

# ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ У РАННЕГО С.Л. ФРАНКА

*Петер Элен*

Семён Франк наряду с Владимиром Соловьевым является одним из наиболее значимых представителей философии *всеединства*. В статье будет поставлен вопрос о тех импульсах, которые оказали влияние на первоначальные формы этого мышления у Франка. При этом необходимо затронуть проблематику пантеизма. Источниками информации послужат статьи Франка, написанные им с 1904 до 1912 г., а кроме того, некоторые воспоминания об этих годах, которые он написал позже.

Уже в ранних статьях Франка узнаваема та интенция, которая нашла свое продолжение во всем его последующем творчестве. Она оформилась после того, как ему стала очевидна ошибочность марксистского взгляда на историю: претензии, дать “научное” объяснение общественной жизни. Во время учебы у Г. Зиммеля в Берлине и последовавшего за этим чтения Ницше 23-летнему человеку открылся *совершенно иной подход к действительности, чем тот, который был принят в студенческих кружках*. В результате он пришел к выводу, что в мышлении недопустимо подчинение какому-либо авторитету, а что еще важнее – необходимо всерьез воспринимать аргументы противоположной стороны и избегать односторонности мышления. В своих ранних текстах Франк предпринимает попытки понять действительность как *целое*.

Понятие “культура” обозначает важный этап на этом пути. В 1905 г. Франк вместе с П.В. Струве опубликовал в журнале “Полярная звезда” статью “Очерки философии культуры”, с подзаголовками “Что такое культура?” и “Культура и личность”. Затем последовали: “Религия и культура” в “Полярной звезде” (1906); “Культура и религия” в “Русской мысли” (1909); “Природа и культура” в “Логосе” (1910) и, наконец, сборник статей “Философия и жизнь” (1910) с пояснительным подзаголовком “Этюды и наброски по философии культуры”. “Культура” – это единство многого. Поддается ли она определению? Дать определение культуре, отвечает Франк, так же невозможно, как и дать определение “жизни”. Должно быть достаточно неопределенного описания: “Культура есть совокупность абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его ду-

ховно-общественное бытие”\*. Она представляет собой “истинное сошествие на землю Духа Святого в трудах и завоеваниях всего человечества”, – пишет Франк в статье 1905 г. (с. 43). Это идеалы истины, добра, красоты, святости, которые побуждают человека к культурному творчеству. Так, с помощью человека “шаг за шагом” воплощается в культуре абсолютный идеал. Человек является как творцом, так и посредником этого идеала. Уже здесь Франк обозначает эту роль человека с помощью понятия “бого-человечество”. Человек является “богочеловеком”, поскольку в его сознании “мир идеала” пересекается с “миром действительности”. Он является творцом *всех* культурных явлений, включая и религию. В основе философского понятия культуры лежит понятие *богочеловечества* (с. 46). Если бы человек забыл, что он сам является творцом “высшего принципа”, и если бы он стал поклоняться этому “принципу” как объективно данному, как это “зачастую” происходит в религиозной жизни, то он “отрицал бы сам себя” (с. 50)<sup>1</sup>. “Культура” осознается Франком как *целое*, из которого человек своими усилиями ничего устранить не может. Даже тот, кто ведет борьбу с отдельными явлениями культуры, пребывает внутри культурных взаимосвязей; даже он будет “верить в культуру и трудиться для нее” (с. 44).

“Высшее единство трансцендентного с эмпирическим”, которое воплощается в культуре в силу богочеловечности человека, находит своих злейших врагов в утилитаризме и аскетизме. Потребительскому мышлению чужды абсолютные ценности; ради стремления к земным ценностям оно уничтожает “божественный дух в человеке”. Аскетизму знакома лишь *одна* абсолютная ценность – моральная, он отрицает земные ценности человека в пользу его “божественной сущности” (с. 46). Однако культуре, настаивает Франк, не требуется оправдания; в качестве духовного творчества она обладает ценностью, вне зависимости от какой-либо пользы (с. 45). Поэтому она строго отличима от достижений материальной цивилизации, хотя она и не отделима от них.

При помощи понятий “культура” и “богочеловечество” получает свое определение и франковское понятие “гуманизм”. Оно означает “веру в абсолютные ценности, соединенную с верой в

\* Статья Франка “Очерки философии культуры” цит. в тексте по: Франк С.Л. Непрочитанное... М., 2001. С. 37–62. – *Прим. пер.*

<sup>1</sup> На первый взгляд кажется, что это высказывание Франка противоречит христианскому вероучению. Но и в Св. Писании говорится, что Бог сам действует в человеке (через молитву). И, таким образом, человек как богочеловек “создает” “высший принцип”. Если бы человек не осознавал присутствия Бога в себе самом, то он действительно “изменил” бы самому себе.

человечество и его творческие задачи на земле” (с. 47). Для исполнения задачи обязательным условием является свобода (с. 50).

Такое понимание гуманизма имеет далеко идущие последствия для общественной жизни. Поскольку каждый человек является “физико-психическим проявлением высшего трансцендентного начала – того духа, который для нас есть святыня” (с. 52), т.е. богочеловеком, каждый обладает бесконечной и потому равной ценностью и правом на обязательное признание. Поэтому “он не должен быть средством ни для других людей, ни для каких-либо объективных, вне его лежащих целей” (с. 53). И хотя иногда применение к человеку силы становится нравственной обязанностью, к примеру, в том случае, когда она оказывается последним средством самообороны, применение силы всё равно остается грехом (с. 61). Человек, столкнувшись с этой “вечной трагедией”, может лишь попытаться найти “этически правомерный компромисс между двумя противоречащими обязанностями” (с. 60). Исходя из условий существования в посюстороннем мире невозможно дать “принципиальное решение дилеммы” (с. 59). Франк обобщает свои высказывания в понятии “гуманистический индивидуализм” и обозначает его как “цельное и внутренне согласованное культурно-философское мирозерцание” (с. 62).

Понятие “богочеловечество” наводит на мысль о “Чтениях” Вл. Соловьева; однако в этом раннем тексте Франка оно еще не имеет того значения, которым его наделяет Соловьев, которое встречается в поздних произведениях Франка. Остается непроявленным, в каком смысле человек является “проявлением святости” и в то же время способен “создавать” эту идею, вплоть до идеи Бога, а также понятие “трансценденции” (с. 50). Философское основание, на котором Франк разрабатывал в те годы “гуманистический индивидуализм”, образуют преимущественно принципы философии Канта, Фихте и неокантианства. Это должен прояснить краткий обзор большой статьи “О критическом идеализме”, которую Франк опубликовал в декабре 1904 г.<sup>2</sup>

То, что мы принимаем за *действительное*, поясняет Франк, есть не что иное, как творение человеческого *сознания*. Сознание разделяет хаотические впечатления при помощи логических категорий субстанции и причинности; это делает нас способными оценить данное с точки зрения “абсолютных ценностей” и преобразовать в культуру. “Действительность”, перед которой дофилософское мышление преклонялось “как перед своим всемогущим и всеединым божеством, есть не что иное, как часть более великого и

<sup>2</sup> Франк С.Л. О критическом идеализме // Мир Божий. 1904. № 12. С. 224–264. Далее ссылки на эту статью в тексте.

действительно всеобъемлющего целого – сознания” (с. 237). Поскольку сознание создает действительность, оно не может быть ее частью: оно “глубже”, чем она. Поскольку сознание не представляет собой часть действительности, оно не может быть “познано как объект; оно может быть лишь пережито” (с. 241). Сознание и вместе с ним абсолютные ценности, объединенные в значении “святыни”, будут пережиты как “трансцендентальная реальность”<sup>3</sup>, а “трансцендентальная личность” – в качестве ее “носителя” (с. 261). Франк постоянно подчеркивает, что в трансцендентальности сознания основаны достоинства и автономия человеческой личности. Личность “не может иметь ни эмпирического, ни метафизического хозяина”; она поэтому “столь же мало может быть сделана слугой каких-либо, мнимо превосходящих ее, трансцендентных начал или сил”, но может быть признана “единственным абсолютно священным началом” (Там же).

“Критический идеализм”, сторонником которого здесь объявляет себя Франк, не представляет собой одну лишь теорию познания, близкую к философии Фихте. Как и Фихте, Франк придает своей философии “нравственно-воспитательное значение”. Поскольку идея добра и связанное с нею требование поступать морально правильно, имеет свое основание в трансцендентальном сознании и действительна для каждого человека, независимо от того, следует он ей или нет (с. 255, прим.), постольку *внешний мир* “как таковой, лишенный внутреннего смысла и индифферентный по отношению к нашим идеалам, не может повергнуть нас в полное отчаяние. Мы знаем, что этим бессмысленным и равнодушным миром еще не исчерпывается наша жизнь, и что в систему разума входит и иной, еще более доступный нам, более интимно слитый с нашей личностью мир – мир ценностей; неустранимая принадлежность к нему есть для нас неиссякаемый источник нравственной энергии» (с. 256). Абсолютное значение нравственных ценностей оправдывает мужество “бороться до конца, надеясь на успех, а в случае неудачи помнить, что слава и достоинство все-таки на стороне стремления к добру” (с. 258).

Франк требует “реалистического понимания” нравственных, эстетических и религиозных ценностей и логических категорий, данных совместно с самим сознанием. Однако не в том смысле, что добро, красота, святость рассматривались бы в качестве элементов объективируемого “мироздания”. Они являются “моментами жизни”. Истинная универсальная философия должна быть поэтому не

<sup>3</sup> Франк ссылается здесь на статью В. Виндельбанда “Святость” из его “Прелюдий”. Франк опубликовал их на русском языке.

рассмотрением мира, но в собственном смысле слова “жизнепониманием” (с. 246). В качестве “жизнепонимания” критический идеализм резко отличается “как от метафизики, так и от позитивизма”, поскольку оба, как полагал Франк в то время, превращают объективно данное бытие в предмет своей философии (с. 242). “Критический идеализм”, однако, стремится избежать односторонностей позитивизма и *de facto* натуралистически аргументированной метафизики. Он в определенном смысле находится между ними. “За пределами ясного, осязаемого и видимого бытия лежат области, которые даны нам не как реальные объекты, усваиваемые рассудочным познанием, а как целостные переживания духа” (с. 245–246).

Знакомство с философией Канта, Фихте, неокантианцев и в первую очередь с Ницше подвигло Франка на собственные размышления. Большое значение придается Канту и Фихте, наделявших сознание *творческой силой*; Франк теперь полагает, что сознание обладает элементом творческого (ср. с. 231). Влияние Канта и Фихте становится очевидным, если принять во внимание, что Франк определяет предмет философии не как *объективное бытие, мироздание*, но как “духовную жизнь”. Она представляет собой “целое”, которое следует понять; она не может осмысляться в категориях пространства и количества, которые принадлежать научному знанию. “В понимании целого, как *системы сознания или целостной духовной жизни*” Франк усматривает “общий смысл” своего идеалистического мирозерцания (с. 264). *Примечательно, что Франк уже в этой статье говорит о всеобщем. Единственным методом, с помощью которого можно подлинно познать это “все-общее”, может быть лишь жизнепонимание, или “переживание”.* Разумеется, что под этим понимается не предметное ощущение чего-то при помощи органов чувств. В этом месте Франк детально не исследует особенности этого переживания (с. 244–246). Однако можно предположить, что он трактует “жизнепонимание”, или “переживание”, как аналог интеллектуального “созерцания”, как его описывал Й.Г. Фихте в своем “Втором введении в наукоучение”. Оно, по словам Фихте, является “непосредственным сознанием того, что я действую и каким образом я действую: оно является тем, при помощи чего я узнаю нечто, потому что я делаю”<sup>4</sup>. Оно ни в ко-

<sup>4</sup> “Тем самым оно представляет собой особенное, а именно непосредственное сознание, т.е. созерцание, и хотя не чувственное созерцание, направленное на материальное существование, но созерцание чистой деятельности, которая является не чем-то застывшим, но развивающимся, не бытием, но жизнью”. (Fichte J.G. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797) // Sämtl. Werke, hg. von J.H. Fichte, 1 Abt. Bd 1. Leizig. S. 46ff. (Пер. О.А. Назаровой.)

ем случае не представляет собой внешнее созерцание. Франк подчеркнул это при помощи цитаты из Фихте, которую он предпослал в качестве эпиграфа к своей статье: "Созерцание Абсолюта вне себя невозможно, это чистая игра воображения; Абсолют должен присутствовать и жить в самом человеке" (с. 224, без указания источника\*). В качестве основы этого *живого бытия* можно узнать осознающее самого себя *делодействие* Я фихтевской философии. Познание через "переживание" предвосхищает "живое знание", которым Франк вскоре станет обозначать особое знание бытия. Понятие "богочеловечество", впервые использованное Франком в "Заметках о культуре", близко к тому, что Фихте называет "точкой единства", "объединяющей высшие и абсолютные противоположности"<sup>5</sup>.

Субъективизм, вытекающий из философии Канта, не устраивал Франка. Уже идеалисты преодолели его. И хотя Франк характеризует "жизнепонимание" как *реалистическое*, в этот период он полагает, что *понятия бытия* недостаточно для углубленного понимания духовной жизни в ее этических, эстетических и религиозных "моментах". Франк мыслит здесь бытие лишь из объективно сущего (ср. с. 239); и в этом моменте также обнаруживается влияние на него Фихте. Позже Франк не станет больше обозначать свое мышление как "критический идеализм", но как "идеал-реализм". Примечательно всё же, что Франк и здесь использует фихтевскую терминологию<sup>6</sup>.

Уже указывалось на то, что идеализм для Франка имел также и "воспитательно-этическое" значение, поскольку "целое" в качестве персональной духовной жизни не представляет собой статическую величину, но требует постоянного живого углубления. Наиболее общий этический принцип идеализма сводится поэтому к "обогащению, расширению и облагораживанию личности" (с. 264). Это означает отсутствие какой-либо замкнутости на себя самого, солипсизма. Целостное видение жизни охватывает

\* Перевод О.А. Назаровой.

<sup>5</sup> Fichte J.G. Wissenschaftslehre von 1812 // Gesamtausgabe Werke, II, 13, S. 176 (=Sämtl. Werke, Bd. X 488). Фихте использует понятие "точка единства" (а также "точка единения") и в своем "Наукоучении" 1804 г.: "Точка единства абсолютного единства и множественности" (Пер. О.А. Назаровой.)

<sup>6</sup> Фихте называет свою философию "критический идеализм, который можно было бы назвать также реал-идеализмом или идеал-реализмом". Она занимает "срединное положение" между "догматическим идеализмом" и "трансцендентальным реалистическим догматизмом" (Fichte J.G. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [1794] // Gesamtausgabe Werke. Stuttgart, 1965. Bd. 2. S. 412 (Sämtliche Werke, hg. von J.H. Fichte, 1 Abt. 1 Bd. 1. Leipzig, S. 281). (Перевод О.А. Назаровой.)

собственную внутреннюю жизнь субъекта в той же мере, как и жизнь общественную: "...общество... не есть нечто чуждое нам, вне и независимо от нас существующее" (Там же). Примером образцового осуществления идеала критического идеализма для Франка служит жизнь Гёте, который стремился сделать из своей жизни "гармоничное, художественно-благородное и законченное целое" (Там же), в которую были включена деятельность на благо государства и общества. Мировоззрение Гёте стало примером для Франка. Поначалу это были мудрые изречения из его стихотворений, которые были известны русским образованным людям. Позже, в 1908 г., Франк познакомился с научным и религиозно-философским творчеством Гёте. В "Биографии С.П. Струве" Франк обозначает эту встречу как "главное событие" своей духовной жизни. Франк пишет: она "оказала определяющее влияние на мое философское и духовное развитие". Через "позитивную оценку" размышлений Гёте и в "почитании основных мотивов его жизнепонимания" он осознавал себя духовно связанным со Струве. Струве стал тем человеком, который побудил Франка приступить к исследованию мировоззрения Гёте<sup>7</sup>. Франк не продвинулся в нем дальше первой части, охватывавшей отношение Гёте к природе, которая была опубликована в "Русской мысли" в 1910 г. под названием "Гносеология Гёте".

В год своего знакомства с философским творчеством Гёте (речь идет в первую очередь о "Максимах и рефлексиях") Франк опубликовал в "Русской мысли" обширную хвалебную статью, посвященную книге Штерна "Личность и вещь", вышедшей в 1906 г. в Лейпциге. Франк использует это название для своей статьи и добавляет к нему подзаголовок "Философское обоснование витализма"<sup>8</sup>. Учение психолога и философа из Бреслау Вильгельма Штерна о "критическом персонализме" произвело впечатление на Франка. Личность состоит из множества частей, и все же она остается для Штерна "единым целым", т.е. чем-то большим, чем просто суммой входящих в него частей. Это синтетическое единство вступает в противоречие с требованием аналитического разума разлагать все комплексное без остатка на составляющие его части. Как пишет Франк, вместе с личностью возникает "загадка единства многообразного" (с. 174) или, гово-

<sup>7</sup> Франк С.Л. Биография П.Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 93 и сл.

<sup>8</sup> Франк С.Л. Личность и вещь: философское обоснование витализма // Русская мысль. 1908. № 11. С. 50–81. Перепечатано в: Франк С.Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С. 164–217. Далее ссылки на эту статью в тексте.

ря словами Канта, “единства трансцендентальной апперцепции” (Там же). Ответить на вопрос, каким образом можно синтезировать множественность и через это осуществить познание, не представляется возможным до тех пор, пока синтезирующая сила, будь она названа жизненной силой, душой или Богом, будет мыслиться как инженер, *противостоящий* многому.

Благодаря Штерну, Франк прояснил для себя еще один аспект проблемы познания, который позволил ему сделать важнейший шаг к искомому единству. От познающего сознания необходимо перейти к сущему, в этом смысле оно также принадлежит “миру” (с. 179 и сл.). “Единство” не должно быть гипостазировано как “трансцендентальное сознание”. “Связи” и “законы” находятся в большей степени в реальностях. Это означает “видеть во всяком сущем синтетическое единство множественного” (с. 185). И всё же там, где существует реальное действующее единство во многом, мы находим и *личностный принцип*. Самое существенное в нем — это творческая активность самосохранения. “Всё то, что действительно существует, есть личность, ибо только в самосохраняющемся сложном целом можно найти подлинное единство, необходимый признак субстанциального бытия” (с. 186). Самосохранение, которое мы находим повсюду в природе, не может быть помыслено вне момента творческого или спонтанного. Было бы самоуправством ограничивать творческое одним лишь моментом — началом мира, или Богом (с. 200). Вера в Творца, который извне действует на свое творение, представляла бы собой “наивный персонализм”; мы должны каждое действие в мире рассматривать как ориентированное на цель, т.е. персональное “самосаморазвитие”: “Мы должны допустить творчество, как имманентное свойство природы” (с. 201, ср. 1914 и сл.). Франк замечает, что в этих размышлениях Штерна чувствуются не только влияния Ницше и Бергсона; в личностном понимании космоса он сближается также с античной, в особенности с платоновской философией.

Отзывы Франка свидетельствуют о его необычайно высокой оценке творчества Штерна: “смелыми и оригинальными штрихами” Штерном была изображена “новая картина мира” и открыт “новый горизонт”. Это произведение является “по интенциям и осуществлениям вполне самостоятельным”, раскрывающим еще не достаточно развитые идеи Лейбница и Германа Лотца. Оно проводит идею о том, что жизнь оказывается “принципиально непостижимым для отвлеченного мышления”. Это указание имеет, по мнению Франка, “огромную философскую ценность” (с. 215). Штерну удалось заметить “двойственность между миром



природы и миром культуры, между сферой слепой, безжизненной и бездушной естественной закономерности, которая объемлет макрокосм, и сферой разума, целей и ценностей, которая образует человеческий микрокосм” (с. 216–217). Сам Франк заимствует у Штерна задачу “логически и гносеологически” обосновать персонализм (с. 215). С этим связана задача “построения цельного философского синтеза, в котором бытие и ценность, природа и культура, космическое и человеческое должны найти новое примирение” (с. 217).

Год спустя был опубликован сборник “Вехи” (1909), а в нем – статья Франка об “Этике нигилизма” русской интеллигенции. В том же году увидела свет рецензия С.В. Лурье. Франк сразу же ответил на нее в “Русской мысли”<sup>9</sup> статьей “Культура и религия”, где он отстаивал свой тезис о том, что лишь обоснованный религиозный гуманизм способен спасти русское общество от разрушения. Религиозность же означает признание абсолютного: “... всё относительное дано лишь на почве или на фоне абсолютного, как его часть и конкретное воплощение, – и что ограниченное и конечное может существовать только входя в состав безграничного и бесконечного...” (с. 563). То же относится и к культуре, ибо она “невозможна без объединяющей идеи, без веры в оправдывающие и обосновывающие это делание *абсолютные ценности*” (с. 564). Как говорит Франк: с тем, кто отказывается признать Абсолют в качестве ценности, невозможно дискутировать, «ибо сознание высших ценностей есть акт свободной любви и веры, добровольное приобщение личности к иерархии универсального духа, – то “блаженное влечение”, которое Гёте изображает как жажду всего живущего возродиться через смерть в пламени и вне которого человек есть лишь “смутный гость на темной земле”» (с. 565)<sup>10</sup>. “Свободное подчинение личности” есть выражение личной автономии, утверждает Франк, еще раз упоминая Канта. “Никто не вынужден верить в абсолютные ценности; но кто ценит культурное творчество и понимает необходимость целей за пределами текущего дня, тот должен отречься от чистого субъективизма и теоретически и практически признавать надиндивидуальную мотивированность, а следовательно, и обосновывающие абсолютные ценности” (Там же).

<sup>9</sup> Франк С.Л. Культура и религия: по поводу статьи о “Вехах” С.В. Лурье // Русская мысль. 1909. № 7. С. 147–161. Переиздана в: Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 554–569. Далее ссылки в тексте по этому изданию.

<sup>10</sup> Цитируемое Франком стихотворение Гёте “Блаженная тоска” (“Selige Sehnsucht”) имело в первоначальном варианте название “Самопожертвование и завершение” (“Selbstopfer und Vollendung”).

И вновь нам встречается принцип присутствия абсолютного в относительном и относительного в абсолютном, которые при этом все же отличаются друг от друга. Было бы идолопоклонством выдавать нечто относительное за абсолютное (с. 566). В “Предмете знания” Франком будет предоставлено доказательство того, что Абсолют должен быть принят с логической необходимостью даже в том случае, когда он как таковой не может быть постигнут в понятиях именно потому, что он выступает основой любой логики. В статье 1909 г. он ограничивается констатацией того, что абсолютное невозможно определить понятийно-логически (с. 568).

Отвечая Лурье, Франку остается прояснить, что представляет собой “религиозный гуманизм”. Он вновь ссылается на Гёте, который в своем незавершенном стихотворении “Таинственное” (1784), состоящем из 360 строк, наделяет эту идею поэтическим символом. В этом стихотворении, как говорит сам Гёте, он хотел показать, что “все виды религии достигают высшего расцвета в той мере, в какой они сближаются и даже сливаются со святостью “человечности”... раз проникшись этим духом, они впредь не нуждаются во внешнем руководстве... Итак, для Гёте здесь то, что я назвал “религиозным гуманизмом”, означает именно намеченное мною сочетание религиозности с духовной широтой и свободой. Я лично соединяю, помимо того, с этим понятием еще иную мысль, также близкую Гёте: я разумею связь между религиозным чувством и культурным творчеством человечества, или неразрывную связь между верой в Божество и верой в человечество... Предносящаяся мне идея “религиозного гуманизма”, преодолевающая раздвоенность между “мирским” и “божественным”, есть, собственно, идея *богочеловечества*, освобожденная лишь от догматических рамок и грубых эсхатологических чаяний. В ней выражается вера, что исторический процесс созидания культуры есть осуществление объективных ценностей, воплощение божественных начал в человеческой жизни, раскрытие высших абсолютных потенций земного эмпирического бытия” (с. 568–569).

Примечательно, что Франк именно в связи с Гёте использует понятие “богочеловечество” и “всеединство”. Оправдывается ли таким образом высказанное Франку обвинение в склонности к пантеизму? В своем эссе о теории познания Гёте (1910) Франк писал, что Гёте отличает “пантеистическое умонастроение, в котором гордое, бодрящее сознание причастности индивидуального человеческого духа Божеству сочетается с истинно-религиозной

покорностью высшей, ненарушимой правде божественного всеединства”<sup>11</sup>.

Небольшая статья, опубликованная Франком за год до этого, дает возможность наилучшим образом понять, каким образом он определяет “пантеистическую” духовную установку. 22-летняя Наталья Сергеевна Климова, член партии социал-революционеров (эсеров), в 1906 г. приняла участие в покушении на премьер-министра Столыпина, за что ей был вынесен смертный приговор. В ожидании смертной казни она написала письмо, которое было опубликовано два года спустя. Франк в том же году написал по этому поводу статью под названием “Преодоление трагедии”<sup>12</sup>. Климова, как почти и все ее друзья, была убежденной материалисткой. Она писала: «Когда я захохочу от недостатка кислорода, сердце перестанет функционировать, навеки исчезнет существование моего “я” как определенной индивидуальности с ее прошлым и настоящим... Я часто думаю, что оттого я так спокойно отношусь вообще к вопросу о смерти, что и вопроса-то такого вообще нет совсем... А поэтому все мои размышления о смерти никак не идут дальше ощущения веревки на шее, ощущения сдавленного горла, красных и темных кругов в глазах. Это, конечно, неприятно, но *ужасного пока ничего нет*» (с. 571). Ее наполнили иные чувства и позволили преодолеть все страхи. Это “чувство внутренней свободы”. Оно было связано еще с одним интенсивным чувством. “Это-то чувство, — пишет она, — что заставляло ум с веселым интересом и любовью работать над всем окружающим, улыбаться белым снегам, весне и подснежникам, саду, горячему солнцу, разливу Оки, скрипу лыж в лунную ночь... Это-то чувство и придает каждому простому движению и действию особую прелесть, особый смысл. Это — жизнерадостность... И теперь я снова чувствую ее в себе ... снова струится она во мне, как алая горячая кровь моего тела, что делает его живым, гибким и ликующим” (с. 572). Эта жизнерадостность, продолжает она, есть «ощущение полнейшей гармонии внешних условий жизни и своего внутреннего мирка со своим “я” с его велениями и волей, с его понятиями истины, права и справедливости» (Там же).

Климова описывает еще одно возникшее в ней теперь ощущение. “Это — беспредельная, всепроникающая любовь (может

<sup>11</sup> Франк С.Л. Гносеология Гёте: О сущности художественного познания // Русская мысль. 1910. № 8. С. 73–99. Переиздана Франком в: Франк С.Л. Живое знание. Берлин, 1923.

<sup>12</sup> Франк С.Л. Преодоление трагедии // Слово. 1908. № 750. Переиздано в: Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 569–574.

быть, точнее определить – внимательная ко всему нежность)... всё, о чем бы я ни думала, во что бы ни всматривалась, всё вижу сквозь ее призму”. “Знаете ли, что значит в одно такое мгновение вдруг *почувствовать величайшее единство всего мира?* Точнейшую и красивейшую связь... между величайшим гением человечества и зачатком нервной системы какого-нибудь червя; между мной и маленькой белой, тончайшей структуры и красоты снежинкой, лучем весеннего солнца, ростом травы... или психикой какого-нибудь Петра, Ивана, живущего на том конце света?” (с. 573).

Франк в своем комментарии истолковывает эту “мировую любовь”, которая позволила молодой женщине открыть для себя внутренний смысл и гармонию бытия, как “религиозное сознание” и называет ее “пантеистической любовью”. Он пишет, что мы видим здесь человека, который, как сказал Шлейермахер о Спинозе, подлинно “упоен Богом”. “Он переживает Бога, не называя его по имени, и этой силой незаметно и просто изгоняет, разрушает всякий трагизм” (Там же)<sup>13</sup>. И хотя Франк здесь с восхищением говорит о “пантеистическом” чувстве и, как он пишет в другом месте<sup>14</sup>, сам в молодости интенсивно переживал это ощущение мира, это чувство все-таки очень далеко от пантеизма в философском его понимании.

В том же 1910 г., когда Франк опубликовал свое эссе о теории познания Гёте, в журнале “Логос” увидела свет его статья о “Природе и культуре”<sup>15</sup>. По сути дела, она представляла собой замечание к дискуссии по поводу книги Генриха Риккерта “Науки о природе и науки о культуре” (первое издание, 1889). Франк подчеркивает, что природа с точки зрения гносеологии не может быть сведена к “системе культуры” или достижению разума. Здесь им проясняется принцип “идеал-реализма”, в котором “дух” и “мир”, *не смешиваясь, образуют единство*. Ссылаясь на Гёте, Франк цитирует на немецком языке одно из его писем, в котором тот критически высказывается о Якоби: “Wem es nicht zu Kopfe will, dass Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung... die notwendigen Doppelingredienzen des Universums waren, sind, und sein werden, die beide gleiche Recht für sich fordern

<sup>13</sup> Смертный приговор в отношении молодой женщины не был приведен в исполнение; она была приговорена к принудительным работам, смогла бежать и скрыться за границей. Александр Солженицын описывает ее судьбу в своей книге “Бодался теленок с дубом”, в главе “Невидимки”.

<sup>14</sup> Франк С.Л. Предсмертное // Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 53.

<sup>15</sup> Франк С.Л. Природа и культура // Логос. 1910. Кн. 2. С. 50–114.

und deswegen beide zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können; wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann, der hätte das Denken längst aufgeben... sollen"<sup>16</sup>. Франк пишет, что "глубина и богатство" мировоззрения Гёте, "кажется, еще доселе не исчерпаны" (с. 88).

Примечательно, что Франк уже в это время рассматривал отношение "я" и "ты" как ключ к познанию реальности (хотя и не в столь ясной форме, в которой оно присутствует в его позднем творчестве, особенно в "Непостижимом"). Здесь сказывается сильное влияние персонализма Вильгельма Дильтея. Мышление, которое не принимает во внимание, что категории культуры – дух, свобода и целеустремленность – сами присутствуют в объективном мире, доведенное до своего логического конца, приводит к натурализму. По критическому замечанию Франка, гносеологический идеализм не в состоянии допустить существование "истинной духовности" вне познающего "я", несмотря на то что мы, без сомнения, соприкасаемся с ней при встрече с другими людьми. Он вынужден понимать другого лишь как простое "не-я" и тем самым понимать его неадекватно<sup>17</sup>. Неокантианство не в состоянии преодолеть резкое противопоставление духа и природы, в котором реальность лишена культуры и культура – реальности<sup>18</sup>. Критическая дистанция, которой Франк придерживается в отношении неокантианства, не мешает ему всё же заметить, что уже в шеллинговско-гегелевском и кантовско-фихтевском вариантах идеализма наличествуют тенденции к "преодолению дуализма природы и культуры". В этой ранней статье уже ясно проглядывает лейтмотив всего творчества Франка: необходимо открыть и сохранить истинный корень, присутствующий в противоположных позициях, и через их примирение содействовать прогрессу мышления.

По сравнению с "Природой и культурой", более глубокой с точки зрения философского содержания является статья Франка "Учение Спинозы об атрибутах", опубликованная в 1912 г. в

<sup>16</sup> Там же. С. 88. "Кто не может понять, что дух и материя, душа и тело, мышление и протяженность... были, есть и будут необходимыми двойными составными частями универсума, обе требуют равных прав для себя, и поэтому обе могут рассматриваться как божественные представительницы; тот, кто не может постигнуть это, должен надолго прекратить... мыслить" (Из письма Гёте к Карлу Людвигу фон Кнебелю от 8 апреля 1812 г. – Перевод О.А. Назаровой).

<sup>17</sup> Там же. С. 79.

<sup>18</sup> Там же. С. 81: "Внекультурность всей реальности и нереальность всей культуры".

журнале “Вопросы философии и психологии”. Франк интересуется вопросом, каким образом Спиноза понимает *единое* в гносеологическом и онтологическом плане. Тем самым открыто выносятся на обсуждение проблематика монизма и пантеизма. Для Франка очевидно, что Спиноза ищет *знание*, которое не оторвано от своих объектов, но объемлет их, и которое позволяет самому субъекту погрузиться в бытие. С этим завершенным знанием было бы сопоставимо знание, основанное лишь на суждениях и абстрактных понятиях, чистая вера, поскольку лишь она одна извне указывает на вещи, заключая в себе их самих. “Идеал знания есть переживание *конкретной полноты* реальности, а не фиксирование отдельных отвлеченных черт в ее содержании”, – в духе своих поздних принципов “живого знания” выдвигает требование Франк. Спиноза также признавал этот идеал, что однозначно следует из его “Краткого трактата”. Однако в этом сочинении он лишь предложил программу, не развивая ее. Он впервые осуществил это в своей “Этике”, но в форме, неадекватной его собственным задачам<sup>19</sup>. Как констатирует Франк вместе с Тренделенбургом, спинозовская *интенция* была направлена на преодоление односторонностей как натурализма, так и идеализма и выражение «исконного мистического ощущения “единства духа со всей природой”». Однако воплощение этого проекта провалилось, поскольку Спиноза под влиянием картезианского рационализма и натуралистического пантеизма Джордано Бруно избрал для изложения своих мыслей понятия и системную структуру<sup>20</sup>.

Резюмируя свое изучение Спинозы, Франк приходит к заключению, что формула “*Deus sive natura*” весьма неполно представляет философию зрелого Спинозы. С точки зрения современного понимания “природой” может быть названа лишь “*natura naturata*”; “*natura naturans*” же является “природой” лишь в неподлинном смысле; на языке Канта она могла бы быть обозначена как логическое условие возможности природы<sup>21</sup>. Спинозовский монизм хотел доказать “единство реального и идеального” в гносеологическом отношении и поэтому не должен смешиваться с “психофизическим” монизмом.

В связи с этим представляют интерес и замечания Франка относительно понимания Спинозой божественного разума как

<sup>19</sup> Франк С.Л. Учение Спинозы об атрибутах // Вопросы философии и психологии. 1912. № 114. С. 551.

<sup>20</sup> Там же. С. 555.

<sup>21</sup> Там же.

“бесконечного единства идеального и реального”. Это понимание сводится к «преодолению логической отграниченности между “сознанием” и “бытием” и непосредственному созерцанию их тождественной первоосновы» и сближается с *мистическим* пониманием Бога. Используя понятие “субстанции”, Спиноза мыслит свой гносеологический монизм через расширение понятия бытия. Тем самым он продемонстрировал возможность осуществления гносеологического монизма не только в понятиях идеализма, как это делали последователи Канта, но также и в понятиях реализма, который ни в коем случае не должен разрабатываться натуралистически<sup>22</sup>.

Уже в этой статье Франк аргументированно раскрыл недостатки спинозовского монизма; замечания в отношении пантеизма в связи с 300-летним юбилеем Спинозы в 1933 г. становятся еще более решительными. Здесь должно быть на это указано. Франк пишет, что философия Спинозы “не только по ее методу, но и ее содержанию – может быть определена, как мистика созерцательного познания”. Однако разработка этого проекта Спинозой представляет собой “грандиозную односторонность”: остается не объясненным, что означают добро и зло; отрицается любая “изначальность”; свобода воли и индивидуальное бессмертие признаются лишь в незначительной степени. Также отрицается и божественная индивидуальность, которая, как замечает Франк, не должна, конечно, пониматься грубо натуралистично<sup>23</sup>. Это рационалистическое основание мешает Спинозе связать относительное и партикулярное с Абсолютом. Бог “беспощадно поглощает в себе всё остальное”. Франк же наоборот подчеркивает: “...абсолютное становится истинно Абсолютным только, как *единство* абсолютного и относительного. У Спинозы всё находится в Боге, но Бог не находится ни в чем”. Когда утверждается божественность мира, это парадоксальным образом приводит к отрицанию ее собственной реальности. Это подтверждает также и этика Спинозы: ценность представляет лишь чистое усмотрение Абсолюта, оторванное ото всей живой множественности и творческого развития мира. “Именно пантеизм Спинозы не может достигнуть истинного всеединства”. Вследствие его рационализма ему должны были остаться чужды подлинная инкарнация и “богочеловеческий Бог”<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Там же. С. 559–560.

<sup>23</sup> Франк С.Л. Основная идея философии Спинозы // Путь (Париж). 1933. № 37, февр. С. 64–65.

<sup>24</sup> Там же. С. 66.

Франк осознанно относился к проблематике пантеизма. Спиноза, по его мнению, оставался в плену “натуралистического пантеизма” Джордано Бруно, несмотря на то что его учение о *единой* субстанции содержит в себе идеи, выходящие за пределы этого натурализма. Через критический анализ Спинозы Франк познакомился с творчеством Николая Кузанского. Его книга “Предмет знания”, которую он опубликовал в 1915 г., уже обнаруживает глубокое влияние этого философа и теолога. В “Непостижимом” он назовет его “в определенном смысле своим единственным учителем философии”. У него Франк нашел то основание, на котором он мог построить свою собственную философскую систему: Идея “совпадения”, которое не уничтожает различие между бесконечным и конечным, но превосходит его в *металогическом* “знающем незнании”. Опираясь на нее, Франк смог понять “целое” как всеохватывающее и всепроникающее *живое единство* идеального и реального. Гуманизм, обозначенный понятием “богочеловечество”, получил благодаря этому свое углубленное философское обоснование.

Идеи, впервые воспринятые Франком из гуссерлевского опровержения психологизма и в полемике с религиозной философией В. Джемса и Ф.Д. Шлейермахера, благодаря метафизике всеединства Николая Кузанского смогли получить свое систематическое плодотворное развитие. Это относится также к идеям, почерпнутым Франком после Первой мировой войны в персоналистической феноменологии и философии диалога<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Об отношении Франка и Николая Кузанского см.: Элен П. Николай Кузанский и Семен Франк // Пер. с нем. О.А. Назаровой // “Историко-философский ежегодник 2005. М., 2005. С. 331–357. Элен П. Николай Кузанский – учитель С.Л. Франка // VERBUM. СПб., 2006. Вып. 9. Об отношении Франка к Бергсону см.: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М., 2006. В особенности С. 339. Об отношении Франка к Джемсу и Шлейермахеру см.: Ehlen P. Zur Ontologie und Anthropologie Simon L. Frank // Frank S.L. Die Realität und der Mensch. Freiburg, 2004. S. 14–16.