



С.Б.РОЦИНСКИЙ

СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ ФРАНК

(Вступительная статья в книге: Семен Людвигович Франк. Избранные труды / Составитель, автор вступительной статьи и комментариев С.Б. Роцинский. М.: РОССПЭН, 2010. – 664 с.)

Философ, религиозный и социально-политический мыслитель С.Л. Франк (1877 – 1950) принадлежит к тому течению русской религиозно-философской мысли, развитие которого происходило под знаком философии всеединства Вл.Соловьева. Вместе с тем, в философской системе Франка нашли отражение идеи многих его как отечественных, так и зарубежных предшественников и современников, что дает основание говорить о синтезе в его творчестве европейской и русской философской традиций, о творческой переработке им идей западной философии с сохранением ярко выраженного национального своеобразия. При этом Франк оставался, несомненно, оригинальным мыслителем, что давало повод исследователям и ценителям его творчества говорить о нем как об одном из величайших умов России.

В социально-политическом учении, как и в других теоретических построениях Франка, системообразующим звеном выступает проблема человека, сущности и смысла его бытия, его жизненных запросов и стремлений. Но человек, при всей значимости его статуса, не есть полновластный и своевольный распорядитель общественной жизни, поскольку в обществе действуют вечные, неизменяемые закономерности, не всегда подчиняющиеся воле человека и преодолевающие барьеры различных социально-политических порядков. Франк был убежден, что для человека самое важное – осознать эти незыблемые начала общечеловеческого бытия, содержащиеся в его духовных основах, обрести умение и способность сочетать индивидуальную свободу с принципами солидарности и служения.

Государство Франк определял как единство систематически организованной общественной воли. Наиболее совершенную форму осуществления такого единства он находил в конституционной монархии. В общественной организации для него первостепенное значение имело равновесие внутреннего и внешнего начал, которые философ определял как «соборность» и «общественность». Личность и общество, «я» и «мы» в его системе, по существу, равноценны, что является философско-онтологической основой его социально-политической позиции *консервативного либерализма*.

С.Л. Франк родился в Москве 16 (29) января 1877 года в семье врача. Отец, Людвиг Франк, рано умер, и главным духовным наставником юного Семёна стал его дед по матери Моисей Россиянский. Это был большой знаток еврейской и европейской истории, Библии и Талмуда, один из основателей еврейской общины в Москве. С 1886 г. Франк учился в

московской гимназии при Лазаревском институте восточных языков. В 1891 г. его мать вторично выходит замуж и семья переезжает в Нижний Новгород, где Франк продолжил гимназическое образование. В этот период большое влияние на мировоззрение Франка оказал его отчим В.И. Зак, последователь идей народничества и до женитьбы даже отбывавший ссылку за распространение пропагандистской литературы.

Окончив гимназию с золотой медалью, Франк в 1894 г. поступил на юридический факультет Московского университета. Лекции он почти не посещал, а занимался прежде всего активной политической деятельностью, участвуя одновременно в народнической и марксистской группировках. В начале 1899 г. за организацию студенческих беспорядков Франк был арестован и выслан из Москвы на два года без права проживания в университетских городах. Он уехал к своим родным в Нижний Новгород, а затем – в Германию, где слушал лекции по политической экономии и философии. Вернувшись весной 1901 г. в Россию, Франк держал государственный экзамен в Казанском университете (в Москве его не допустили к сдаче) и получил диплом первой степени.

Значительную роль в становлении мировоззрения и личности философа сыграло его сближение с П.Б. Струве, с которым С.Л. Франк на протяжении всей жизни находился, по его выражению, в «духовном сродстве». Не без влияния Струве Франк становится на платформу «легального марксизма», уделяя основное внимание не политическим, а философско-теоретическим проблемам марксизма. Находясь под влиянием теоретического интереса к учению Маркса, молодой философ пишет свое первое крупное произведение «Теория ценности Маркса и ее значение», изданное в 1900 г. в Петербурге. В этой работе он делает попытку объединить трудовую теорию Маркса, исходящую из объективных предпосылок, с австрийской экономической школой, обосновывающей субъективное влияние спроса и предложения на величину стоимости.

В эти годы Франк активно интересуется другими направлениями философско-теоретической мысли, изучает сочинения И.Канта, Г.Зиммеля, В.Виндельбанда, Р.Лотце, В.Шуппе и многих других мыслителей. Особое влияние на него оказал Ф.Ницше, в учении которого Франк находит философскую почву для разрыва с марксизмом и народничеством. Он пишет работу «Фр.Ницше и этика "любви к дальнему"» («Проблемы идеализма». М., 1902), в которой противопоставляет мораль утилитарную («любовь к ближнему») морали «высшего промысла жизни» («любовь к дальнему»). Эту свою попытку соединить ницшеанскую мораль «сверхчеловека» с политическим и этическим радикализмом Франк позже охарактеризует как «духовно весьма незрелую»¹, ибо спустя некоторое время революционный радикализм русской интеллигенции стал одним из главных объектов его критики. Однако революционный настрой не покидал его еще несколько лет и был смягчен только принятием Октябрьского манифеста 1905 г.

¹ См.: Франк С.Л. Предсмертное. С. 121.

В июле 1903 г. в Шаффхаузене (Швейцария) С.Франк вместе с П.Струве участвует в организации либерально-демократического «Союза Освобождения», который был окончательно сформирован в январе 1904 г. в Петербурге. Вернувшись в Россию, он сотрудничал в печатных изданиях союза – журнале «Освобождение» и приложении к нему – «Книжках Освобождения». Осенью 1904 г. Франк также стал соредактором и сотрудником журнала «Новый путь», опубликовав в нем статью «Государство и личность». В ней он обосновывал необходимость твердых правовых принципов общества, которые должны вытекать из самих его основ, а не быть продуктом деятельности правительства. Из-за ссоры между редакторами журнал стал выходить под названием «Вопросы жизни», Франк написал для него несколько рецензий и статью «Проблема власти», посвященную социально-психологическим аспектам данной проблемы. В политических и этических вопросах его внимание все больше привлекает проблема человека, автономии и свободы личности. Вместе с тем, он заявляет о своей приверженности не просто идее свободной личности, а идее единства свободной личности с началами культуры, традиции, государства, религии. С этой точки зрения Франк рассматривал принципы либерализма и социализма как взаимодополняющие друг друга. Свою позицию по этому поводу он изложил, в частности, в статье «Политика и идеи», опубликованных в декабре 1905 г. в еженедельнике «Полярная звезда», который он принялся редактировать вместе со Струве.

После поражения первой российской революции и с наступлением отката от прежних демократических завоеваний Франка окончательно отказывается от политического и этического радикализма. Особенно резко антирадикалистская позиция была заявлена им в статье «Этика нигилизма», помещенной в сборнике «Вехи» (1909 г.). В ней философ подвергает принципиальной критике позицию русской радикальной интеллигенции как вдохновительницы революции, ориентированной на разрушение, а не на творчество.

С января 1906 г. начинается педагогическая деятельность С.Л. Франка. Он читает лекции на различных курсах и в частных высших учебных заведениях, пишет и публикует работу «Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры» (СПб., 1910). Осенью 1912 г. он становится приват-доцентом Петербургского университета. В том же году Франк принимает крещение, хотя, по его признанию, осознавал себя христианином и раньше. Занятия политикой постепенно у него вытесняются повышенным интересом к религиозной философии. После увлечения марксизмом, неокантианством, ницшеанством, учениями Канта и Фихте он эволюционировал к метафизическому идеализму и христианскому миропониманию, участвовал в собраниях Петербургского религиозно-философского общества, стал одним из идейных вдохновителей русского религиозно-философского ренессанса. На формирование философского мировоззрения Франка оказали влияние идеи Вл.Соловьева, Платона, Плотина, Гете, Николая Кузанского. Позже Франк даже говорил, что

Николай Кузанский «в некотором смысле есть мой единственный учитель философии»².

С весны 1913 г. до лета следующего года Франк находился в научной командировке в Германии, где написал книгу «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (1915), принесшую ему большой успех. В качестве магистерской диссертации эта работа была защищена в мае 1916 г. В следующем году им была издана книга «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию», которая должна была стать его докторской диссертацией, если бы ее защите не помешали события 1917 года. Это была вторая часть трилогии, в которой Франк намеревался воплотить основы своей философской системы. Завершающая ее часть – «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» – вышла в сокращенном виде только в 1930 г. в Париже.

В сентябре 1917 г. в связи с ухудшением материального положения Франк принимает решение переехать в Саратов, где получает должность декана историко-филологического факультета Саратовского университета. Там он пишет свою статью «De profundis», повторяющую по латыни название сборника, для которого она была предназначена – «Из глубины». Этот сборник, явившийся продолжением «веховской» традиции, был отправлен в печать летом 1918 г., но из-за усложнившейся политической обстановки остался лежать на складе. Перенеся трудности и невзгоды, связанные с революцией и гражданской войной, Франк в 1921 г. вернулся из Саратова в Москву и поступил в Вольную академию духовной культуры, основанную Н.А. Бердяевым, где читались публичные лекции на темы философии, религии, культуры. В следующем году Франк публикует в издательстве «Берег» работу «Очерк методологии общественных наук», где трактовка проблемы социального бытия и познания базировалась с духовно-нравственных позиций. Книга вызвала разгромную критику со стороны коммунистического ежемесячника «Печать и революция». Вскоре последовал арест, а затем, осенью 1922 г., – высылка из России вместе с группой видных деятелей культуры.

В эмиграции С.Л. Франк и его семья нашли пристанище в Берлине. Философ принимал активное участие в работе Русского научного института, участвовал вместе с Н.А. Бердяевым в создании Религиозно-философской академии, где затем сотрудничал, читал лекции по истории русской мысли и литературы в Берлинском университете. Занятия академическими и административными делами служили источником средств для существования, но эта деятельность Франка не удовлетворяла. В 1922 г. в одном из своих писем он писал: «Главную задачу своей жизни я вижу по-прежнему в научной работе, в наст. время в написании "социальной философии" ... Я думаю также, что это есть, быть может, максимум того, что я могу дать России»³. Его теоретические работы последующих лет действительно

² Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М., 1990. С. 184.

³ Франк – Нине Струве, 12 нояб. 1922 // Вопросы философии, 1993. № 2. С. 128.

посвящены главным образом социально-политической проблематике: «Я и мы» (1925), «Религиозные основы общественности» (1925), «Смысл жизни» (1926) и «Основы марксизма» (1926), «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» (1930). Кроме того, за границей Франк вновь обращается к анализу политических событий в России. Этой теме он посвящает статьи и книги «Размышления о русской революции» (1923), «Религиозно-исторический смысл русской революции» (1924), «Крушение кумиров» (1924). Рассматривая установление советского режима как национальную трагедию России, Франк, в отличие от идеологов «белой эмиграции», не уповал на насилие как способ свержения власти большевиков, не поддерживал «революционеров контрреволюции», ибо считал, что «черный большевизм» будет для России столь же пагубен, как и его «красный облик». В этом вопросе он принципиально расходился даже с прежним своим единомышленником П.Струве, что привело к длительному охлаждению их отношений. Франк верил во внутреннее преодоление большевизма, в духовное перерождение и перевоспитание российского общества. Задача состоит в том, полагал Франк, чтобы от изменения мира вновь вернутся к его пониманию. В германский период эмиграции Франк вел активную просветительскую деятельность, ездил читать публичные лекции в Чехословакии, Голландии, Италии, Швейцарии, на Балканах, в Прибалтике. Много публиковался в немецких, швейцарских, голландских и американских журналах, в 1934 г. был участником Всемирного философского конгресса в Праге.

После прихода к власти нацистов и начавшихся антисемитских преследований жизнь Франка в Германии стала невыносимой. Он был отстранен от преподавания, над ним нависла угроза ареста. В 1937 г. семья Франков была вынуждена перебраться во Францию. Интерес философа к социально-политической проблематике постепенно ослабевает, на первый план выходят проблемы онтологии, гносеологии, метафизики человеческого существования. В 1939 г. в Париже он публикует свою лучшую философскую книгу «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии». Одно из центральных понятий этого сочинения – всеединство, которое «пронизывает все сущее, присутствует, как таковое, в мельчайшем отрезке реальности». Во Франции С.Франку и его жене пришлось пережить вторую мировую войну – самые трудные годы в их жизни. Во время войны мыслитель напряженно работает, из-под его пера выходят две книги – «С нами Бог» и «Свет во тьме». Первая из них была издана в английском переводе в 1946 году в Лондоне, вторая вышла в Париже на русском языке в 1949 году.

В 1945 г. Франк с женой переезжают в Англию к обосновавшимся там детям. В Лондоне, страдая от тяжелых недугов, философ продолжал работать. Последний его труд «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» был опубликован уже после его смерти. Скончался С.Л. Франк 10 декабря 1950 года. Похоронен на кладбище в Гендоне (Лондон).

* * *

С.Л.Франк принадлежал к той генерации русских мыслителей «серебряного века», которых позже назвали «кающимися марксистами». Кроме Франка в эту группу входили прежде всего П.Б. Струве, Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков. Первоначально увлекшись марксизмом, они затем эволюционировали к идеализму, существенно пересмотрев свои политические ориентации. Позже свою социально-политическую позицию С.Л. Франк определил как консервативный либерализм. В самой общей характеристике она предполагает определенный баланс между установками на сохранение и изменение, отстаивание ценности традиции в сочетании с признанием свободы личности. Однако к подобному равновесию философ приходит не сразу. Если попытаться графически изобразить эволюцию его мировоззрения от юных лет до зрелости, то линия эта в общих чертах будет напоминать ход часовой стрелки по левой стороне циферблата: сперва поворот налево, затем разворот к центру. Будучи в раннем возрасте воспитанным в духе еврейского традиционализма, он с годами делает левый поворот в сторону идей народничества и марксизма, а затем постепенно эволюционирует к центру и останавливается в конечном счете на «середине», на позиции примирения крайностей. И в философских, и в социально-политических своих воззрениях.

С малых лет будущий философ воспитывался в обстановке, целиком способствующей формированию уважения к традиции. От деда по материнской линии Моисея Россиянского он получал наставления в духе верности заветам предков, беспрекословного следования поучениям Библии и Талмуда. «Мой дедушка был первым моим воспитателем, – писал С.Франк много лет спустя. – Он заставил меня научиться древнееврейскому языку (который я теперь забыл) и читать на нем Библию. Он водил меня в синагогу... Благоговейное чувство, с которым я целовал покрывало Библии, когда в синагоге обносили "свитки завета", в порядке генетически-психологическом стало фундаментом религиозного чувства, определившего всю мою жизнь (за исключением неверующей юности, примерно от 16 до 30 лет)»⁴.

«Левый поворот» в сознании юноши стал происходить с начала 90-х годов, прежде всего благодаря отчиму В.И. Заку, который ввел Франка в идейный мир русского народнического социализма и политического радикализма, приобщил к сочинениям П.Лаврова, Н.Михайловского, Д.Писарева, Н.Добролюбова. «Влияние этих идей было на меня неглубоко, – вспоминал Франк, – как теперь сознаю, они не соответствовали объективно-познавательному складу моей природы, скорее подействовала на меня лишь общая атмосфера идейного искания, от них веявшая, и укрепила во мне сознание необходимости иметь "миросозерцание"»⁵. Позже, поступив в нижегородскую гимназию, Франк попадает под влияние начавшего

⁴ Франк С.Л. Предсмертное // Вестник РСХД, 1986. № 1. С. 109.

⁵ Там же. С. 110.

распространяться там марксизма, посещает кружок М.А. Сильвина, оставаясь одновременно членом народнической группировки, несмотря на то, что представители этих течений вели между собой острую полемику. Тогда же, согласно воспоминаниям Франка, он прочел первые два тома «Капитала» Маркса. «Марксизм увлек меня, – писал Франк, – своей наукообразной формой, именно в качестве "научного" социализма. Меня привлекала мысль, что жизнь человеческого общества можно познавать в его закономерности, изучая его, как естествознание изучает природу». Правда, далее следовала оговорка: «Естественно, что собственно революционную и этическую тенденцию марксизма я хотя и принимал, как что-то верное и необходимое, но душа моя к ней не лежала»⁶.

Марксистское учение о естественной закономерности исторического процесса было созвучно общему мировоззрению Франка, пронизанному духом религиозного платонизма, признающего реальность общих начал и сил, божественную основу вещей. Однако религиозное воспитание и естественные свойства характера Франка ставили нравственный предел в его отношении к выбору средств для достижения пусть самых благих целей. Неприятие революционного действия, связанного с насилием, становилось его принципиальной позицией, которая окончательно оформилась с осмыслением итогов первой русской революции 1905–1907 гг. До этого, особенно в годы учебы на юридическом факультете Московского университета, Франк активно участвует в различных протестных действиях, студенческих беспорядках, за что в 1899 году подвергался аресту.

Однако такая деятельность все меньше удовлетворяла Франка. В целенаправленных, организованных действиях, ориентированных на изменение существующих порядков, он усматривал следование «субъективному методу в социологии», исповедуемому народниками, от идеологии которых он уже отошел. Он все больше утверждался в мысли, что достижение общественного идеала подчинено имманентному ходу социального развития, законам, коренящимся в самой онтологии общественного бытия. Такую трактовку социальных процессов Франк находил и в теории Маркса. Однако в отличие от марксистского толкования истории он считал, что задача философов состоит не в том, чтобы изменять мир, а в том, чтобы вместо изменения обратиться к его пониманию. В сознании молодого философа созревает решение порвать с революционной средой и заняться наукой. «Я чувствовал раздражение от скороспелых категорических юношеских суждений и от скрывавшегося за ними невежества и ловил себя на том, что, оставаясь наедине с собой, я думал о чем угодно, только не о революции и практической революционной деятельности, – писал Франк в своих воспоминаниях. – ...Я объяснял дело так, что разочаровался в революционном мирозерцании и что не могу практически работать, не проверив предпосылок этого мирозерцания. На самом же деле это был бунт моего существа против умонастроения и

⁶ Там же. С. 110–111.

деятельности, ему не соответствовавших, и страстная жажда чистого, бескорыстного теоретического познания... Осенью 1896 г. я, после периода колебаний и мучительных, драматических объяснений с товарищами, отошел от революционной марксистской среды и стал серьезно заниматься политической экономией, в результате чего, не перестав быть "социалистом", я пришел к сознанию шаткости и несостоятельности экономической теории Маркса»⁷.

Пересмотр Франком своего отношения к марксизму, помимо собственного осмысления этого учения, был во многом обусловлен встречей в 1898 г. и последующим идейным сближением с П.Б. Струве, который был на семь лет старше его и к тому времени являлся одним из ведущих марксистских мыслителей в России. По признанию Франка, работа Струве «Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России» (вышла в 1894 г.), где анализ проблемы был проведен со ссылками на разнообразные источники, побудила его задуматься над серьезным философским осмыслением возникающих вопросов. Наряду с сочинениями Маркса он штудировал труды различных мыслителей, изучает разработки политэкономических школ. Как и П.Струве, а также другие «легальные марксисты», в группу которых входили Н.Бердяев, С.Булгаков, М.Туган-Барановский, Франк анализирует и интерпретирует учение Маркса не с политической, а с теоретической точки зрения, подходя к нему зачастую с критических позиций.

Пример такого подхода подавал прежде всего П.Струве. В 1900 г. он опубликовал в журнале «Жизнь» несколько статей по политической экономии, в которых подвергалась ревизии трудовая теория стоимости Маркса. Если, согласно марксистской теории, источником прибавочной стоимости в капиталистической экономике является только переменный капитал – эксплуатируемая рабочая сила, то Струве доказывал, что прибавочная стоимость – продукт как переменного, так и постоянного капитала. А если это так, то экономическая теория Маркса страдает односторонностью, а следовательно, не соответствует действительному положению дел. Теория стоимости была в это время и для Франка предметом пристального внимания. Первым подходом к этой теме была статья «Психологическое направление в теории ценности», опубликованная 1898 г. в «Русском богатстве». В ней автор попытался «подправить» теорию трудовой стоимости Маркса разработками новой австрийской экономической школы, где доказывалось влияние на стоимость спроса и предложения. Однако в главном своем выводе Франк оставался в основном приверженцем Марксовой теории, утверждая, что при всех колебаниях спроса и предложения, вызванных субъективными запросами потребителя, трудовая стоимость остается основным регулятором ценообразования.

Если в этой своей работе Франк еще отдает предпочтение Марксовой трудовой теории стоимости, то в следующем большом сочинении,

⁷ Франк С.Л. На юридическом факультете в 90-х годах // Россия и славянство, 1930. 25 янв. С. 4.

посвященном этой же теме, – «Теория ценности Маркса и ее значение», изданном в 1900 г. в Петербурге, он занял уже позицию, по его выражению, «дружественного нейтралитета». Следуя принципу примирения крайностей, которой со временем становится для него определяющим практически во всех его теоретических построениях, он предпринимает попытку объединить теорию Маркса с субъективной школой. Признавая труд важным фактором стоимости товаров, Франк доказывал, что спрос и предложение выступают не менее, а порой и более существенными определителями стоимости вещей, в особенности редкостных, каковыми являются, к примеру, предметы природного происхождения или антикварные изделия. Как это видно, Франк не отрицал значения трудовой теории Маркса, а лишь выступал против ее абсолютизации. В целом же рассуждения Франка сводились к тому, что цена товара не базируется на трудовой стоимости в частных случаях, но если взять экономику в целом, принять общество за единый субъект, то труд, затрачиваемый в этом обществе на удовлетворение потребностей его членов, будет эквивалентен спросу, то есть совокупная субъективная стоимость, обусловленная спросом, в конечном счете равна труду, затраченному на удовлетворение спроса.

Работа «Теории ценности Маркса...» знаменовала собой, в сущности, завершение периода увлечения Франка марксизмом, его переход на позицию «независимого свидетеля истины». Свою позицию по отношению к марксизму Франк выразил в предисловии к этому сочинению, где обращал внимание на то, что «догматическое преклонение перед системой Маркса уступает место ее критической проверке и созидательной работе ее дальнейшего развития и дополнения»⁸. Вместе с тем, он выступал против партийности в теоретико-методологических вопросах и считал неправомерным разделение общественно-политической науки на марксистскую и буржуазную школы.

Готовность к примирению марксистской и либеральной позиций, уже в политическом аспекте, Франк сохранял вплоть до московского восстания в декабре 1905 года. В еженедельнике «Полярная звезда», который он и Струве начали издавать сразу же после обнародования царского Манифеста, Франк напечатал статью «Политика и идеи», которая была, по сути, общественно-политической и культурно-философской программой еженедельника. В ней он признавал возможным и целесообразным достижение согласия между либерализмом и социализмом, поскольку считал, что мирозерцание социализма шире и глубже тех экономических и политических формул, с которыми оно обычно отождествляется. «В философском или морально-политическом отношении социализм, – писал Франк, – будучи прямым выводом из либерально-демократических идей свободы и равенства, прибавляет к ним лишь одну принципиально новую идею – идею *солидарности* или *братства*. Ответственность общества за судьбу и благосостояние его членов, право личности, как члена солидарного целого,

⁸ Франк С.Л. Теория ценности Маркса и ее значение: Критический этюд. СПб., 1900. С.1.

требовать от общества обеспечения себе условий свободной, разумной и достойной жизни – вот великий новый моральный принцип, внесенный социалистическим учением»⁹. В союзе либерализма и социализма Франк усматривал перспективу обеспечения прав личности и установления народного контроля над экономикой, соединения экономической свободы и социальной справедливости.

Однако последующие события показали, что приверженцы идеи социализма не готовы идти ни на какие компромиссы, что для радикальной интеллигенции «политическая деятельность имеет целью не столько провести в жизнь какую-либо объективно полезную, в мирском смысле, реформу, сколько – истребить врагов веры и насильственно обратить мир в свою веру»¹⁰. Так писал Франк в своей статье «Этика нигилизма», помещенной в знаменитом сборнике «Вехи», авторами которого были и другие «кающиеся марксисты». Коренной недостаток мировоззрения русской интеллигенции, в том числе и радикально-марксистской ее части, они видели в подчиненности ее сознания радикалистским установкам, в игнорировании абсолютных духовных и нравственных ценностей, в ориентации на разрушение, а не на творчество. Выпуск сборника «Вехи» в 1909 году вызвал обостренную реакцию на него со стороны практически всех российских политических партий. О позиции авторов сборника в отношении прежних своих политических увлечений марксизмом красноречиво говорит хотя бы тот факт, что вождь русских марксистов В.И. Ульянов (Ленин) окрестил этот сборник «энциклопедией либерального ренегатства»¹¹.

В дальнейшем стремление примирить противоположности, согласовать различные позиции осталось одним из ведущих мотивов в творчество Франка. В 1956 году в Нью-Йорке вышла написанная им биография П.Б. Струве, в которой автор так характеризует своего давнего товарища и единомышленника во многих вопросах: «...он опирался на античную идею меры – на убеждение в гибельности в человеческой жизни всякой крайности и безмерности и, напротив, в необходимости и благотворности соглашения, уступчивости, "компромисса" в отношениях между противоборствующими началами и силами общественной жизни. Пользуясь излюбленным выражением самого П. Б. (заимствованным им, если не ошибаюсь, из характеристики кн. Вяземским политических идей Пушкина), он был "консервативным либералом", или "либеральным консерватором" ...»¹².

Эти слова как нельзя точно характеризуют методологическую установку самого С.Л. Франка, а также его политическую платформу, на которую он окончательно перешел вместе со Струве после отхода от марксизма.

⁹ Политика и идеи (О программе «Полярной звезды») // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 31.

¹⁰ Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 193–194.

¹¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т.19. С. 168.

¹² Франк С.Л. Умственный склад, личность и воззрения П.Б. Струве // Струве П.Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 485.

* * *

Социально-политические воззрения С.Л. Франка нельзя адекватно понять и оценить в отрыве от его философского мировоззрения, которое являлось главным идейным фундаментом всей умственной деятельности русского мыслителя. Тем более, что именно философские труды составляют главное его наследие, да и сам Франк, при всем разнообразии тематики его сочинений, называл себя именно философом. Видный историк отечественной философии В.В. Зеньковский писал: «По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, – не только среди близких ему по идеям». «Система Франка... есть высшее достижение, высшая точка развития русской философии вообще...»¹³.

Занятия философией шли параллельно с занятиями общественными делами и публицистикой, внося коррективы, порой существенные, в политические воззрения Франка. В студенческие годы он прочел «Этику» Спинозы, «Историю современной философии» Куно Фишера. В учении Спиноза, как он отмечал, «я уже рано почувствовал что-то, что отвечало глубочайшему существу моей личности», а это «что-то» заключалось «в "интеллектуальной любви к Богу", в созерцательном пантеизме, в мистическом чувстве божественности всеединства...»¹⁴. В университете Франк также впервые прочел Канта, а позже, находясь в Германии – сочинения неокантианцев Виндельбанда и Зиммеля, чьи идеи о различии между эмпирическим и духовным миром, между естественными и общественными науками были созвучны миропониманию Франка и сыграли определенную роль в формировании его мировоззрения. Но особенно сильное впечатление произвела на него книга Ницше «Так говорил Заратустра», прочтение которой произвело серьезный переворот в мировоззрении Франка. «Я стал "идеалистом", – писал по этому поводу Франк, – не в кантианском смысле, а идеалистом-метафизиком, носителем некоего духовного опыта, открывавшего доступ к незримой внутренней реальности бытия. Я стал "философом", хотя постоянно в течение всей своей жизни уклонялся из этого слоя бытия в участие в политике, общественности, во внешнем бытии. Философское оформление этот переворот получил лишь много позднее, в течение многих годов, когда я обдумывал и потом писал главную работу моей жизни "Предмет знания", а последнее, конкретное религиозное или религиозно-философское оформление, еще позже. Но фундамент моего духовного бытия был заложен или, вернее, открылся мне сознательно именно тогда, зимой 1901 – 1902 г.»¹⁵.

Находясь под впечатлением прочитанного, Франк пишет большую статью «Фр.Ницше и этика "любви к дальнему"», которую публикует в сборнике антипозитивистского направления «Проблемы идеализма» (1902),

¹³ Зеньковский В.В. История русской философии. Том II, часть 2. Л., 1991. С. 158.

¹⁴ Франк С.Л. Предсмертное. С. 120.

¹⁵ Там же. с. 121.

ставшем заметной вехой в истории российской философской публицистики. В этическом учении Ницше Франк пытается найти способ разрешения волновавших его не только нравственных, но и социально-политических проблем. Его статья посвящена двум видам нравственности, которые Ницше характеризует как «любовь к ближнему» и «любовь к дальнему». Первая из них утилитарна, сосредоточена на достижении непосредственного счастья, вторая же направлена на высший смысл бытия, на укрепление и развитие в человеке всего нравственно-великого, на созидание «сверхчеловека». Помимо умозрительных размышлений по этому поводу статья имела вполне конкретное содержание. Утилитарная мораль, по утверждению автора статьи, типична для мышления народников, которые достижение материального счастья для определенной части людей ставят выше абсолютных нравственных ценностей. Эти ценности Франк соотносил прежде всего с достоинством личности, обеспечением прав и свобод человека, верностью своему истинному «я». Идея верности самому себе связывалась у него с отходом от внешне навязанного долга, от революционного сознания, от марксизма, который, по его мнению, недостаточно уделял внимания личности.

Проблема личности, «свобода лица», «свобода духа» со временем все больше привлекает внимание философа. Однако Франк не следует по пути «безбрежного» индивидуализма, а заявляет о своей приверженности не просто идее свободной личности, а идее единства свободной личности с началами культуры, традиции, государственности, религии. Утверждение тесной внутренней связи между личностью и культурой Франк характеризует как «гуманистический индивидуализм». Формирование такой позиции происходило не без влияния идей Вл.Соловьева, его философии всеединства, ориентирующей на примирение и синтез противоположных начал. В своем творчестве С.Л. Франк пытался осуществить синтез не только различных философских направлений, но и примирить различия, открыть единство и гармонию, лежащие в основе бытия, найти способ соединения противоположностей и разрешения противоречий, коренящихся в социальной действительности, общественных отношениях. Эту особенность его мышления особенно подчеркнул Ф.Буббайер, автор самого полного и подробного описания жизни и творчества русского мыслителя. «Акцент на синтез и равновесие, составляющий суть его философии, – писал английский историк, – стал также основной чертой его социально-политической мысли... Социальные теории Франка – работа человека, который знает, какую цену приходится платить людям за анархию, сопутствующую распаду государства, но понимает и принципиальное значение индивидуальной свободы и власти закона»¹⁶. Исходя из такой мировоззренческой установки, Франк формулирует свою концепцию общественного идеала, в основе которого видит такое общежитие людей, где обеспечивается равновесие между общественной организацией и свободой личности. Революционный

¹⁶ Буббайер Ф. С.Л.Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. М.,2001.С. 9.

путь достижения социального идеала Франк категорически отвергал, предлагая взамен идею эволюционного изменения социального строя, который может быть осуществлен «лишь внутренним, непрерывным, органическим пересозиданием и перевоспитанием всего общества»¹⁷. Оценивая с этих позиций события 1905–1907 годов, Франк в статьях «Интеллигенция и освободительное движение» и «Этика нигилизма» подвергает принципиальной критике позицию русской интеллигенции как вдохновительницы революции, ориентирующейся на разрушение, а не на творчество.

После поражения первой русской революции Франк практически отходит от политики и отдается занятиям философией. Принятие христианства, сближение с С.Булгаковым, Н.Бердяевым и другими религиозными мыслителями способствовали тому, что он после увлечения марксизмом, неокантианством, ницшеанством, учениями Канта и Фихте эволюционировал к метафизическому идеализму и христианскому миропониманию. В 1915 г. он публикует фундаментальный труд «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания», свидетельствующий о большом философском таланте его автора.

Если говорить о С.Л. Франке как об уже сложившемся мыслителе, то следует прежде всего отметить необыкновенную широту его философского горизонта. Философия Франка впитала в себя богатый опыт российской и мировой мысли, прежде всего того, что сам Франк называл «исконной философской традицией». Традиция эта воплощалась для него главным образом в мысли Платона, Плотина, Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли, Юма, Канта, Фихте, Гегеля, Дж. Ст. Милля, Э.Гуссерля, А.Бергсона и, в особенности, Николая Кузанского, которого Франк даже назвал своим «единственным учителем философии». Но и этими именами далеко не исчерпывается ряд мыслителей, идеи которых так или иначе нашли отражение в его творчестве.

Главными философскими сочинениями Франка являются «Предмет знания» (1915), «Душа человека» (1917) и «Духовные основы общества» (1930), составляющие философскую трилогию, а также трактат «Непостижимое» (1939). В этих работах онтологические, гносеологические, психологические и социально-философские идеи мыслителя приведены в стройную и детально разработанную систему, которая, с одной стороны, насыщена интерпретациями, зачастую критическими, новейших тогда и популярных на Западе идей, а с другой – органично вписывалась в традицию российского философствования, идущую от Вл. Соловьева и характеризуемую как «христианский платонизм». В предисловии к книге «Предмет знания» Франк писал: «если нужно непременно приписаться к определенной философской «секте», то мы признаем себя принадлежащими к старой, но еще не устаревшей секте *платоников*»¹⁸. Тем самым мыслитель

¹⁷ Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С.75.

¹⁸ Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. М., 2000. С. 10.

подчеркивал прежде всего, что предмет его философского интереса не ограничивается горизонтом самоочевидного, а простирается за пределы эмпирической множественности, в область Абсолютного, которая вбирает в себя всю эту множественность и представляется как всеединство. Свою философию Франк называл идеал-реализмом, тем самым как бы устраняясь от затянувшегося спора о «первичности» между материалистами и идеалистами, пафосом которого были проникнуты многие страницы сочинений основоположников и пропагандистов марксизма.

В духе христианского платонизма философ строит свою систему исходя из того, что наше бытие не исчерпывается горизонтом самоочевидности, а включает в себя область реальности, недоступной эмпирическому и рациональному познанию, и требует иного способа постижения, принципиально отличающегося от названных. Соответственно, мы имеем не одно, а два знания: внешнее знание о предмете, выражаемое в суждениях и понятиях, и *«непосредственную интуицию предмета в его металогической цельности и сплошности»*¹⁹. Эти два рода знания соотносятся с соответствующими слоями бытия – бытием эмпирическим, материальным и бытием трансцендентным, лежащим за пределами всякого опыта. Если первое познается и осмысливается с помощью наших органов чувств и способностей рассудка, то второе – лишь с помощью мистического созерцания. Это мистическое знание уже не может быть выражено в понятиях, поскольку лежит совсем в другом логическом измерении, в области «металогического единства». Если логическое познание возможно лишь на основе соотнесения с другим, то металогическое познание – на основе интуиции целостного бытия, которое принадлежит сфере «единства или совпадения противоположного». Это целостное бытие есть абсолютное единство, или *всеединство*. Франк характеризует его как «единство единства и множественности», или «монодуализм».

Таким образом, в составе нашего мира и сознания есть нечто такое, что Франк определяет как «непостижимое». Оно, по мнению философа, может иметь двоякое значение. По первому допущению, непостижимое может быть просто «скрытым» от нас, неуловимым, или, по крайней мере, не ясно уловимым. Аристотель по этому поводу говорил, что если что-то и представляется нам странным или непонятным, то при успешно проведенном познании то, что прежде казалось нам непонятным, становится самоочевидностью. В таком случае рассматриваемый предмет выступает как «непостижимое для нас». Однако предмет непостижимого может быть и по своей природе таким, что постичь его доступными нам способами совершенно невозможно. В таком случае предмет рассмотрения определяется Франком как «непостижимое само по себе» (или «непостижимое по существу»). Первая форма непостижимого возможна только в составе предметного знания, которым ни в коей мере не исчерпывается наше знание вообще. Главное внимание Франк сосредотачивает на второй форме

¹⁹ Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 229.

непостижимого – на том, что «само по себе непостижимо». Для его характеристики он применяет выражение Николая Кузанского – *dosta ignoratia*, «ученое незнание», или «ведающее неведение», как его обычно переводит Франк.

К этой сфере непостижимого Франк относит, разумеется, трансцендентный слой реальности, область металогического всеединства, но не ограничивает только им. Непостижимым, по убеждению философа, проникнуто все наше бытие, включая окружающий нас мир. И, что весьма существенно, непостижимое присутствует «*в нашем собственном бытии* – как оно, с одной стороны, обнаруживается как "внутренняя жизнь" каждого из нас и как оно, с другой стороны, проявляется в отношении к внутренней жизни других людей...»²⁰.

С этого места у Франка начинается переход от общих основ его метафизики к онтологии собственно человеческого бытия, как индивидуального, так и социального.

Для обозначения типичных модусов отношений между людьми философ пользуется местоимениями «я–ты» и «я–мы». В этих отношениях, по его мнению, помимо внешней стороны, таится то самое непостижимое, которое недоступно исследованию ни психологии, ни социологии, ни какой-либо другой частной науке, а может быть предметом лишь металогического, интуитивного понимания. Каждый человек погружен в эту таинственную реальность, поскольку она всегда и везде неотъемлемо «с нами, при нас и для нас», присутствует во всяком акте нашей индивидуальной и общественной жизни. «Реальность в этом смысле совпадает просто с *жизнью* в самом полном и конкретном смысле этого слова – не с *моей* жизнью, которую я противопоставлял бы чему-то иному, внешнему вообще, – а с *жизнью* вообще, в состав которой вхожу и я сам, – можно сказать, с вселенской жизнью в данном ее частном отрезке»²¹. Человек познает эту реальность как собственную психическую жизнь, но при этом он живет как бы в двух мирах: в общем для всех, «публичном» предметном мире, – и в «интимном», внутреннем мире его мечтаний, радостей и страданий. Это внутреннее бытие, считает Франк, и есть истинная реальность.

Внутреннее бытие как единство сознательного и подсознательного в первом приближении мыслится как «бытие для себя». Однако такое бытие еще не есть полнота реальности – это только «стремление к бытию». Это стремление «воспринять "внешнее", "иное" в себя, подчинить его себе, или прислониться, прильнуть к нему, или бороться против него, ограждать себя от него»²². В силу этого индивидуальное самобытие есть вместе с тем «бытие-в-мире», «бытие-с-миром». Подлинное бытие начинается лишь там, где человек встречает и обретает вне себя сродную ему реальность, направляет все свое внимание на другое «я». Этот акт Франк называет «трансцендированием в отношении "я-ты"». Через откровение «ты» человек

²⁰ См.: Там же. С. 198.

²¹ Там же. С. 289.

²² Там же. С. 345.

как бы встречает и узнает свое собственное существо – в известном смысле себя самого – за пределами себя самого. Именно в этой встрече обнаруживается, что непосредственное самобытие «я», кроме своего собственного средоточия внутри себя, имеет еще нечто ему соотносительное вне себя, существует как момент в составе целостного бытия. Таким образом, бытие «я» есть его укорененность в бытии «мы».

Таким образом, от интимного отношения «я–ты», характеризующего связь между индивидами, Франк переходит к рассмотрению взаимоотношений между индивидом, или личностью, и коллективом, социумом, которые обозначает как отношение «я–мы». Именно на этой связке основывается онтологический фундамент его социальной философии.

Вопреки обычному воззрению, отмечает Франк, «я» отнюдь не есть первичная, всеобъемлющая форма непосредственного самобытия, а может быть признано лишь производным моментом более глубокого слоя реальности, выступающего в форме бытия «мы». На каждом шагу обнаруживается, что бытие «я» основано на соучастии в бытии «мы», которое выступает как внешне общение, или *общество*, к которому «я» принадлежит.

Франк выделяет два рода отношений «я–мы». С одной стороны, бытие «мы» имеет тенденцию отчуждаться от «я», выступать по отношению к нему как внешняя, чуждая реальность. Могущество закона, власти, общественного мнения, господствующих нравов и т. п. – все это вызывает в «я» ощущение некой мистической реальности, подобной природной стихии. «Мы» выступает здесь по образцу некоего «оно» – по аналогии с тем безличным «оно», которое образует основу предметного бытия. Но было бы совершенно односторонне рассматривать «мы» только как темную силу чистой иррациональности, говорит Франк. Бытие «мы» есть не только космическое, стихийное единство жизни, а есть вместе с тем рациональное единство совместного порядка и совместной цели жизни. И между этим положительным внутренним ядром «мы» и отчужденной внешней оболочкой существует и нераздельная связь, и постоянное противоборство. Порядок и безопасность народа или родины неосуществимы без их охраны «холодной, безлично-суровой твердостью государства, живая святыня церкви – без церковной дисциплины, церковного права и церковной власти, и даже в союзе семьи или дружеского кружка нельзя обойтись без порядка, дисциплины, общих норм»²³.

Глубочайшая тайна «мы», как и тайна «я–ты», есть тайна любви. Но любовь здесь осуществляет себя через посредство холодного, разумного порядка. В этом смысле и бытие «мы» подчинено общему онтологическому принципу антиномистического монодуализма – совпадения противоположного. Задача в том, чтобы обеспечить равновесие между этими сторонами бытия «мы». Равно как и между многими другими противоположными началами, которые пронизывают нашу

²³ Там же. С. 384.

действительность. Осмыслением этой проблематики Франк занялся в своих работах, специально посвященных социальной философии.

* * *

Основные сочинения по социально-философским вопросам С.Л. Франк написал главным образом в эмиграции. В 1925 г. в журнале «Путь», издаваемом Н.А. Бердяевым, он публикует большую статью «Религиозные основы общественности», в которой излагает основные положения своей социально-философской концепции. В том же году в Праге выходит сборник статей под характерным названием «Я и мы», который автор посвятил П.Б. Струве. Проблемы философии общественного и личного бытия находят также отражение в написанных примерно в эти же годы работах «Введение в философию», «Смысл жизни», «Личная жизнь и социальное строительство». Систематизированное завершение и оформление социально-политические идеи С.Л.Франка получили в фундаментальном труде «Духовные основы общества. Введение в социальную философию», опубликованном в 1930 году, над которым философ работал с перерывами более десяти лет.

Это сочинение, как отмечал сам автор, представляет собой именно философский труд и является завершающей частью трилогии, образующей его философскую систему, первые части которой «Предмет знания» и «Душа человека» были написаны им еще в российский период его биографии. «Книга эта есть результат и многолетнего, начатого еще в первой молодости изучения обществоведения, и общих религиозно-философских достижений, и того поучительного своей трагичностью жизненного опыта, который все мы, русские люди, имели за последнее десятилетие», – так как писал философ в предисловии к своей книге. Кроме того, он подчеркивал, что его труд ни в коем разе нельзя считать социологическим исследованием, что это именно труд по *социальной философии*. Неслучайно общественное бытие, которое выступает главным предметом философского осмысления Франка, он уподобляет платоновской идее, которую нельзя свести ни к материальному, ни к душевному, ни к органическому, ни к психическому. Общественное бытия, социальная реальность, считал философ, есть прежде всего «реальность духа». Это есть предмет социальной онтологии, первым вопросом которой является вопрос об отношении между обществом и индивидом, отношении «я» – «мы».

Следуя своей принципиальной позиции «середины», восходящей в отечественной мысли к идее всеединства Вл.Соловьева, Франк категорически отказывался признавать абсолютизацию одной из этих сторон. Ибо, с его точки зрения, выбирая или только «я», или только «мы» в качестве самоценного первоначала при построении своих теорий, философы тем самым выбирают «ложь отвлеченного коллективизма» или «ложь отвлеченного индивидуализма». Тогда как, согласно воззрению Франка, «я» и «мы», а также опосредующая их отношение категория «ты», одинаково первичны. Они немислимы в своей разобщенности, выступают как единая структура, порождая и органически дополняя друг друга.

Философ решительно не согласен теми теориями, которые учат, что общество есть всего лишь название для совокупности отдельных людей, равно как и с им противоположными, утверждающими, что общество есть некая объективная реальность, отвлеченная от совокупности входящих в ее состав индивидов. Соответственно, Франк, как и его предшественник Соловьев, не признает крайностей как отвлеченного индивидуализма («социального атомизма»), так и отвлеченного «коллективизма» («универсализма», или, в формулировке, заимствованной у П.Б. Струве, «сингуляризма»). Универсалистское течение восходит к учениям Платона и Аристотеля, противоположное направление сингуляризма, или «социального атомизма», получает в античности выражение у Эпикура и его школы. Дальше эти два воззрения, постоянно соперничая друг с другом, пронизывают всю историю социально-философской мысли. В политическом развитии новейшего времени всплеск сингуляризма Франк видит прежде всего в успехах либерализма и демократии. Но и социализм, на его взгляд, тоже опирается на социальный атомизм, поскольку «требует принудительного "обобществления", как бы насильственно внешнего сцепления или склеивания в одно целое частиц общества – отдельных людей»²⁴. Вместе с тем, мыслитель обращает внимание на то, что в учении Маркса сингуляристская идея об анархии производства «непоследовательно сочетается» с коллективистским учением о реальности общественных классов. Что же касается собственно универсалистских теорий, то среди их представителей Франк называет Г.Спенсера, Э.Дюркгейма, О.Шпанна, а также славянофилов и их последователей в русской социально-философской мысли.

Как то, так и другое направления, считает Франк, возводят в крайность одно из двух начал – то ли *свободу*, то ли или *солидарность*, которые несостоятельны лишь в своей отвлеченности, поскольку истинная их сущность имеет, несомненно, положительное значение. Но только в том случае, если они не борются друг с другом, а взаимодополняют друг друга.

Начало солидарности, сопринадлежности отдельных «я» к некому единому «мы», по мнению Франка, лежит в основе всякой общественности. «Мы» есть лоно, из которого произрастает отношение между «я» и «ты», поскольку «я» имеет непосредственное, интимное отношение к «ты» только через сопринадлежность обоих к общему «мы». Без этой общности нет ни семьи, ни экономического сотрудничества, ни государства. Христианский нравственный принцип «возлюби ближнего, как самого себя», считает Франк, являясь выражением отношения «я» к «ты», одновременно является незыблемой основой, без которой немыслимо никакое общество.

Столь же бесспорным, по мнению философа, является то, что в основе общения лежит и другое начало, в известном смысле противоположное первому: начало личной свободы, самостоятельности индивидуального «я».

²⁴ Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 39.

Поскольку в конечном счете участником общественной жизни является все же личность, то всякая попытка парализовать индивидуальную волю ведет к параличу и омертвлению общества. «Вот почему социализм, – пишет философ, – в своем основном социально-философском замысле – заменить целиком индивидуальную волю, волей коллективной, как бы отменить самое бытие индивидуальной личности, поставить на его место бытие "коллектива", "общественного целого", как бы слепить или склеить монады в одно сплошное тесто "массы" – есть бессмысленная идея, нарушающая основной, неустранимый принцип общественности... Ибо человек, который лишается человеческого образа, не может быть членом и участником общества: он может быть только зверем или домашним животным...»²⁵.

Из этого следует, что общество по самому своему существу должно опираться одновременно и на свободу индивидуального «я», и на солидарность, внутреннее единство «мы». Вместе с тем, соединить эти два начала мешает то, что они являются противоположными друг другу, каждое стремится утвердить свое господство за счет другого. Начало солидарности рассматривает всякую индивидуальную свободу как угрозу своему бытию; начало свободы усматривает в общественном единстве стремление уничтожение себя. Потому либерализм и демократизм, «права человека» и «воля народа» постоянно находятся в конфликте. Их эклектическое сочетание, по мнению Франка, не только беспринципно, но и в принципе невозможно.

Поэтому речь может идти не о механическом уравнивании этих двух разнородных начал, а об их *органическом примирении*. Это возможно лишь при условии, если, с одной стороны, примирение будет происходить благодаря сокращению притязаний обеих сторон на самодостаточность. И, с другой, для этого необходимо некое третье, высшее начало, способное выступить в качестве «суперарбитра» над спорящими сторонами. Это третье, а на самом деле – онтологически первое, есть начало *служения*, начало утверждения всей человеческой жизни, как личной, так и общественной, в высшей, сверхчеловеческой, божественной воле²⁶.

Служение выражается в идее нравственной *обязанности*, которую одинаково имеет и личность, и общество. Это не столько обязанность их друг перед другом, сколько их обоюдная обязанность перед тем самым третьим, высшим началом, как обязанность перед Богом, обязанность служения правде. «...Потому ближайшим образом человеческое поведение – индивидуальное и коллективное, – подчеркивает Франк, – определено не правом, а обязанностью – именно обязанностью служения добру. Все человеческие права вытекают в конечном счете – прямо или косвенно – из одного-единственного "прирожденного" ему права: из права требовать, чтобы ему была дана возможность исполнить его обязанность»²⁷. Равно как и общество «может требовать от каждого своего члена, от отдельного человека

²⁵ Там же. С. 116.

²⁶ См.: Там же. С. 111.

²⁷ Там же. С. 109.

не служения ему самому, обществу, как таковому, и его интересам – ибо многие, вместе взятые, не имеют сами по себе никакого преимущества над одним, – а только соучастия в том служении правде, которое есть обязанность не только отдельного человека, но и общества как целого»²⁸.

Исходя из этих общих целей общественной и личной жизни Франк выстраивает иерархическую структуру первичных начал, выражением которой является триединство начал *служения, солидарности и свободы*.

Как это видно, в этой иерархии вторым началом после служения следует начало солидарности. При всем подчеркивании значения «я» и отнесении его к разряду «первичности», Франк, тем не менее, считает, что «мы» все же имеет некий онтологический перевес. «Сколь бы существенно ни было для этого бытия разделение на "я" и "ты" или на "я" и "они", – пишет он, – это разделение само возможно лишь на основе высшего, объемлющего его единства "мы"»²⁹.

В своем конкретном выражении «мы» есть *общество*, в котором Франк выделяет два слоя: внутренний и внешний. Внутренний его слой состоит в первичном единстве «мы», в связи каждого «я» с этим единством. Внешний же слой обусловлен тем, что это единство состоит из многих «я», отделенных друг от друга людей, преследующих собственные интересы, нередко конфликтующие с между собой. Эти слои социального бытия философ характеризует как «соборность» и «общественность». Внутреннее соборное всеединство, первичная гармония и согласованность человеческой жизни лежит в основе общественного бытия, однако они не находят адекватного выражения во внешней эмпирической действительности. В этом, считает Франк, заключается трагическое несоответствие между эмпирической реальностью человеческого существования и его онтологической сущностью.

Во внешней общественности для отдельного «я» все другие люди выступают уже не в качестве «ты» или «вы», а в качестве «они». В этой ситуации взаимодействие возможно в двух формах. Во-первых, люди могут приходиться к взаимному согласию в форме договора или свободного обмена действий, товаров и услуг. Или, во-вторых, оно может осуществляться в форме создания коллективного единства через внешнее подчинение единой направляющей воле. Эти отношения выражаются в явлениях власти и права, причем в их широком смысле, как они присутствуют не только в государстве, но во всяком союзе, даже в семье.

В целом в сочетании внутренней соборности и внешней общественности Франк находит сложную и противоречивую связь. С одной стороны, он требует строго отличать их друг от друга, подчеркивая, что они не только не совпадают между собой, но прямо противоположны друг другу. «Все органическое, живое, живущее внутренним единством и цельностью, не может быть организовано – как нельзя искусственно организовать, например, кровообращение и питание, нельзя вообще создать "гомункула" в реторте»³⁰,

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 51.

³⁰ Там же. С. 56.

– говорит философ. С другой стороны, внешний, механический слой общественной жизни невозможен иначе как только на основе внутреннего, органического единства общества, то есть, внешняя социальность возможна лишь на основе соборности. «Ведь отличие общественной "машины" от машины технической, построенной из стали и железа состоит в том, – поясняет Франк, – что в первой строитель и механик машины есть то самое существо, которое есть и "материал" машины – именно человек. В общественном механизме человек есть одновременно и организуемый материал, и организующая его воля»³¹. Поэтому общественность есть лишь внешнее выражение внутренней соборности, заключает философ.

Этому соотношению Франк придает существенное значение, имея в виду тот факт, что многие социально-философские теории рассматривают то, что у него обозначено словами «соборность» и «внешняя общественность», как два возможных типа общества. К примеру, распространено противопоставление капиталистического общества, как чисто «механического», патриархальным его формам, в основе которых усматривается органическое начало; по тому же принципу конституционное правление противопоставляется абсолютной монархии. Но соборность и общественность, подчеркивает Франк, не разные конкретные формы общества, а разные моменты общественного бытия, необходимо совместно присущие всякому обществу. «В крайнем случае можно различать конкретные формы общественной жизни по преобладанию в них того или другого из этих двух соотносительных моментов, но никак не по присутствию и отсутствию только одного из них»³².

Органическое, внутренне единство соборности конкретно проявляет себя в трех основных формах. Первой и основной из них Франк называет брачно-семейное единство, поскольку именно семья является основной ячейкой, из которой складывается общество и в которой сохраняется и передается из поколения в поколение духовно-культурное единство исторической жизни. Второй жизненной формой, в которой осуществляется соборное единство, является религиозная жизнь. Религиозность и соборность Франк даже отождествляет, характеризуя их как две стороны одного и того же всеопределяющего начала человеческой жизни. Ибо религиозный человек живет чувством сопринадлежности к тому абсолютному началу, которое лежит в основе вселенской соборности бытия. Наконец, третья форма внутреннего единства обнаруживает себя в сфере общности судьбы и жизни всякого объединенного множества людей. Уже в семье к единству происхождения и кровной связи присоединяются единство жизни, общность судьбы, радостей и лишений. В каждом общем деле его участники сплачиваются между собой чувством товарищества. Нации, государства образуют внутреннее единство общностью исторической судьбы, единством исторической памяти.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 57.

Соборное единство, подчеркивает Франк, нисколько не умаляет значения личности. Целое не только неразрывно объединяет части, но присутствует в каждой из своих частей, поэтому эти две инстанции не только не конкурируют между собой, а взаимодополняют с одна другую. Соборное единство образует жизненное содержание самой личности, но оно не есть для нее внешняя среда или объект утилитарно-практического отношения, а как бы духовное питание, ее богатство и собственное достояние. Сотрудничество же отдельных лиц в общем деле также зиждется в конечном счете не на утилитарной необходимости, а на нравственном сознании начала служения верховным принципам.

Существенной чертой соборности как внутреннего ядра общности Франк называет «сверхвременность», имея в виду то, что в социальном целом, так же как в памяти и жизни отдельного человека, прошлое не исчезает, а продолжается в настоящем, и эта непрерывность обеспечивает обществу устойчивость и жизненность. Этот традиционализм, подчеркивает философ, есть не слепое поклонение прошлым формам жизни, в которое он часто вырождается, а благоговение именно перед сверхвременным единством истории как богочеловеческого процесса, перед вечными началами, лежащими в основе общественной жизни. Одновременно в обществе действуют силы, направленные на изменение его наличного состояния, стремящиеся к созданию новых форм бытия, ориентирующиеся уже не на традицию, а на творчество, на начала не вечности, а времени. Носителем традиции, начала устойчивости и непрерывности общественного бытия является общество как целое, тогда как носителем временной изменчивости, творческой активности становится отдельная личность в лице ее индивидуальной свободы.

В глубинах духовной жизни общества эти два момента живут и действуют в гармоническом, нераздельном и неслиянном единстве. Но во внешнем, эмпирическом слое общности они выступают обособленно и часто вступают в противоборство между собой, претендуя на самодостаточность и господство. В политическом словаре эти тенденции получили названия «левого» и «правого». Первое означает политику бунтарского восстания, направленного на разрушение старого, на утверждение безудержного своеволия сил свободной инициативы. Второе характеризует политику насильственного, принудительного обуздания этой анархической стихии, охранения старых общественных форм, на стеснение своеволия личности и народа.

И то, и другое, считает Франк, есть выражение болезненного кризиса, расстройства органической целостности и жизненности общественного бытия, поскольку охранение традиций и свобода творческой инициативы есть не две разные политические задачи, а лишь две стороны одной целостной задачи. Охранение должно быть направлено не на старое, как таковое с его изжившими себя рудиментами, а на непрерывность и устойчивость самого творческого развития как условия его жизненной силы. В такой же степени новаторская, героическая активность личностей,

направленная на созидание нового, должна быть пропитана заботой о сохранении жизненности и прочности общественного бытия благодаря его развитию и совершенствованию. «Истинная, онтологически обоснованная политика по самому существу своему всегда есть политика духовно свободного, не скованного предубеждениями и омертвевшими привычками консерватизма или – что то же самое – политика новаторства, черпающего свои творческие силы из благоговейного уважения к живому содержанию прошлой, уже воплощенной духовной жизни»³³. Собственно, в таком органическом синтезе противоположных начал находит выражение важнейший принцип либерально-консервативных воззрений философа.

Еще одна антиномия, получившая у философа разрешение на основе синтеза, связана с взаимоотношением равенства и иерархизма в обществе. С одной стороны, каждое человеческое «я» обладает равной с другими себе подобными онтологической самоценностью, поэтому равенство есть необходимое, обоснованное и нормативное начало общественной жизни. С другой стороны, эмпирически совершенно очевидно, что абсолютное равенство в общественной жизни неосуществимо. Как люди всегда не равны по своим физическим и душевным свойствам, так они не равны по своему социальному положению, по своим правам и обязанностям, по своему месту на ступенях общественной лестницы.

Это неизбежное и повсеместно распространенное в обществе неравенство, считает Франк, вытекает из начала иерархии, которое так же онтологически присуще обществу, как и начало равенства. Иерархизм есть природное, естественное свойство общества, в котором оно сходно со всяким живым организмом. Как и все живое, оно есть сложное целое, части или органы которого исполняют определенную функцию в целостной системе и не может существовать и действовать иначе, как через посредство иерархического начала властвования и подчинения. Упрощение этой иерархии равносильно упадку общества, а ее уничтожение равносильно его разложению. Но это и практически неосуществимо, и всякая революция в своем стремлении установить равенство обычно только меняет состав лиц, стоящих вверху и внизу общественной лестницы, или заменяет неравенство одного порядка неравенством другого порядка.

В социальной иерархии Франк особое место отводит авторитету, харизматической личности, предназначенной для общественного водительства не произвольно-человеческой, а, в сущности, объективно-божественной ее избранностью. Авторитет не тождествен с властью, так как в нем нет ничего принудительного, а есть лишь свободное признание в нем духовной значительности и способности быть руководителем. «Не потому власть авторитетна, что она есть власть, а, напротив, потому она есть власть, что она авторитетна, – говорит Франк. – Конечно, власть основана также на авторитетности порядка, ее определяющего и поставляющего, и с государственно-правовой точки зрения подданный не может ставить

³³ Там же. С. 127–128.

повиновение в зависимость от своего личного мнения о личной авторитетности для него данного носителя власти; но авторитетность самого порядка, правовой основы власти, определяется тем, что, по убеждению его участников, он дает максимальное вероятие, что власть будет принадлежать подлинно авторитетным лицам»³⁴.

Проблему иерархизма и равенства Франк рассматривает с точки зрения внешней общественности и внутренней соборности. С внешней стороны эти начала выступают как принципы, всецело относящиеся к механической стороне общественности, как чисто служебные средства, имеющие лишь утилитарное значение. В политической сфере этот вопрос проявляет себя в своей крайней форму в виде деспотизма и анархии, во все тех же столкновениях между левыми и правыми. В действительности же, считает философ, эти два начала имеет свою глубинную основу в принципе служения – верховном определяющем начале духовной жизни. Так как общественная жизнь есть по самому своему существу не простое удовлетворение субъективных нужд людей, а строительство и воплощение абсолютной, божественной правды, истинно-должного в человеческой жизни, то отношения между его участниками определены иерархически, началом авторитета, поэтому общественное устройство должно отражать различие в авторитетности, качественной пригодности, онтологической значительности отдельных его членов. Так же и равенство в подлинном своем смысле, считает Франк, есть не что иное, как всеобщность служения. В истинной, онтологически адекватной общественной жизни все люди одинаково, каждый на своем месте, призваны к свободному служению. «При таком служении равенство не противоречит неравенству, а, напротив, с ним согласуется и его пронизывает – так же, как равенство офицерского звания не противоречит иерархическому строению командного состава. Каждый человек имеет равное достоинство – именно тогда, как он стоит на надлежащем ему месте иерархической лестницы и потому выполняет единственное основание равенства – определенное ему служение»³⁵.

Лучшим выражением иерархического начала в обществе Франк, как и его философский учитель Платон, признавал принцип аристократизма как принцип господства во всех областях общественной жизни подлинно лучших, достойнейших. Но принцип аристократизма как господство меньшинства может приобретать форму олигархии, или, как предпочитает обозначать ее Франк, «олигократии». Это может быть власть или богатых, или дворянства, или бюрократии, или номенклатуры как в советской России. Как показывает исторический опыт, меньшинство призывается к власти не только потому, что оно всегда толковее, разумнее большинства, а прежде всего потому, что механизм призвания этого меньшинства к власти несовершенен, несправедлив или же бесконтрольно находится в руках уже властвующего меньшинства. Начало авторитета, как и начало солидарности,

³⁴ Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь (Париж), 1925. № 1. С. 17.

³⁵ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 124.

в таких условиях искажается, что приводит к господству отнюдь не лучшего меньшинства. «При демократических и демагогических общественных порядках... есть больше всего шансов, что это начало выродится в олигархию в дурном смысле, что законное, основанное на внутренней авторитетности, господство меньшинства, заменится незаконным властвованием случайного меньшинства, если не просто насильников и шарлатанов, то самых ловких и беззастенчивых; и это, как известно, есть общее правило и для всех демократий, и для всех демагогических деспотий» РОО. Такую оценку демократии давал Франк в 1925 году. Однако надо заметить, что отношение к этой форме осуществления власти у него было переменчивым, а в самой демократии он различал различные ее типы, получавшие у него разную нравственную оценку. Но этот вопрос имеет смысл рассмотреть в контексте общих воззрений философа на проблему власти.

* * *

Проблеме *власти*, ее природы, типов и форм проявления С. Франк посвятил немало страниц своих сочинений. Первые подходы к ее осмыслению он предпринимает, в частности, в таких работах, как «Государство и личность» (1904), «Проблема власти» (1905), «Философские предпосылки деспотизма» (1907), где стремится найти и теоретически обосновать такие формы отношений власти и общества, власти и личности, которые бы в наибольшей мере соответствовали принципу равновесия, разумного сочетания необходимости социальной организации и свободы человеческой личности.

Решение этих вопросов Франк считал традиционным затруднением человеческой мысли. Да, свобода всегда была привлекательным лозунгом, но так же очевидным является то, что полная анархия совершенно неприемлема для нормальной жизнедеятельности социума. Поэтому во все времена в той или иной форме обосновывалась идея организации и власти. Даже христианство, выдвинув моральное требование всеобщего братства, содержит в своем учении религиозное оправдание господства. В том смысле, что Бог есть высший и неограниченный господин, а всякая другая власть является частичным отражением и продолжением власти господней. Тем самым общая христианская идея равенства не мешает установлению на базе религиозной идеи сложной иерархии господства и подчинения.

Идею разумной организации человеческого общежития взамен хаотической анархии Франк считал не только правомерной, но и «одним из непреходящих философско-политических идеалов». В более поздних своих работах он подробно излагает собственное видение и дает теоретическое обоснование той модели власти, которая, на его взгляд, в наибольшей мере соответствует принципу справедливости и разумной организации. В период же революционных брожений, когда политические партии выдвигали свои программы политического устройства, его волновал вопрос, не приведет ли возможная реализация этих проектов к плачевным результатам.

В работе «Проблема власти» мыслитель исследует эту тему с точки зрения социальной психологии. Обращаясь к литературным произведениям классиков, в частности, Л.Толстого и Т.Карлейля, Франк обращает внимание на иррациональный характер властных отношений, которые в определенных условиях приобретают силу объективной реальности, подчиняющей себе не только подвластных, но и самих носителей власти. Отношения власти нередко функционируют на уровне инстинкта, лежащего за пределами разумного, приобретают силу гипноза. В массовом, социальном общении власть отдельного лица приобретает особую психическую силу, получает значение сверхчеловеческой, даже обожествляемой сущности, заставляющей миллионы людей беспрекословно повиноваться этому иррационально объективированному воздействию.

Однако характер власти, по мнению Франка, определяется вовсе не теми лицами, которые ее реально осуществляют. «Единственным и последним» источником всего совершающегося в обществе он называет общественное мнение, включающее в себя не только сознательные мысли и настроения, но и бессознательные, инстинктивные переживания и чувства. Общественное мнение в этом смысле выступает как могущественная сила, определяющая ход истории, как «подчиняющаяся себе власть», «то химическое соединение психических элементов, к которому без остатка сводится *все* содержание общественной жизни и которое выделяет, как свой осадок, особые образования, называемые "властью" и "строем", так что всякая так называемая "реальная", или господствующая сила в обществе – будь то верховная власть, или войско, или полиция – есть не что иное, как выкристаллизовавшееся, отложившееся в прочные, длительные формы общественное мнение»³⁶. Отсюда следует, что всякая власть в конечном счете принадлежит самому обществу, и Франк согласен с мыслью, высказанной в «ходячем афоризме», согласно которому «каждый народ имеет то правительство, какое он заслуживает». Возникающая на таких началах власть зачастую утверждается на самообмане, ее сила и авторитетность основывается на затемнении в личном сознании ее истинных мотивов и целей.

Именно такая психическая атмосфера является питательной почвой *деспотизма* власти. Этот феномен на протяжении многих веков считался нормальным и естественным типом отношений между людьми, достаточно вспомнить эпохи рабства или крепостничества. Философское обоснование ему Франк находит у Аристотеля, для которого право господства определялось естественным, прирожденным неравенством между взрослым и ребенком, мужчиной и женщиной, свободным и рабом, эллином и варваром. Даже христианская идея братства и равенства не помешала установлению жесткой иерархии господства и подчинения на земле, поскольку всякая власть здесь рассматривается как частичное отражение бесконечной власти

³⁶ Франк С.Л. Проблема власти (Социально-психологический этюд) // Франк С.Л. Непрочитанное... М., 2001. С. 102–103.

Бога. Средневековый деспотизм как раз и опирался на высший, сверхчеловеческий авторитет церкви и божественной власти. «Но с тех пор, – пишет Франк, – как Руссо восстал против этого обоснования власти, произнес дерзкие слова: "Всякая власть от Бога; но от него и всякая болезнь; значит ли это, что запрещено приглашать врача?" – с тех пор, как в общественном сознании была утверждена истина, что "ни один человек не имеет естественной власти над себе подобным", – обоснование деспотического господства стало трудной и сложной проблемой»³⁷.

Социально-психические предпосылки деспотизма Франк усматривал прежде всего в той атмосфере иррациональной стихийности, которая господствует в «бессознательном общественном мнении». Такая психическая атмосфера способствует тому, что все императивы господства воспринимаются на веру, фанатически, и не нуждаются в рациональной аргументации. И даже если фанатик использует рациональные аргументы, то они играют несущественную роль, поскольку психологически его убеждения стоят выше этих аргументов. Трудность обнаружении опасности деспотизма Франк видел в том, что всякое политическое учение главным аргументом выдвигает лозунг всеобщего благоденствия и счастья, уверяя общество, что этого можно достичь лишь путем рациональной организации общества посредством власти. Поэтому деспотизм всегда выступает под благовидной личиной в своей претензии на то, что он есть система осуществления абсолютной правды и высшей справедливости. Такие декларации не нуждаются в доказательствах, а выступают как предмет веры. «Ибо всякие аргументы, как бы сильны и убедительны они ни были, не дают человеку сознания непогрешимости, непоколебимой уверенности в обладании абсолютной и универсальной истиной. Это сознание может быть только верой, неразложимым на рациональные мотивы первичным мистическим чувством *откровения и прозрения*»³⁸.

Главнейшей предпосылкой деспотизма Франк считал идею *непогрешимости*, заключающуюся в непреклонном, по существу мистическом сознании обладания абсолютной истиной. «Всякий деспотизм, – писал философ, – если он вообще ищет идейного оправдания, опирается в конечном счете на идею непогрешимости; всякая непогрешимость, с другой стороны, с логической неизбежностью приводит к деспотизму, к нравственному оправданию принудительной опеки мудрых над безумными, зрячих над слепыми»³⁹. Непогрешимость деспотической власти подводит к деспотизму с двух сторон. С одной стороны, тот, кто сознает себя непогрешимым, считает себя призванным насильственно руководить людьми, а с другой – люди, признающие эту его непогрешимость, считают себя обязанными слепо ему повиноваться. «Слепая вера и слепое повиновение суть только различные стороны, различные проявления одного

³⁷ Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма // Вопросы философии, 1992. № 3. С. 115.

³⁸ Там же. С. 120.

³⁹ Там же.

общего начала – чувства *авторитета*, возведения какого-либо человека, человеческого дела, учения, партии, религии на абсолютную и сверхчеловеческую высоту»⁴⁰. Тем самым человеческое смешивается с божественным, Бог низводится на землю, отношения безусловного подчинения Богу превращаются в отношения слепого повиновения человека человеку.

Своеобразный «комплекс непогрешимости» Франк находит даже в идее народовластия Руссо, которая открыто опирается на утверждение, что «общая воля», воля большинства всегда непогрешима. Такую позицию Франк называет «демократическим деспотизмом». Тем не менее, он считает, что рационалистическая и индивидуалистическая философия XVIII века, при всей ее схематичности и «незрелой наивности», содержит уяснение вечного, непреходящего морального и культурного идеала. Его суть сводится к признанию того, что «общество должно быть организовано так, чтобы эта иррациональность в возможно большей мере уравнивалась и обезвреживалась началом разумного, добровольного соглашения и свободного, планомерного сотрудничества личностей. Бессознательное участие всех и каждого в бытии общественного тела, инстинктивная поддержка существующего социального строения и столь же инстинктивное, муравьиное творчество нового – данные, к которым, как мы видели, логически сводится *всякая* общественная организация – должны быть все более заменяемы сознательным участием каждой личности в государственной жизни, *разумным* укреплением определенного порядка, соответствующего интересам личности, и *планомерным* его развитием и совершенствованием»⁴¹.

Власть, уверен С. Франк, психически всегда опирается на инстинкты, чувства и настроения масс, но она должна быть поставлена в прямую, сознательную зависимость от общественного мнения и общественной воли. Объективная сила, выражающаяся в безличных велениях власти, должна находиться под постоянным контролем разумных личностей и их осознанных коллективных решений. В конечном счете Франк в своем политическом выводе исходит из приоритете личности. Свой социально-психологический этюд «Проблема власти» он завершает такими словами: «Будем ли мы верить лишь в *логический разум* личности или признаем правомерность *всей целостной духовной ее жизни* – во всяком случае как в личной, так и в общественной жизни высшей инстанцией должно служить *свободное индивидуальное сознание людей*. *Автономия личности* – вот лозунг, который объединяет всех людей, уважающих разум и дух, и во имя которого надлежит требовать, чтобы власть над общественной жизнью принадлежала не стихийно сложившимся и не имеющим разумного оправдания историческим силам, а свободно выраженному разуму и воле всех членов общества»⁴². Соответственно, свое политическое кредо, которое Франк

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Франк С.Л. Проблема власти. С. 107.

⁴² Там же. С. 109.

определяет как «требование либерально-демократической политической философии», он формулирует следующим образом: «свобода для всех форм проявлений индивидуального и общественного мнения и зависимость власти от непосредственно изъявляемой воли всех членов общества»⁴³.

В работах «Философские предпосылки деспотизма», «Демократия на распутье», написанной в 1917 г., а также в ряде других своих сочинений мыслитель обстоятельно анализирует проблему *демократии*. Он согласен с возражениями против данного типа правления, берущие начало от Платона, которое указывают на то, что демократия есть власть неразумной и одержимой страстями толпы. Однако выдвигаемое взамен предложение передать руководство народом лучшим и мудрейшим он также считает несостоятельным. По той причине, что «вне самих людей и их коллективного самоопределения нет никакой иной, высшей или лучшей инстанции, могущей с непогрешимой достоверностью указывать тех избранных, которым надлежит отдать власть над людьми и руководство ими. Если бы лучшие и мудрейшие носили на своем челе явную и для всех бесспорную печать избравшей их высшей силы, если бы не было сомнения, что они и они одни суть носители разума и правды, то было бы естественно и просто предпочесть их неразумной толпе»⁴⁴. Но поскольку нет точных критериев абсолютного добра и абсолютной истины, то единственный исход – предоставить коллективной мысли народа право выбора как истинного пути, так и лучших умов для его отыскания, а также дать возможность ей оказывать влияние на избранных. Поэтому, считает Франк, несовершенство человеческой природы есть аргумент не против демократии, а в ее пользу, поскольку ценность демократии не в том, что она есть власть всех, а в том, что она есть свобода всех. Смысл ее – не в передаче власти в руки всех или большинства, а в ограничении каждой индивидуальной воли волей всех остальных членов общества.

Переход от деспотии к демократии, подчеркивал Франк, есть не просто внешнее событие политической истории, а результат внутренней, духовной эволюции, на почве развития нравственно-философского мирозерцания и умонастроения. «Только общество, – писал философ, как бы заглядывая в будущее, – которое не поклоняется более никаким идолам, которому чужда фанатическая вера, приводящая к обожествлению одних человеческих дел и стремлений и к деспотическому подавлению и истреблению противоположных, – только такое общество навсегда освободилось от деспотизма, и только строй жизни, основанный на внутреннем моральном уважении ко всем мнениям и верам, на терпимости, истекающей из независимого критического мышления, образует прочную твердыню свободного демократического устройства»⁴⁵.

Таким образом, демократия представлялась Франку не как определенный тип власти, характеризующийся универсальными чертами, а в

⁴³ Там же. С. 107–108.

⁴⁴ Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма. С. 126.

⁴⁵ Там же. С. 127.

своих разновидностях, различающихся не только оттенками, но и такими признаками, которые ставили различные ее формы в противоположность одна к другой.

Во-первых, демократия, выступавшая объектом платоновской критики, как «власть толпы». Нечто подобное он увидел позже в революционной России, в стихийном движении восставших масс, разгуле народного движения. «Под "демократией" в этой связи, – писал он, – *нельзя* разуместь какой-либо *формы правления* или *государственного устройства*... Русская революция есть демократическое движение в совершенно ином смысле: это есть движение народных масс, руководимое смутным, политически не оформленным, по существу скорее психологически-бытовым идеалом самочинности и самостоятельности»⁴⁶, – писал Франк в 1917 году в статье «Из размышлений о русской революции».

Во-вторых, «деспотическая демократия» якобинского толка, которая, по мнению Франка, есть не что иное, как деспотизм большинства, являющийся переходной ступенью к деспотизму немногих или одного. На ее типологическое повторение в советской России Франк не раз указывал в своих работах эмигрантского периода. В частности, в «Духовных основах общества» (1930) он отмечал, что «демократическая» власть одной партии «(как в советской России "политбюро" коммунистической партии) суть такая же олигархия, как власть высшей аристократии в сословном государстве»⁴⁷.

Третий вид – либеральная демократия, которую Франк соотносил с западным либерализмом и признавал наиболее совершенной формой. Правда, в годы эмиграции, поближе познакомившись с функционированием демократических институтов на Западе, Франк был весьма разочарован непоследовательностью проведения там в жизнь истинных либерально-демократических принципов. Он считал, что демократия и там подвержена партийным искажениям, что в тамошней парламентарной демократии народом правит парламент, парламентом – господствующие в нем партии, а партиями – партийная верхушка, политические вожди. Да и при выборе самих вождей избиратель должен ограничиться выбором между немногими кандидатами, которые фактически выбираются правлением партий.

Наконец, четвертый образ демократии, который стал вырисовываться у Франка под впечатлением революционных событий 1917 года, – христианская, или духовная, демократия. В ее основе лежит все тот же формальный принцип либеральной демократии, содержательно же она наполнена высшими нравственными идеями христианского гуманизма. В статье «Демократия на распутье» данный тип демократии противопоставляется «материалистическому» ее типу, ведущему к «разнузданию эгоистических страстей». Говоря о возможных вариантах трансформации власти в России, Франк, конечно, лелеял надежду на реализацию идей и принципов духовной демократии: «Демократия может

⁴⁶ Франк С.Л. Из размышлений о русской революции // Новый мир, 1990. № 4. С. 215.

⁴⁷ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 119.

осуществлять религиозный идеал народовластия как всенародного свободного строительства высшей правды на земле. Для этого идеала власть народа есть не самоуправство, не самодовлеющее хозяйничанье народа, не ведающего узды для своих вожделений, а такое же бескорыстное, самоотверженное, ответственное *служение* высшей правде, каким должна быть всякая власть. Лишь на этом пути возможно то гармоническое сочетание личной свободы с подчинением власти, вне которого неосуществим правовой порядок жизни»⁴⁸. В статье «De profundis» («Из глубины»), написанной уже после Октябрьской революции, Франк связывал такую демократическую культуру с мечтой славянофилов об органическом развитии культуры на основе национальных традиций.

Если в ранних сочинениях главным достоинством демократии Франк считал свободу, то, с осмыслением революционных событий 1917 года, он основным ее признаком стал называть «служение». «Демократия есть не власть всех, а служение всех, – писал философ в 1930 году. – Не хищническое, корыстное или властолюбивое желание всех людей или «народа» быть хозяином и распорядителем своей судьбы, державным властителем жизни есть ее основание, а чувство обязанности активного соучастия всех в общем служении правде. ...Единственное первичное право каждого человека есть его право на соучастие в общем служении»⁴⁹.

Истинная демократия в конечном счете опирается на сверхиндивидуальное и соборное в своих истоках единство, в котором органически слиты начала планомерности и спонтанности, государства и гражданского общества. Независимость членов гражданского общества, является условием их общественного союза, жизнедеятельность и прочность которого обеспечивается правом. Гражданское право выступает связующим звеном между гражданским обществом и государством, а субъективные права личности открывают возможность членам гражданского общества на их соучастие в государственной жизни и в планомерном строительстве общества. Право, таким образом, говорит Франк, есть по своему существу «государственно-гражданское» единство, «осуществление должного, абсолютной правды в эмпирии общественной жизни. В нем обнаруживается, что общественная жизнь имеет свою основу в духовной жизни, в богочеловеческой природе общества»⁵⁰. В силу этого именно в праве философ видел примирение, внутреннее согласование между «я» и «мы», индивидуальным и общественным началами, осуществление их актуального единства.

* * *

В своих социально-политических воззрениях С.Л. Франк исходил из признания того, что путь человеческой истории определяется двумя началами – высшей божественной премудростью как вечным законом и

⁴⁸ Франк С.Л. Демократия на распутье // Франк С. Непрочитанное... С. 203.

⁴⁹ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 124.

⁵⁰ Там же. С. 146.

сознательным участием личностей, так или иначе осознающих свое предназначение к историческому творчеству. Величайшую драму, а зачастую трагедию общественного бытия он видел в несовпадении этих начал, в несоответствии субъективного своеволия объективному вектору развития. Отойдя от первоначального «революционаризма», философ при осмыслении событий в революционной России в неоднократно выражал свое резко отрицательное отношение к радикализму большевиков и эсеров за их стремление осуществить внешнее насилие над внутренним ходом истории.

Однако философ вовсе не считал, что самому ему ведомы «пути Господни». Уже в эмиграции, не переставая относиться отрицательно к тому, что произошло у него на родине, он усматривал в развитии этих событий не только субъективную причину, но и некие скрытые смыслы. Да, безусловно, революция есть смута, она всегда есть чистое разрушение, а не творчество. Но, с другой стороны, говорит философ, *«всякая смута есть революция. Это значит: безумие саморазрушения имеет всегда свою органическую, внутреннюю причину, обусловлено всегда перенапряжением и болезненным раздражением подземных творческих сил, не находящих себе выхода в нормальном, здоровом развитии... Смута есть бесспорно болезнь, явление патологическое. Но в жизни народов не бывает чисто заразных, наносных болезней; всякая историческая болезнь идет изнутри, определена органическими процессами и силами. А так как все органические силы имеют телеологический характер, то и болезнь исторического организма имеет скрытый телеологический смысл, и все ее разрушительные процессы суть действия ложно направленных, извратившихся сил самосохранения и саморазвития»*⁵¹.

Вопрос об отношении к революции стал причиной спора между С.Франком и П.Струве. Он заключалась в признании или непризнании целесообразности свержения большевистского режима. Расценивая революцию как следствие внутренней болезни русской народной души. Франк считал, что попытки свергнуть коммунистический режим приведут лишь к новым кровопролитиям и никакого положительного результата не принесут. В позиции идеологов белого движения, к которому относился и Струве, Франк видел тот же подход, которой исповедовали сами большевики – признание главенства политики над духовной жизнью, внешнего – над внутренним. Он считал, что большевизм, как всякая болезнь, подлежит излечению, пройдет время, и он будет вытеснен внутренними силами духовно окрепшего российского общества. Поэтому единственно правильным решением в данной ситуации может быть длительная работа, направленная на внутреннее духовно-нравственное совершенствование общества, что в конечном счете окажет влияние на изменение политической действительности.

Разумеется, Франк не был чистым фаталистом, и проблема субъективного начала в социальной жизни представлялась для него не менее

⁵¹ Франк С.Л. Из размышлений о русской революции. С. 208–209.

важной, нежели усмотрение ее объективной основы. Неслучайно шестая глава его книги «Свет во тьме» (1949) озаглавлена «Нравственная активность в мире и задача совершенствования мира». С первых же ее строк он заявляет: «Задача совершенствования есть в известном смысле основная задача и, можно сказать, само существо христианской жизни; ибо сказано: "Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный", и в этом завете суммированы все заповеди Христова откровения. Стремление к совершенствованию, неустанная внутренняя работа совершенствования есть необходимый определяющий признак духовной жизни как таковой»⁵². Главную нравственную задачу человеческой активности, направленной на совершенствование мира, философ видит в том, чтобы, с одной стороны, неустанно творить добро, стремиться к увеличению *«абсолютного количества добра»* в мире и, с другой, столь же неустанно бороться со злом, с грехом, с неустройством мира, с действующими в нем силами разрушения.

Вместе с тем, философ не считал, что задача совершенствования мира по плечу всякому смертному. «Совершенствование общего состояния мира – в чем бы ни заключались его нравственная оправданность и необходимость – никак не может быть задачей *каждой* христианской души..., – говорит он. – Задача совершенствования общего состояния мира требует для своего осуществления не одной только доброй воли, а неких особых знаний и умений, особого призвания и дара Божия, которые даны далеко не всем»⁵³. Даже христианская церковь может в известные эпохи оставлять задачу общего совершенствования мира за пределами горизонта своего нравственного влияния. Так, первохристианская церковь, которую принято считать образцом полноты христианской правды, не ставила задачи совершенствования мира в целом, а направляла людей прежде всего на действенную любовь к ближнему, удовлетворение нужды, нравственное исцеление конкретного человека в его конкретном состоянии.

Об этом же Франк еще раньше говорил в работе «Смысл жизни» (1926): «Есть один довольно простой критерий, по которому можно распознать, установил ли человек правильное, внутренне обоснованное отношение к своей внешней, мирской деятельности... Это есть степень, в какой эта внешняя деятельность направлена на ближайшие, неотложные нужды сегодняшнего дня, на живые конкретные потребности окружающих людей»⁵⁴. Кто весь целиком ушел в работу для отдаленного будущего, во имя человечества, грядущего поколения, и остается равнодушен, невнимателен и небрежен в отношении окружающих, кто считает нужду сегодняшнего дня чем-то несущественным и незначительным, тот, по мнению философа, идолопоклонствует. И наоборот, чем больше конкретная деятельность человека считается с конкретными нуждами живых людей и сосредоточена ни сегодняшнем дне, тем больше она имеет значения для совершенствования

⁵² Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 435.

⁵³ Там же. С. 437.

⁵⁴ Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 214.

бытия в целом. «Завтра, – говорит Франк, – легко совершить величайшие подвиги, облагодетельствовать весь мир. *Сегодня, сейчас* трудно побороть и уничтожить свою слабость, трудно уделить нищему и больному минуту внимания, помочь ему и немногим... Но именно это небольшое дело, это преодоление себя, хотя и в мелочи, это хотя бы ничтожное проявление действенной любви к людям есть моя обязанность, есть непосредственное выражение и ближайшая проверка степени подлинной осмысленности моей жизни... Кто живет в сегодняшнем дне – не отдаваясь ему, а подчиняя его себе, – тот живет в вечности»⁵⁵, – заключает Франк.

* * *

За философией С.Л. Франка устойчиво закрепилось прилагательное «религиозная». Однако такое определение довольно условно и отражает лишь одну сторону его наследия. Если же смотреть на творчество философа более масштабно, то можно предположить, что такая приставка тут вовсе необязательна. В христианском вероучении мыслитель старался найти онтологическую опору для философского решения тех проблем, которые ставились самой действительностью. Уместно вспомнить, о чем и ради чего писались статьи для знаменитого сборника «Вехи», выпуск которого был своего рода кульминационным моментом философского ренессанса в России. «Хотя этот сборник был религиозно-философским по основному замыслу, своеобразной чертой, обеспечившей ему успех, явилось наличие заостренного социально-политического аспекта»⁵⁶, – отмечал историк отечественной мысли С.А.Левицкий. Свои статьи для сборника о русской интеллигенции авторы писали, как отмечалось в предисловии, «в жгучей тревоге за будущее родной страны»⁵⁷, во имя избежания новых социальных потрясений. В этой связи привычное определение «религиозный философ», которого в литературном обиходе удостоились С.Франк и многие его современники и предшественники, все же суживает их значение как собственно философов, коими они были прежде всего. Да и сам Франк подчеркивал, что он не богослов, а свободный философ⁵⁸. К тому же подобная приверженность религиозным основам свойственна не только русским философам-идеалистам. На таких основах строили свои философские системы многие западные мыслители, достаточно назвать Гегеля, что не мешало им войти в историю как просто философам без всяческой приставки.

С другой стороны, не считаться с тем значением, которое имело христианское вероучение в творчестве Франка, было бы крайне несправедливо. Но это несколько не умаляет значения и не обедняет его философского содержания. Ибо философия и религия, по мнению Франка, по своей сущности не являются чуждыми и разнородными, какими их мнит

⁵⁵ Там же. С. 215.

⁵⁶ *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М., 1996. С.260.

⁵⁷ Вехи. Из глубины. М., 1991. С.9.

⁵⁸ См.: *Франк С.Л.* Духовные основы общества. С. 12.

«поверхностный дилетантизм» просветительства. Наоборот, они внутренне столь родственны друг другу, что легко может возникнуть опасность их смешения. Вместе с тем, подчеркивал философ, это различные формы духовной деятельности, имеющие совершенно различные задачи. «Религия есть жизнь в общении с Богом, имеющая целью удовлетворение личной потребности человеческой души в спасении... Философия есть, по существу, совершенно не зависимое от каких-либо личных интересов *высшее, завершающее постижение бытия и жизни*»⁵⁹. Если религия предполагает момент тайны, непостижимости, то задача философии состоит в том, чтобы до конца понять и объяснить первооснову бытия. В то же время «обе они осуществимы лишь через направленность сознания на один и тот же объект – на Бога»⁶⁰. Однако это не означает, что философское богопознание приковано к тому же понятию Бога, каким его мыслит обыденное религиозное сознание. Философия в Боге ищет Абсолюта, целостного всеединства, не просто упорядочивающего картину мира, но и включающего в себя субъекта знания – человеческую личность, ее живой духовный опыт. В целом же религиозный и философский подходы к постижению Бога и мира, считал Франк, не ограничивают, а наоборот, питают и укрепляют одна другую.

В учении христианства Франк нашел прочную опору для своих собственных интуиций, ориентирующихся на высшие общечеловеческие духовно-нравственные ценности и подлинное существо человеческого всеединства. Он называл свою концепцию идеал-реализмом, и это название вмещает в себя отражение как земной, так и высшей реальности. Связующим звеном между ними выступает человек: «человек между Богом и миром» – так сформулировал эту связь философ. Человеческое самобытное «я» с иррациональной непостижимостью соединяет в себе эти противоположные начала и, по мере сил, способностей и высшего призвания стремится в согласии с божественным логосом преобразовывать, упорядочивать тот хаос, которым наполнен наш мир, в том числе наше социальное бытие.

Философ был убежден, что в основе общественного устройства, такого, идея которого не существует в наличии и еще не была реализована в истории, а каким оно призвано быть по высшему божественному замыслу, должны лежать не временные, относительные начала, а начала вечные и абсолютные, и дело за тем, чтобы «с одной стороны пробудить в современном сознании забытую мысль о самом *наличии* таких вечных начал, и с другой – содействовать усвоению их содержания, хотя бы лишь в самых общих очертаниях...»⁶¹. И задача человека, высший смысл его жизни – усваивать это содержание, чтобы решением ближайших, временных задач, через индивидуальное самосовершенствование, «духовное делание» и

⁵⁹ Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990. С. 324.

⁶⁰ Там же. С. 325.

⁶¹ Франк С.Л. Религиозные основы общественности. С. 10.

служение способствовать осуществлению вечных начал в жизни своего общества, а тем самым – и всего человечества.