощью противопоставления двух основных подходов к ней, двух ее пониманий. Он прямо назвал эти два подхода ложным и истинным типом философии истории.

Что такое, по Франку, ложная философия истории и в чем ее ложность? Речь идет о понимании истории как последовательного, неуклонного, по сути прямолинейного прогресса – восхождения человечества от дикости к цивилизации и культуре, от подчинения природе до господства над ней, от нечеловеческих форм эксплуатации к справедливому и гуманному обществу, от тьмы незнания к просвещению и царству разума и т.п. Такое понимание естественно формируется в эпоху Просвещения XVIII в. и расцветает в относительно благополучном XIX веке (Гердер, Тюрго, Кондорсе, Гегель, Ог. Конт, Бокль и другие). Идея исторического прогресса, как она была обоснована Гердером и Гегелем, сводилась к тому, что все прошлое и нынешнее время имеет значение не само по себе, а лишь как предпосылка и зародыш будущего. Теории прогресса ищут смысл истории в ее конечной цели, при этом саму эту цель, как правило, подменяют конкретные цели сегодняшнего дня, порожденные рационалистическими устремлениями разума или чьими-то интересами. Пародируя гегельянство и позитивизм Огюста Конта, Франк приводит такое типичное деление истории: «1) от Адама до моего дедушки – период варварства и первых зачатков культуры; 2) от моего дедушки до меня – период подготовки великих достижений, которые должно осуществить мое время; 3) я и задачи моего времени, в которых завершается и окончательно осуществляется цель всемирной истории»²⁹.

Однако уже Первая мировая война и революционные потрясения начала XX века нанесли этому историческому оптимизму серьезный удар. Несомненно, что, будучи непосредственным свидетелем этого времени, переживая анархию революционного времени и гражданской войны, крушение прежних форм цивилизованной жизни и настоящий голод, а затем оказавшись в вынужденной эмиграции, будучи лишенным родины, Франк уже чисто *психологически* должен был разочароваться в подобном оптимизме. Характерной в этом отношении является его брошюра «Крушение кумиров», написанная летом 1923 г. уже в эмиграции, где он имеет в виду и самого себя, когда признает: «Мы потеряли веру в “прогресс” и считаем прогресс понятием ложным, туманным и произвольным. Человечество вообще, и европейское человечество в частности, вовсе не беспрерывно совершенствуется, не идет неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды. [...] “Прогресса” не существует. Нет такого заранее предугазанного пути, по которому бы шло человечество, и который достаточно было бы объективно констатировать, научно познать, чтобы тем уже найти цель и смысл своей собственной жизни»³⁰.

Позднее философ признавал, что сами по себе текущие события, имеющие огромное психологическое влияние на современников, еще не могут быть достаточным основанием для обобщающих выводов, и что было бы «легкомысленно и неумно на политическом опыте 2–3-х десятилетий строить какое-нибудь общее философско-историческое мировоззрение – с помощью фактов, совершившихся в короткий период времени, пытаться доказать истины, долженствующие иметь общее значение»³¹. Тем не менее, сквозной идеей становится для него преодоление просветительской парадигмы философии истории, построенной на идее прямолинейного

³⁰ *Idem*, *Крушение кумиров*, Берлин 1924, с. 47–48.

³¹ *Idem*, *Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии*, Париж 1949, с. 45.

- 32 *Idem, Крушение кумиров*, с. 47.
- 33 *Idem, Очерк методологии общественных наук*, с. 16
- 34 *Idem, Духовные основы общества*, с. 36.
- 35 *Idem, Крушение кумиров*, с. 47–48.

развития и прогресса – для российского философа очевидно, что «прогресс» является понятием туманным, произвольным, и по существу ложным. Какого-то ровного и прямого «восхождения» к добру и правде, к общественному идеалу история не демонстрирует – человечество «вовсе не непрерывно совершенствуется», напротив, «оно блуждает без предуказанного пути, подымаясь на высоты и снова падая с них в бездны»³².

Идея прогресса предполагает отнесение смысла истории к ее гипотетической конечной цели. Франк отстаивает другой подход: «Смысл и существо исторической жизни должны быть поняты так, чтобы они действительно охватывали, так сказать, *равномерно всю историческую жизнь*»³³. В развитие этого тезиса он утверждает, что каждая историческая эпоха творится и оправдывается собственной верой – верой не в свою собственную исключительность (что характерно как раз для идеи прогресса), а «во что-то абсолютное и вечное», таким образом «*история есть и творится именно потому, что люди верят во что-то иное, чем сама история*»³⁴. Однако эта вера – вера исторической эпохи – сама по себе не абсолютна и не вечна, она отражает неизбежную ограниченность человеческих представлений и знаний, поэтому рано или поздно происходит смена веры, знаменующая собой смену исторических эпох; «каждая эпоха живет какой-то верой, ложность или односторонность которой потом изобличается»³⁵.

Франк отбрасывает не только идею однолинейного прогресса, но и концепцию абсолютизации развития – историцизм как социально-философский релятивизм, который гипостазировывает своеобразие отдельных эпох, отрицая наличие общих и вечных закономерностей в историческом развитии. Его метафизика абсолютного реализма строится на принципе единства временности и сверхвременности, изменчивости и неизменности. Философ ищет

наряду с исторически обусловленными феноменами, точнее – в самих этих феноменах, в самой конкретике исторического бытия – воплощение «надвременно-общих начал», что позволяет увидеть более гуманистическую перспективу исторического процесса.

Металогическим принципом, который использует Франк для обоснования истинной философии истории, становится принцип единства целого и его частей, разработанный им ранее в «Предмете знания». Целое не является простой суммой, внешней совокупностью своих частей – так и история не является чисто временным процессом, «дурной бесконечностью» событий и периодов. Целое, как сверхвременная сущность жизни, присутствует в любой своей части (хотя и не во всей полноте своего конкретного выражения), в любом отрезке исторического бытия. Точно так же все части реально присутствуют в целом – все исторические события и состояния не только оставляют следы в едином человеческом духе; исчезая внешне, они продолжают быть реально присутствующими в нем: «Каждый человек и каждая эпоха, будучи только стадией и своеобразным выражением жизни сверхвременного единства человеческого духа, потенциально несет в своей глубине все это единство, а следовательно, и все его исторические выражения»³⁶. Исходя из этого, Франк видит историю – при всей хаотичности и случайности ее внешних событий – «драматическим изживанием целостного смысла человечества, – изживанием, каждый момент которого имеет свою самодовлеющую ценность и постигается из его связи с всеединством сверхвременного бытия»³⁷.

36 *Idem, Духовные основы общества*, с. 45.

37 *Idem, Кризис западной культуры*, с. 42.

Законы исторического развития или общие начала общественного бытия

Свою онтологию социально-исторического бытия Франк основывает на первичной интуиции, согласно

38 *Ibidem*, *Духовные основы общества*, с. 138.

39 *Ibidem*, с. 140.

40 *Ibidem*, с. 97.

которой это есть *духовное бытие*, подчиненное вечным и универсальным законам человеческой жизни. Общественное бытие по своей сути выходит за пределы антитез «материальное – психическое» и «субъективное – объективное», поскольку относится к сфере духа. Эта сфера, с одной стороны, родственна той объективно-идеальной сфере, к которой относятся истины математики и логики. Последняя характеризуется надвременностью и объективностью, т.е. независимостью от сознания людей. С другой стороны, однако, общественное бытие обнаруживается как «*принадлежащее к человеческой жизни вообще и неразрывно с ней связанное*»³⁸, но не так, как принадлежит человеку его субъективная психика, а в качестве некоего «*объективного единства* и в качестве *силы, властвующей над участниками общества*»³⁹. Общественное бытие есть внешнее выражение и воплощение духовной жизни человека.

Духовная жизнь, или сфера духа, характеризуется тем, что здесь объективная, наиндивидуальная реальность дана человеку не в форме предметной действительности, как объект, противостоящий субъекту, а в форме реальности, присутствующей в самом человеке. Именно в этом смысле – а не в смысле какого-то материального или психического наиндивидуального единства – утверждается Франком реальное единство общества. Неоднократно обращаясь с целью иллюстрации этого единства к платоновско-христианскому образу дерева, где отдельные листья и ветви связаны с единым стволом и корнями, он пишет: «Общество есть, таким образом, подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам *конкретно дан человек*»⁴⁰.

Осуществляя феноменологический анализ общественного (исторического) явления, Франк подчеркивал, что невозможно составить правильное

представление о смысле общественной жизни, наблюдая лишь ее внешние, материально-физические проявления – «не существует никакой *пропорциональности* между существом и содержанием общественного явления, как такового, с одной стороны, и его физическими последствиями и спутниками – с другой»⁴¹. Виттенбергские тезисы Лютера физически ничем не отличаются от расклейки любых рекламных объявлений или плакатов. Сущность социального бытия можно узнать лишь через внутреннее духовное соучастие и сопереживание.

Франк утверждал, что исторические судьбы народов определяются не экономическими, политическими или международными обстоятельствами, которые играют важную, но все же второстепенную роль. Определяющую роль он отводит духовному состоянию народа (человечества), которое в конечном счете сводится к характеру его *веры* – той самой веры, которой живет каждая историческая эпоха. «Ибо последней и подлинно прочной основой всякого строя может быть не личная корысть и не убеждение в его утилитарной нужности, а только глубокая, бескорыстная вера в его праведность, в его религиозно-нравственную ценность»⁴².

О какой вере здесь идет речь? Сам философ так отвечал на этот вопрос: «Под верой я разумею не религиозное сознание в специфическом смысле слова, но и не всякие вообще человеческие убеждения и оценки. Вера есть охватывающее всего человека признание какой-либо высшей, абсолютной цели и ценности; вера есть состояние духа, которое делает жизнь служением, вдохновляет на подвиги, вливает в человеке неукротимую энергию. Вера есть сила, движущая горами»⁴³. Франк не раз писал о господстве в XVIII–XIX вв. веры гуманизма, веры в демократию и права человека, равно как и о развенчании этих идеалов в первой половине XX века и кризисе этой веры; уже после Второй мировой

41 *Ibidem*, с. 124.

42 *Idem*, *Собственность и социализм* [в:] *Евразийский временник*. Кн. 5, Париж 1927, с. 263.

43 *Idem*, *Реальный смысл борьбы* [в] *idem*, *Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания*, Москва 2001, с. 327.

44 См. *ibidem*, с. 327–328.

45 *Idem*, *Духовные основы общества*, с. 139.

46 Н. Бердяев, *О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии* [в:] *idem*, *Царство духа и царство Кесаря*, Москва 1995, с. 47.

войны он утверждал, что успехи Советского Союза определены не его материальной и экономической мощью, а все еще сохраняющейся верой в коммунизм⁴⁴.

В связи с этим Франк формулировал понятие «образцовой идеи», или «идеи-образца», как телеологической силы, действующей на волю «в форме того, что должно быть, что есть идеал»⁴⁵. Исходный смысл он заимствовал у французского социолога Альфреда Фулье, предложившего в 1890-х годах понятие идея-сила (*idée-force*), которое обозначало духовно-волевые состояния, реализующиеся через понимание и признание их массами. Можно было бы подумать, что это понятие совпадает с марксистским тезисом о теории, которая становится материальной силой, как только овладевает массами. Однако нельзя не заметить, что присущая марксизму тенденция материализации идеи явно не совпадает с тенденцией ее отнесения к *духовному* бытию у Франка; в то же время, ему удастся преодолеть психологистические коннотации, отразившиеся в мысли Фулье.

Из такого понимания онтологии общества необходимо вытекает существование имманентных, органически-телеологических закономерностей, определяемых вечной и неизменной природой человека и общества (Николай Бердяев, между прочим, критиковал Франка за то, что, хотя и «в смягченной форме», у него присутствует «ложная абсолютизация» законов общества⁴⁶). Эти онтологические закономерности, будучи природными формами жизнедеятельности социума, могут быть нарушены свободной волей человека и могут противоречить его эмпирическим порывам и намерениям. Однако такое нарушение не отменяет их; наоборот, рано или поздно оно будет наказано болезнью или даже гибелью общества. К таким естественным и безусловно достоверным связям в общественной жизни Франк относил существование вообще какой-либо организации и порядка,

соответственно какой-либо власти и авторитета, обеспечивающих единство общей жизни и действие общих правил, которые налагают обязанности на участников этой общей жизни и предоставляют им субъективные права, и т.п. Усмотрение этих наиболее общих, но абсолютно необходимых, хотя очень часто упускаемых из виду оснований достигается первоначально путем чисто логического анализа понятия общества как «объединения многих людей для совместной жизни»⁴⁷. Эти логические выводы становятся основанием более конкретного анализа отдельных сторон общественного бытия и принципов общественной жизни – соборности и ответственности, права и нравственности, иерархизма и равенства, консерватизма и творчества и т.д.

Одновременно следует подчеркнуть, что Франку была чужда любая разновидность исторического детерминизма. Детерминизм оправдан только в отношении механических процессов, однако в применении к историческим процессам понятие причины становится слишком «туманным и многосмысленным», оно «неадекватно спонтанно-внутренней природе истории»; точнее говоря, разговор об однозначных причинно-следственных связях должен быть заменен разговором о «о движущих силах и определяющих тенденциях исторического процесса»⁴⁸.

Относительно этих «определяющих тенденций» Франк в конечном счете отдает очевидное предпочтение телеологизму перед детерминизмом в истории. Возрождая идеи Аристотеля, он усматривает господство в обществе «телеологической необходимости», которая означает «пластическое творчество некой энтелехии, некоторого телеологического начала»⁴⁹. Трактую исторические явления как явления прежде всего духовного порядка, он утверждает, что настоящее историческое объяснение тех или иных событий или процессов должно учитывать не только (и не столько) поверхностный слой единичных

47 С. Франк, *Духовные основы общества*, с. 47.

48 С. Франк, *Религиозно-исторический смысл русской революции* [в:] *Проблемы русского религиозного сознания. Сборник статей*, Берлин 1924, с. 286.

49 *Идет*, *О задачах обобщающей социальной науки*, с. 57.

50 *Idem*, *Религиозно-исторический смысл русской революции*, с. 288.

51 *Idem*, *О задачах обобщающей социальной науки*, с. 45.

52 *Ibidem*, с. 46.

фактов, и даже не только такой глубинный слой исторического бытия, как общие исторические условия, социальная дифференциация и природа основных духовно-общественных сил. Историческая судьба народа, как и судьба отдельной личности, «в последнем счете в каком-то смысле предопределена основным характером и призванием народа или личности, основной тенденцией его спонтанно-внутреннего развития», поэтому «наибольшей конкретной глубины» достигает такое объяснение, которое в историческом событии или явлении «усматривает обнаружение некоторых первичных духовных сил и религиозной направленности»⁵⁰.

Вместе с тем, то, что смысл исторического развития или той или иной эпохи определяется верой людей, вовсе не означает, что этой верой, этим стремлением к идеалу определяется вся конкретная история, весь ход событий. Наряду с этой силой общественно-творящего духа «действует момент слепой страсти, стихийного порыва или мертвящей косности, вообще вся иррациональная, слепая, стихийная сторона человеческой жизни»⁵¹. Но и независимо от того, что одна вера не может охватить собой всю жизнь, всегда сталкиваясь с противоборством других вер, безверия и индифферентизма, важно осознать, что любой идеал, как предмет веры, будет отличаться от конкретной жизни во всем ее многообразии. Исходя из принципов абсолютного и *конкретного* идеал-реализма, развитого им в онтологии и гносеологии, в частности – в учении о живом знании, Франк утверждает: «Общественная жизнь, даже поскольку она действительно определена идеально, сама по себе есть не идеал в смысле только *идеи*, а реальная *жизнь*, которая, никогда не достигая законченности и чистоты идеи, вместе с тем бесконечно богаче, конкретнее, живее этой чистой идеи»⁵². Конкретная жизнь, в конечном счете, лучше любой, самой *идеальной* идеи – поскольку *живее* ее.

Вместе с тем, здесь не идет речь о каком-то раболепии перед действительностью, фактичностью жизни. Всякое познания – познание общества и истории в том числе – есть познание того, что *истинно* есть. А истинное бытие, по Франку, не вмещается ни в эмпирическую фактичность, ни в идеальную сверхвременность. Оно есть всегда единство временного и сверхвременного, а потому существо общества, а значит и «истинный объект обществоведения образует та суцая жизнь, которая, совмещая в себе реальность с идеальностью, фактическую осуществленность со стремлением к иному, высшему, еще неосуществленному, стоит как бы на пороге между тем, что фактически есть, и тем, что должно быть, и есть живая сила единства того и другого, – бытие, как объективная реальность творчества и самопреодоления»⁵³.

53 *Ibidem*, с. 55.

54 *Idem*, *Религиозно-исторический смысл русской революции*, с. 296.

Критика нигилистического рационализма и утопизма

С таких методологических позиций неприемлемым оказывается не только исторический детерминизм, но и всякий исторический рационализм – попытки организации исторического процесса средствами рационально обоснованной человеческой деятельности. Несколько столетий европейской истории прошли под знаком нарастающих усилий «безграничной самочинности рационального устройства жизни»⁵⁴, *reductio ad absurdum* которых стала российская революция и последующее советское строительство. Двигателем этих процессов, захвативших Россию, Франк считал своеобразную революционную веру, обозначаемую им как «*нигилистический рационализм*» – «сочетание неверия и отрицания всех объективных начал, связующих человеческую волю, с верой в человеческую самочинность, которая, руководясь прирожденным влечением к счастью

55 *Ibidem*, с. 298–299.

56 *Idem*, *Из размышлений о русской революции*, «Новый мир», 4 (1990), с. 208.

57 *Ibidem*.

и благополучию, сумеет легко достигнуть его одной лишь технически-рациональной организацией человеческой деятельности»⁵⁵.

Такой подход обусловил крайне негативное отношение Франка к определению революций как «локомотивов истории» (К. Маркс). Общий вывод философа очень категоричен: «всякая революция есть смута», она есть «только болезнь, разражающаяся в результате несостоятельности старого порядка и обнаруживающая его несостоятельность, но сама по себе не приводящая к удовлетворению органических потребностей, к чему-то “лучшему”»⁵⁶. Франк предпочитает сравнивать революцию со взрывом или землетрясением; она «не окупает своих издержек», в результате ее общество «оказывается в худшем положении, чем до нее», и вообще она «есть всегда чистое разрушение, а не творчество»⁵⁷. Очевидно, что такая категоричность была определена слишком свежей раной российской катастрофы, однако в основе такой оценки – не эмоции, а анализ онтологии социально-исторического бытия. Признавая применение силы необходимым – хотя и греховным – действием, если оно направлено на противодействие явному злу, попустительству которому будет еще большим грехом, Франк никогда не признавал в насилии творческую силу.

Творческие силы в обществе живут и действуют независимо от революции, они не только не порождаются, но даже не освобождаются нею. Исторический смысл революции, с точки зрения Франка, состоит лишь в том, что она является показателем перенапряжения и болезненного возбуждения скрытых творческих сил, которые не могут получить здоровое развитие. Это болезнь, которая является признаком пробуждения ростков нового, не имеющих условий для нормального роста. Таким образом, в любой смуте-революции наряду с разрушением имеет место органическое развитие, которое

только угнетается этим разрушением, но рано или поздно преодолевает его и создает новую жизнь. Это воспринимается как следствие революции, хотя и совсем не похоже на ее замысел. Все это может пояснить историческое содержание революции, но не оправдывает ее преступный и насильственный характер. Поэтому Франк, в конечном счете, делает вывод, что «медленное эволюционное, законодательное совершенствование жизни, действующее через воспитание людей, по общему правилу предпочтительнее резких внезапных перемен (не говоря уже о разнуздывающих злые, хаотические страсти революционных переворотах)»⁵⁸.

В этом же контексте философ рассматривает целесообразность и приемлемость любой общественной реформации. Реформа в обществе имеет смысл только тогда, когда она отвечает насущной потребности, отменяет какую-то очевидную неправду или беспорядок, а не тогда, когда она является следствием чисто человеческого замысла сделать жизнь «лучше», ввести какой-то идеальный строй. И главное – общественные реформы будут плодотворны только тогда, когда будут учитывать «данный нравственный уровень» людей, для которых они предназначены⁵⁹. Иначе говоря, общественная реформа – это не какой-то абстрактный замысел, результаты которого наступают с логически-математической неизбежностью; это действие в отношении людей, предполагающее их ответную реакцию и взаимодействие. Общественный реформатор потерпит поражение или, того хуже, спровоцирует гибельные для общества последствия, если не посчитается с готовностью людей воспринять проводимые реформы, причем эту готовность Франк формулирует не с точки зрения политического или правового сознания, или вообще какого-либо знания, просвещения народа, а с точки зрения духовно-нравственной жизни людей, т.е. человеческой совести. В этом ключе философ

58 *Idem, С нами Бог. Три размышления*, Париж 1964, с. 349.

59 *Idem, Свет во тьме*, с. 380–381.

60 *Ibidem*, с. 381.

61 *Ibidem*, с. 382.

62 *Idem*, *Религиозно-исторический смысл русской революции*, с. 321.

формулирует основной закон общественного равновесия: «В плане длительного и прочного бытия, уровень общественного порядка стоит в функциональной зависимости от нравственного уровня людей, его составляющих»⁶⁰. Это означает, в том числе, что сущностная оценка общественной реформы должна состоять не в определении ее социально-политической прогрессивности или реакционности, а в определении ее нравственного смысла и воздействия – «реформы только в том случае имеют прочное и плодотворное действие, когда они сами создают условия, благоприятствующие повышению уровня человеческой природы, улучшению нравственных навыков и понятий»⁶¹.

Экстраполируя свои размышления о значении конкретных исторических событий, в частности, о религиозно-историческом смысле русской революции, на вопрос о путях и направлении исторического развития, Франк набрасывает достаточно сложную геометрическую фигуру, призванную преодолеть банальное представление о его прямолинейности. Действительно, история никогда не возвращается назад, не восстанавливает прошлое, она всегда идет вперед – очевидно, что это общее свойство времени! «Но история не идет и прямолинейно, не есть сплошное и непрерывное “прогрессивное движение” по одному прямому пути; она движется зигзагами или, быть может, спиралью: пройдя круг развития в одном направлении, она вынуждена с новой отправной точки и на новом уровне некоторое время снова идти почти параллельно пути, который она уже раз проходила. История движется диалектически, одновременно преодолевая каждую предыдущую свою эпоху и тем сближаясь снова с предшествовавшей ей, но и обогащаясь уже пройденным»⁶².

Почти через все творчество Франка проходит решительная критика любого социально-политического утопизма. Еще в ранней статье «Философские

предпосылки деспотизма» (1907) он утверждал, что идея планомерной общественной организации противоречит факту разрозненности и противоречивости человеческих воззрений и стремлений, и всякая попытка реализовать эту идею неизбежно ведет к деспотизму. Франк подчеркивал, что речь идет именно о вере, о «первичном мистическом чувстве откровения и прозрения», которое предопределяет догмат непогрешимости, лежащий в основе всякой социальной системы, руководимой идеей организации⁶³. Эта вера приводит к обожествлению человека, к низведению Бога на землю.

В конце жизни, обобщая политический опыт первой половины столетия, Франк определяет утопизм как веру «в осуществимость и в предопределенное осуществление абсолютного добра в мире»⁶⁴. Философско-мировоззренческую несостоятельность утопической ереси, которая есть «восстание человеческой нравственной воли против Творца мира и против самого мира, как его творения»⁶⁵, он видит в непонимании того, что жизнь есть органическое творчество, осуществляемое только в стихии свободы, а не искусственное рациональное построение, – поэтому любая попытка планомерного принудительного «водительства» общественной жизни единой направляющей разумной волей, т.е. «тоталитаризм» (у Франка здесь это – не политический режим, а философская идея ограничения свободы как стихии зла и неразумия, впервые выраженная еще у Платона) приводит к омертвлению жизни⁶⁶.

Задуманный для утверждения абсолютной Божьей правды на земле, «утопизм в процессе своего осуществления превращается в дело убийства – в переносном и прямом смысле слова – живого, конкретного, реального человека, в уничтожение самой жизни и тем самым всякой возможности ее морального совершенствования»⁶⁷, а сами «спасители человечества» проходят путь от святости

63 См. *idem*, *Философские предпосылки деспотизма* [в:] *idem*, *Полное собрание сочинений*, т. 2: 1903–1907, Москва 2019, с. 466.

64 *Idem*, *Свет во тьме*, с. 43–44.

65 *Idem*, *Ересь утопизма* [в:] *idem*, *По ту сторону правого и левого: Сб. статей*, Paris 1972, с. 99.

66 См. *ibidem*, с. 93–94.

67 *Ibidem*, с. 105.

к садизму, превращаясь из самоотверженных служителей блага на бессовестных злодеев и кровожадных тиранов. Франк усматривает главную причину этой практически неизбежной метаморфозы в онтологической пропасти между духовными силами добра и зла и материальной силой закона. Возращивание добра и искоренение зла, с этой точки зрения, возможны только «в порядке духовного воспитания», в то время как внешнее принуждение, запрещение или наказание «не могут сущностно уничтожить ни атома зла, сущностно взрастить ни атома добра»⁶⁸. Эта онтологическая несовместимость внешней социальной организации и внутреннего нравственного совершенства не приводит, однако, философа к выводам толстовства. Он вполне принимает и отстаивает охранительную функцию закона, направленную против явных проявлений злой воли. Однако он не принимает принудительно-организаторской функции закона и власти, понимаемой как воплощение полноты добра. Такое «воплощение добра» неизбежно оборачивается деспотизмом.

Война под метафизическим углом зрения

В философии истории, а точнее – в социальной онтологии и философии творчества Франка, – определенное место занимает анализ феномена войны. Его оценка роли войн в историческом развитии в принципе совпадает с изложенной выше оценкой революций. Франк усматривал начало солидарности в качестве одного из фундаментальных оснований общества. Исходя из этого, «классовая борьба» оказывается не основным двигателем прогресса, как в марксизме, а чем-то вторичным и невозможным без первичной классовой солидарности – без «сознания взаимного соучастия в общем деле и просто человеческой близости представителей разных классов».

То же самое и с международной борьбой, обнаженным проявлением которой является война: «Война» в буквальном и переносном смысле есть всегда лишь краткий эпизод в международных сношениях – ибо в противном случае народы давно уже перестали бы существовать; даже война знает, хотя бы в принципе, “правила” международного права, которым она должна подчиняться и в которых обнаруживается, хотя бы в слабой форме, сознание непрекращающейся солидарности»⁶⁹.

Когда война предстала не как «краткий эпизод», а как всепоглощающая ужасная реальность, это дало Франку новый материал для ее метафизического осмысления. В годы Второй мировой войны он работал над книгой по философии творчества, намереваясь осмыслить и истолковать новейшие открытия в науке, равно как и зигзаги исторического развития. Условия войны обострили ощущение онтологической непрочности, «шаткости» мира в целом, нарастание катастрофизма в восприятии мира, – как бы выдвинули на первый план тему его разложения и разрушения, подсказанную рядом новейших физических открытий. Франк обращает внимание на разнообразные явления, которые свидетельствуют о действии закона энтропии, изначально открытого в термодинамике – закона, говорящего о необратимых процессах рассеивания энергии, равномерного распределения тепла, прекращения движения, уменьшения меры неопределенности состояния физических систем. Однако Франка этот закон интересует вовсе не только – и не столько – в его физическом (или биологическом – неизбежность старения, умирания) смысле. Он придает закону энтропии всеобщий характер; закон постепенного затухания творческого толчка, утраты качественного разнообразия энергии жизни, закон нивелирования и опошления присущ не только природе, но и обществу. «Не существует непрерывного прогресса культуры.

69 *Idem*, *Духовные основы общества*, с. 235.

70 *Idem*, *Мысли в страшные дни* [в:] *idem*, *Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания*, Москва 2001, с. 361-362.

71 *Ibidem*, с. 362.

[...] Наряду с развитием культуры есть постоянная тенденция к упадку, забвению культуры, понижению уровня»⁷⁰, - пишет философ, приводя ряд исторических примеров варварского разрушения культурных центров.

Утверждение всеобщего характера закона энтропии позволяет Франку трактовать энергию разрушения не как самостоятельную – творческую – силу, а как силу паразитическую, использующую и «рассеивающую» накопленный творческий потенциал. «Сила разрушения есть итог косности, бессилия творить; положительный импульс этой разрушительной силы (именно в качестве *силы*) имеет своим источником запас творческих сил, которые в силу косности, лени сходят с пути творчества и идут по линии наименьшего сопротивления, становясь силами *расхищения*»⁷¹. *Лень* превращается, таким образом, из категории психологической установки в категорию онтологическую, характеризующую определенные состояния духовной реальности общества, – из ленивого «употребления запаса сил, накопленного творчеством», выводятся и эгоистическая эксплуатация господствующих слоев общества в отношении слоев подчиненных, и революции, и войны.

И здесь следует подчеркнуть главный вывод Франка: *война (как и революция) не есть творчество*; напротив, это паразитирующие силы разрушения, которые по сути есть лишь «разрушающие разряды накопленных творческих сил», т.е. расхищение и хищническое овладение чужим. Переводя этот вывод в плоскость социально-этических категорий, Франк утверждает отсутствие онтологической основы зла, его паразитический – энтропийный – характер: «Зло есть расхищение добра, его энергия – выражение неумелого, ленивого использования силы добра. Война в человеческом и в космическом масштабе, взаимное пожирание и истребление есть итог неумения и лени к творческому формированию,

к положительной организации гармонического всеединства»⁷².

Франк обращает внимание на то, что космологическая трактовка закона энтропии приводит ряд физиков к убеждению в возникновении мира в *конечном* прошлом, причем в высочайше организованной и совершенной форме, после чего следует неуклонное возрастание энтропии, т. е. постепенное «умирание» Вселенной. По его же мнению, такая концепция несостоятельна, что доказывается необходимостью постоянного усилия творчества, противостоящего энтропии. Нельзя сводить Божественное творчество к какому-то единовременному конечному акту, как бы ни хотелось найти здесь «смычку» между религией и наукой, – и космология, и биология, и социология, и антропология свидетельствуют о *непрерывности творения*. Неустранимость и необходимость изначальной творческой силы доказывается как бы «от обратного» – очевидностью сил разрушения и умирания, и даже их очевидным эмпирическим превосходством. Философ пишет о «поразительной относительной легкости» разрушения по сравнению с творчеством, о легкости и быстроте убийства живого существа по сравнению со сложностью его зачатия, созревания и роста, точно так же как уничтожения предметов искусства, книг, и вообще сделанных человеком вещей по сравнению с их созиданием. Обостренное понимание такого сравнения приносит война, наглядно показывающая – «шансы разрушительной силы, которая легко имеет удачу, неизмеримо больше шансов силы созидательной». Однако вывод из этой «наглядности» делается совершенно оптимистический: «Если принять это во внимание, становится очевидным – из факта бытия организованных существ, а также культуры, – что незримые творческие силы должны быть чрезвычайно значительными!»⁷³.

72 *Ibidem*, с. 362–363.

73 *Ibidem*, с. 366.

74 См. *idem*, *Свет во тьме*, с. 313–315.

75 *Ibidem*, с. 355.

Христианский реализм и эсхатологическая вера

Разработанная Франком методология анализа духовных основ общества, в конечном счете, базируется на общих основах христианского мировоззрения. Эта методология помогает осознать истинное место социально-политических событий в человеческой жизни, оценить их за высшими критериями добра и справедливости, а не только под углом зрения политических и исторических мифов. Христианская социальная этика обосновывает принцип служения Богу как основное начало общественной жизни, высшее по отношению к служению любым «светским» – классовым, национальным, материальным или любым другим – интересам и идеалам. Философ называет такую социальную этику *христианским реализмом* – это сочетание «абсолютного радикализма» в стремлении «к свободному совершенствованию жизни и отношений между людьми» с трезвым сознанием «несовершенства мира, и лишь относительной ценности всех человеческих, т.е. чисто мирских его реформ»⁷⁴.

Концепция христианского реализма, разработанная Франком в последние годы его жизни, в определенной мере повлияла и на его философию истории. Не изменяя по сути своих взглядов, а скорее лишь меняя их тональность, философ становится еще более осторожным в постулировании любых рационализированных форм философско-исторического знания как истинных. В книге «Свет во тьме» рассмотрение дилеммы «ложного» и «истинного» типов философии истории заменяется ее характеристикой как «самой проблематичной и наименее осуществимой из всех замыслов обобщающего понимания жизни, представленного “философией”»⁷⁵. Философ допускает теперь в качестве единственного позитивного суждения о смысле истории лишь утверждение о том,

что «история есть *процесс воспитания человеческого рода*», которое, однако, «совсем не тождественно с “прогрессом”, с непрерывным, последовательным улучшением»⁷⁶. Речь идет здесь не столько о воспитании как какой-то целенаправленной человеческой деятельности, формировании каких-то установок сознания, а об объективной природе истории как процесса, «в котором *прошлое сохраняется в настоящем*, т.е. в котором каждый следующий шаг или этап есть действительно продолжение предыдущего, все последующее связано с предыдущим, наслаивается и опирается на него и содержит его в себе»⁷⁷. Речь идет о некоей коллективной исторической памяти, о тех подчас невыявляемых следах жизни и деятельности прежних поколений, которые «продолжают действовать бессознательно в крови и душе потомков»⁷⁸. Смысл истории приобретает объективно консервативный характер: «*Верность прошлому*, сохранение прошлого в настоящем и его действие в нем есть само существо того, что мы называем сознанием или жизнью»⁷⁹.

Критикуя теории прогресса, Франк, конечно, не мог не считаться с теми историческими фактами, которые эти теории подтверждают и обосновывают. Ведь те же катастрофы войны и революции происходили на фоне фактически продолжающегося, и очень быстрого научно-технического прогресса. В этой связи философ пишет об «умственном прогрессе» и признает, что, несмотря на известные в истории периоды застоя или даже утраты умственных знаний предыдущих эпох, в целом «чисто умственные достижения человеческой мысли, легко передаваемые и усваиваемые из поколения в поколение, имеют по общему правилу тенденцию умножаться и совершенствоваться с течением времени»⁸⁰. Однако и здесь критерием для него выступает не механическое накопление и обогащение – в данном случае абстрактными знаниями или техническими

76 *Ibidem*, с. 357.

77 *Ibidem*.

78 *Ibidem*, с. 358.

79 *Ibidem*, с. 358–359.

80 *Ibidem*, с. 363.

совершенствованиями, – а то, как эти знания служат (или не служат) нравственному совершенствованию человечества. Яркими примерами здесь являются, с одной стороны, развитие военной техники («искусство истребления человеческих жизней»), среди которого наиболее показательными для философа в 40-е годы XX века были военное использование авиации, создание атомной бомбы и угроза применения бактериологического оружия; с другой стороны – возможность использования технических средств «тоталитарными» государствами для полного подчинения и «рабского повиновения» подвластного им населения. Вывод звучит неутешительно: «Всякий начинает теперь понимать, что снабдить огромным, почти сверхъестественным могуществом такое злое и глупое существо, каким еще доселе в значительной мере остается человек, есть дело страшное по своим возможным гибельным последствиям»⁸¹.

И все-таки, в одном отношении Франк все же принимает веру в «прогресс», а именно – в понимании истории как богочеловеческого процесса. С точки зрения христианской веры смысл истории раскрывается как воплощение в истории света Христовой правды, или как непрерывное творческое действие в ней посланного для продолжения Христова дела Духа Святого. Это, опять-таки, не означает прямолинейности и легкости прогресса – наоборот, история отражает в себе все несовершенство греховного человечества. Но медленность, с которой человечество усваивает смысл откровения Христа, одновременно дает основания верить, что история все-таки, несмотря на все уклонения и срывы, является процессом постепенного воплощения этого откровения в реальность человеческой и мировой жизни. Иррациональный характер этой веры предостерегает от легкомысленного оптимизма и попыток детализировать конкретные пути дальнейшего «внедрения» Христова откровения. Но это действительно вера

«в приближение мира, сложными и таинственными путями, к его конечной цели, в некое внутреннее созревание мира, подготовляющее его последнее просветление и преображение»⁸².

82 *Ibidem*, с. 361.

83 *Ibidem*, с. 12–13.

Таким образом, история рассматривается Франком как единство двух планов бытия – Божественного и человеческого. Говорить о прогрессе как процессе достижения к конечной цели можно только относительно плана Божественного, осознавая при этом всю степень непознаваемости, «неисповедимости» путей Господних. Единственное, что можно однозначно утверждать в этом отношении, – это то, что внесение Божественного света в историю осуществляется как совершенствование моральное и духовное, как внутреннее возрастание человеческого духа. Напротив, совершенствование чисто человеческое, внешнее – техническое, экономическое, политическое, – не является и не может являться однолинейным процессом достижения намеченного конечного состояния.

Разворачивая в «Свете во тьме» систему христианской социальной этики, Франк не мог пройти мимо эсхатологического сценария. Стоит напомнить, что целью этой книги он определял своеобразное обновление христианской догматики, формулирование «религиозно-актуальных» догматов, способных дать прочную нравственную опору в современной жизни⁸³. В этой связи он отмечает, что вера в буквальный смысл христианского пророчества относительно прихода Царства Божьего на самом деле способствовала – по мере того, как наступление этого прихода все откладывалось – фактической утрате эсхатологического ожидания, переориентации – особенно западного мира – на надежное устройство в *этом* мире. Такая утилитарно-прагматическая ориентация является безусловным искажением христианской веры и может, между прочим, способствовать формированию иллюзий утопизма. Но точно так же

84 *Ibidem*, с. 196.

85 *Ibidem*, с. 193.

прямолинейное и буквальное понимание эсхатологии, порождающее презрение к миру и злорадство в отношении его близкой гибели, аскетизм и отход от реальности, является, по мысли философа, опасной ересью⁸⁴.

Будущее торжество Царства Божьего входит в философию истории Франка в качестве «*метафизического события*», которым заканчивается историческое время человечества – оно, собственно, не вписывается в это историческое время, в обычные формы мирового бытия, а заменяет их новыми, еще неизвестными. В этом отношении русский философ полностью следует Христовому: «О дне же том и часе никто не знает» (Мф 24:36). Но для него важен не столько абстрактный анализ этого феномена, превышающего человеческое понимание, сколько живой, конкретный смысл вытекающей из него эсхатологической веры. Эта вера может быть, по его мнению, лишь живым осознанием того, что все нынешние формы человеческого и космического бытия, которые мы привыкли считать вечными, как бы «нормальными», на самом деле *не* вечны. Христианская эсхатологическая вера есть «живое ощущение шаткости, призрачности, искаженности бытия в той его форме, которая образует привычное нам существо “мира”»; она есть поэтому живое упование, что истинный образ мира и человека, соответствующий Божьему замыслу о них, будет все же *некогда явлен*, хотя это “некогда” лежит уже вне измерения исторического времени, и формы этого явления нам ныне непостижимы»⁸⁵. В духе антиномистического монодуализма Франк трактует эту веру как установку, с одной стороны, обустроиваться в этом мире, вносить в него основы христианской жизни и совершенствования, а с другой – делать это с осознанием относительности и временности всех форм земной жизни. Незнание *времени конца*, и одновременно – вера в его *неизбежность*, – именно это Франк считал здоровой эсхатологической верой.

Философия истории Семёна Франка вырисовывается, в конечном итоге, как религиозно обоснованная метафизика. В ее центре – вопрос о смысле человеческого бытия, смысле жизни и смысле истории. Отвечая на эти вопросы, Франк стремился соединить телеологически-эсхатологическое ожидание Царства Божьего с философско-антропологическим пониманием человеческой свободы и творчества. История оказывается при этом не только *процессом воспитания*, но и ареной *действия воспитанников* – людей, призванных к *жизни*, а не к пассивному ожиданию или слепому выполнению чьей-то воли.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

Bakhtmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York (BA)

Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence.

Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

S.L. Frank Papers. Box 13. Manuscripts. Course Outlines.

ОПУБЛИКОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

В.И. Ленин. Неизвестные документы. 1891–1922, Москва 2000.

ЛИТЕРАТУРА

Frank S., *Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie*, «Der Gral: Monatsschrift für schöne Literatur», 19/8 (1925), с. 384–394.

Аляев Г., Оболевич Т., Резвых Т., «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка, Москва 2021.

Бердяев Н., *О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии* [в:] Н. Бердяев, *Царство духа и царство Кесаря*, Москва 1995, с. 3–162.

Назарова О., *Философия истории Семена Людвиговича Франка*, «Вопросы философии», 1 (2009), с. 125–136.

Трелья Э., *Историзм и его проблемы*, Москва 1994.

Франк С., *Духовные основы общества. Введение в социальную философию*, Париж 1930.

Франк С., *Душа человека. Опыт введения в философскую психологию*, Москва 1917.

Франк С., *Ересь утопизма* [в:] С. Франк, *По ту сторону правого и левого: Сб. статей*, Paris 1972, с. 83–106.

Франк С., *Из размышлений о русской революции*, «Новый мир», 4 (1990), с. 207–226.

Франк С., *Кризис западной культуры* [в:] Освальд Шпенглер и *Закат Европы*, Москва 1922, с. 34–54.

Франк С., *Крушение кумиров*, Берлин 1924.

Франк С., *Материалы по социальной психологии 1902–1913 гг.* [в:] *Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год*, Москва 2019, с. 268–382.

Франк С., *Мысли в страшные дни* [в:] С. Франк, *Непрочитанное...* *Статьи, письма, воспоминания*, Москва 2001, с. 347–393.

- Франк С., *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии*, Париж 1939.
- Франк С., *О задачах обобщающей социальной науки*, «Мысль», 3 (1922), с. 36–64
- Франк С., *Очерк методологии общественных наук*, Москва 1922.
- Франк С., *Реальный смысл борьбы* [в:] С. Франк, *Непрочитанное...* Статьи, письма, воспоминания, Москва 2001, с. 327–333.
- Франк С., *Религиозно-исторический смысл русской революции* [в:] *Проблемы русского религиозного сознания. Сборник статей*, Берлин 1924, с. 286–324.
- Франк С., *С нами Бог. Три размышления*, Париж 1964.
- Франк С., *Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии*, Париж 1949.
- Франк С., *Собственность и социализм* [в:] *Евразийский временник*. Кн. 5, Париж 1927, с. 262–284.
- Франк С., *Философские предпосылки деспотизма* [в:] С. Франк, *Полное собрание сочинений, т. 2: 1903–1907*, Москва 2019, с. 455–478.
- Хамидулин А., *Философия истории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка: сравнительный анализ*. Диссертация, Нижний Новгород 2021.
-

