

ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОГО ДИСКУРСА

УДК 17.033

ВДАЛИ ОТ СОЦИАЛИЗМА. ШКОЛА «ВСЕЕДИНСТВА» НА ПУТИ К ИДЕОЛОГИИ

Статья первая

Ю.П. Ивонин

О.И. Ивонина

Новосибирский государственный
университет экономики и управления

ivonin@ngs.ru

ivonina@ngs.ru

Антропология С.Л. Франка строится антиномистически. Мыслитель видел в человеке свободное, трансцендирующее (самоопределяющееся) и медиумичное существо: человек может самоопределяться в отношении Бога, но реализует только то содержание, которое он находит в сфере сакрального, в духовной реальности. Своей активностью человек стремится потенцировать условия жизни и тем самым актуализировать себя. В этом случае человек не может довольствоваться никакими наличными условиями, он постоянно их субъективирует и использует для противопоставления миру. Это определение человека как «отрицательной бесконечности».

Дуализм человеческого существует в несовпадении Богочеловеческой и природно-стихийной стороны и в различии человека как индивида и человека как родового существа. Это проявляется в осознании себя либо как «я», либо как «мы». Если человек открывает себя как «мы», то Бог есть благодать, внутреннее содержание его самого. Человек как «я» обнаруживает Бога как закон, чуждую и подчиняющую сверхчеловеческую инстанцию. От человека зависит, открывается ли Бог ему как трансцендентное или же имманентное начало его жизни, создающее человека как «положительную бесконечность». Это приводит к двойственности общества, которая проявляется в несовпадении онтологической основы и социальной эмпирии, причем «я» санкционирует конфликт индивидов, а «мы» – их единство. Анархическое «я» деформирует «мы», и идеальная основа общества превращается в репрессивный социальный механизм. Моральное и религиозное единство людей ведет к преодолению объективного порядка как продукта эгоизма и несогласия, и идеалом общества становится непринудительная духовная связь. Идеал антропологического совершенства, понимаемый как рост добра, формулируется антиномистически. С.Л. Франк одновременно принимает и идею апокатастасиса, и идею индивидуального спасения.

Ключевые слова: природа человека, религиозная этика, социальный идеал.

DOI: 10.17212/2075-0862-2015-3.1-20-33

Семен Людвигович Франк занимает особое место среди авторов русского теокосмизма («всеединства»). Свое представление об отношении Бога и тварного мира С.Л. Франк назвал «панентеизмом». Со сто-

роны логической организации концепция автора была названа им «антиномистическим монодуализмом» – он принял идею П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова об антиномизме религиозного учения.

Такая метафизическая схема позволяла автору более обоснованно настаивать на компромиссе идеи автономной личности и объективного социального порядка. Более взвешенной, чем у Вл.С. Соловьева и С.Н. Булгакова, была у С.Л. Франка и идеологическая интерпретация его концепции совершенного общества [1, с. 235].

Антропологические основания социальной аксиологии

Философская антропология С.Л. Франка основывалась на тезисах, соединимость которых была неочевидной. Мыслитель одновременно видел в человеке свободное, трансцендирующее (самоопределяющееся) и медуличное существо: человек может различным образом самоопределяться в отношении Бога, но реализует только то содержание, которое он находит в сфере сакрального, в духовной реальности.

Представление С.Л. Франка о свободе имеет несколько значений.

1. Свобода как атрибут сакрального

С.Л. Франк постоянно подчеркивал, что свобода – это неопределяемость существования извне, действие из себя самого, т. е. реализация своей природы. Бог мыслится связанным Своей природой, и потому свобода совпадает с необходимостью. В точном смысле свобода относится лишь к сфере сакрального. Только для нее присуще «понимание безусловной свободы или всемогущества Бога как беспрепятственного, ничем извне не ограниченного осуществления Самого себя, обнаружения Своего собственного существа. Но именно в этом состоит и общая идея свободы» [3, с. 283].

2. Свобода как пространство общения Бога и человека

Бог мыслится субстанциональным существом, и только через свободу осуществ-

ляется адекватная природе божественного встреча человека с Творцом. По словам С.Л. Франка, «соприкосновение человеческой души с реальностью высшего порядка, живое восприятие этой реальности... возможны только в свободе» [2, с. 114]. Природа человека – богочеловеческая, и в этом смысле он должен в чем-то очень существенном быть подобным Творцу. Уподобление Богу есть приобщение к Его субстанциональности. В поздней работе «С нами Бог» мыслитель отмечал: «...движение души навстречу Богу возможно только в свободе» [2, с. 366].

3. Свобода как атрибут человеческой природы

Творец наделил человека свободой, поскольку свобода имеет сакральное измерение и происхождение, и она не могла появиться в ходе природной эволюции. Свобода есть обнаружение трансцендентного и потому иноприродна эмпирическому миру. Человек оказывается соединительным звеном между трансцендентным и тварным. В работе «Реальность и человек» С.Л. Франк говорил о «богосродной» и «богослитной» глубине человека [3, с. 284]. Если для Бога свобода полностью совпадает с Его природой, то для человека возможно разнообразие проявлений свободы. Мыслитель утверждал: «Если свобода как своеволие есть явление отпадения человека от Бога, ... то свобода как общая спонтанность внутренней жизни и мотивации есть сверхземная инстанция в человеке, в которой обнаруживается его Богоподобие» [4, с. 206]. Разновекторность свободы превращает человека в трансцендирующее существо. Для него невозможен окончательный, необратимый выбор своей подлинной – Богочеловеческой – природы. Столь же исключено и необратимое отпадение человека от Бога. В любой

момент своей жизни человек не совпадает с обстоятельствами, всегда есть больше, чем эти обстоятельства. Своей активностью человек стремится потенцировать условия жизни и тем самым актуализировать себя. Жизнедеятельность человека направлена на преодоление их тяжести и объективности. Он стремится подчинить жизненные обстоятельства себе, чтобы субстанциализировать свое существование. В этом случае человек не может довольствоваться никакими наличными условиями, он постоянно их субъективизирует: из факторов ограничения жизни они превращаются в средства человеческой деятельности. В терминологии религиозной метафизики – это определение человека как «отрицательной бесконечности». С.Л. Франк писал: «Человек всегда хочет быть чем-то большим и иным, чем он есть; и так как это хотение есть само его существо, то можно сказать, что своеобразие человека в том и состоит, что он есть больше, чем то, что он есть. Человек есть существо самоопределяющееся» [2, с. 76]. Человек в этом отношении открывает свою природу как «я», отличное от всего остального, в пределе – как замкнутое и самодостаточное, но открытое Богообщению.

Не все онтологически возможные проявления свободы человека аксиологически равнозначны. С.Л. Франк отдает предпочтение *свободе в материальном смысле*, где обнаруживается духовно-верная цель, каковой только и может быть предназначенность к Богообщению. Для человека быть свободным – значит стремиться к приобщению к нетленному. Иными словами, свобода реализуется как встреча с Богом, образующая содержание человеческих усилий. Собственно антропологическое в человеке подчиняется сакральному, и он оказывается медиумическим существом. Мыслитель утверждал: «Человек на всех стадиях

своего бытия, во всех исторических формах своего существования, есть как бы медиум, проводник высших начал и ценностей, которым он служит и которые он воплощает, – правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творческом осуществлении этих начал» [2, с. 75]. Допущение предвечного и совершенного Бога делает невозможным точное представление о творчестве человека. Ничего нового, что не было бы предусмотрено Творцом в вечности, в такой ситуации просто нет. Однако философ вводит слабый аналог «творчества» в виде индивидуального и неповторимого божьего задания, обращенного к каждому человеку. Эта индивидуальная «идея» человека не пересекается с другими «идеями». Мыслитель отмечал: «Божия есть воля творческая, невыразимая адекватно в каких-либо общих, автоматически выполнимых правилах и предписаниях и состоящая именно в спонтанном формировании бытия в его неповторимо-индивидуальном многообразном составе» [3, с. 270]. Творчество не может мыслиться как богообщение, оно понимается скорее в русле спинозовского *amor Dei intellectualis*. Творчество не есть ответ человека на Божие задание. И задание, и ответ остаются в сфере сакрального, поскольку даже творческое действие не принадлежит человеку. Согласно С.Л. Франку, «человек как творец есть всегда выразитель лишь одного из многих Его замыслов», при этом «человек-творец всегда осуществляет один из этих многих замыслов, который он испытывает как действующую в нем силу, как некий подчиненный божественный дух» [3, с. 271–272].

Элементарным обнаружением человеческой свободы является *свободная воля в ее формальном смысле*. Философ писал: «Существо “я” как особой внутренней инстанции,

конституирующей личное бытие, заключается именно в свободе, в спонтанности, в некоей изначальности, которою окрашена и проникнута личная жизнь» [2, с. 114]. Однако, отсылка к «спонтанности» человеческой свободы обязывает ограничить представление о предопределенности результатов человеческих усилий богочеловеческой природой. Это означает, что свобода может завершиться отступлением от божественного задания. Такого рода «свобода» не соответствует общей антропологической концепции, но отсылка к ней является стандартным приемом религиозной философии для обоснования эмпирического существования человека. Он волен самоопределиваться вне сферы богообщения. С.Л. Франк утверждал: «Не только момент формы, ясности, определенности, но и момент бесформенности, хаоса, движения наугад в темноте входит в состав свободы как основоположного богочеловеческого существа человеческого духа» [2, с. 366].

В онтологически правильном варианте формальная свобода оказывается внутренним и подчиненным моментом, основанием свободы в материальном смысле и не существует устойчиво и самостоятельно, в отрыве от последней. Свобода выбора существует для того, чтобы реализация богочеловеческой природы не была следствием необходимости низшего порядка (иными словами, принятие человеком божественного веления должно быть нравственным актом, т. е. не вынужденным соображениями страха или корысти). По утверждению мыслителя, «свобода, конечно, не есть анархия или бесформенность; будучи творчеством, она есть стремление к форме и осуществление формы: все совершенное оформлено... С другой стороны, самый процесс искания или осуществления

формы – процесс творчества – необходимо содержит момент бесформенности: вольное, ничем извне не ограниченное блуждание, движение по всем направлениям есть необходимое условие отыскания истинного пути» [2, с. 366].

Свобода в формальном смысле может не совпадать со свободой в материальном смысле и даже противоречить ей, если момент спонтанности начинает рассматриваться не как подчиненная ценность, а как благо. Абсолютизация формальной свободы означает разрушение свободы во всех смыслах, поскольку приводит к *потенцированию* существования. Свобода же реализуется не как потенцирование, а как *ко-субстанциональность*, приобщение человека к божественному, как Богочеловечность. Мыслитель писал о человеческой жизни: «...желания, чувства, настроения возникают в ней сами собой, независимо от направляющей центральной воли самого нашего “я”. Эти анархические силы вносят в нашу жизнь смуту и противоречия и часто увлекают нас на гибельный путь. То, что образует само существо нашей внутренней жизни – свобода, изначальность движущей силы, – лишь в весьма малой и недостаточной мере есть подлинное самоопределение; в значительной мере она есть анархия» [3, с. 173–174].

Использование двух существенно различающихся тезисов – «формальная свобода подчинена материальной» и «формальная свобода может быть обособлена от материальной» – фиксирует противоречивость человеческой природы. Материальная свобода принадлежит идеальной, Богочеловеческой стороне человека, а потенцирующая формальная свобода образует природное в человеке, подчиняет его внешней стихии. Обособленная формаль-

ная свобода приводит к противоречию между сущностью человека и его существованием. Согласно С.Л. Франку, «Человек внутренне, субстанциональными корнями своей личности утвержденный в Боге, наружно, своей периферией принадлежит к “миру”, к сфере предметно-космического бытия... Это предметно-космическое бытие по самому своему существу трансцендентно Богу: Бог не в нем, а вне его и действует в нем лишь как извне определяющая его воля. Поскольку существо человека лишь в последней глубине своей и лишь потенциально “обожено”, поскольку человек, несмотря на свою сущностную духовную жизнь, остается природным существом, в нем обнаруживается дуализм между эмпирически существующим и истинно сущим, между внешним и внутренним началом» [2, с. 84].

Потенцированное существование человека не является окончательным и необратимым. Промежуточной инстанцией между эмпирическим существованием и богочеловеческой сущностью выступает «закон» – свод общих, надындивидуальных правил, ограничивающих действие природно-космических начал в человеке. Назначение «закона» – остановить потенцирование божественной сущности. Мыслитель утверждал, что «в лице нравственного закона, закона как абстрактно-общей нормы должного, человек впервые сознает свою свободу, победу своего внутреннего, божественно-всеединого живого существа над пассивной подчиненностью слепым силам природы, но победу, в которой победитель сам как бы вынужден подчиниться образу бытия побежденного и принимать его облик, ибо здесь внутренняя свобода, имеющая свой источник в божественной благодати, преломляясь в природном су-

ществе человека, действует на него как общая сила, как правило, извне налагающаяся на его волю и подчиняющая его через обуздание индивидуальной жизни началом абстрактно-общим» [2, с. 89]. «Закон» как средство организации человеческой жизни обеспечивает равновесие между недолжным, эмпирически определяемым мотивом и идеально детерминированным результатом поведения. Несовпадение мотива и результата оставляет существование человека раздвоенным, а Божественное веление – принудительным и объективным фактором жизни. Автор писал: «Закон, в качестве “должного”, есть сущностная жизнь, поскольку она трансцендентна и действует лишь как образцовая идея, как цель стремления, как противостоящая человеку воля Божья. В меру своей сущностной богочеловечности человек есть сын Божий, соучастник божьей жизни, божьего дома; в меру ее отсутствия – он есть только слуга и раб Божий, исполнитель Его велений» [2, с. 84].

Богочеловеческая сущность деонтологизируется, и представление о ней начинает выражать только аксиологическое содержание. Философ утверждал: «Действие нравственной жизни во внешней ей, наружной сфере человеческой жизни может осуществляться лишь как сознание “закона” должного и его осуществление» [2, с. 84]. Реальность Богочеловечества «закрыта» для индивида и потому не может выражать то, что является для него «своим». В такой ситуации «закон» ничем принципиально не отличается от иных волеустановленных и, значит, произвольных правил.

Дуализм человеческого существования усматривается не только в наличии Богочеловеческой и природно-стихийной стороны, но и в различии человека как индивида и человека как родового существа. Послед-

ний аспект философской антропологии значим для С.Л. Франка, поскольку на родовом уровне Богочеловеческая сущность оказывается не аксиологическим, а онтологическим понятием.

С.Л. Франк был противником антропологического и социологического номинализма. Поэтому он утверждал наличие единства человечества в Боге, данное как «природа человека». Это – сверхпсихическое, объективное идеальное начало. Автор настаивал на онтологическом статусе этого понятия. Он писал: «Единство общества есть ближайшим образом отражение реального единства “человека вообще”, неких общих человеческих начал и сил, действующих в единичных людях и через их посредство и потому оказывающихся в реальности их совместной жизни» [2, с. 43]. Природа человека существует и обуславливает его поведение вне и независимо от всякого осознания ее. Однако, последовательная рефлексия раскрывает природу человека как «мы» – органическое единство всего сущего. По словам мыслителя, «в высшем, абсолютном смысле не только все люди, но все сущее вообще как бы предназначено стать соучастником всеобъемлющего «мы» и потому потенциально есть часть «мы» [2, с. 51].

Противоположная точка зрения – замкнутое, изолированное «я», противостоящее «не-я» – не может объяснить процессы познания и общения (основанные на уподоблении). Очевидно, что эти антропологические рассуждения С.Л. Франка соответствуют представлениям Вл.С. Соловьева и С.Н. Булгакова о человеке как носителе «всеединства», или «положительной бесконечности».

Отношение «я» и «мы» как сторон человеческой природы недостаточно ясно в из-

ложении С.Л. Франка, что непосредственным образом повлияло на определенность его концепции социального идеала. Онтологический статус «мы» определяется автором двумя, причем взаимоисключающими, способами.

1. *«Мы» и «я» как первичные реальности.* «Мы» – это особое качество взаимодействия множества «я». «Мы», по словам философа, «не имеет облика лично-индивидуального всеобъемлющего субъекта (облика коллективного «я»); оно лежит в первичном единстве самой множественности» [2, с. 52]. При этом утверждается, что «начало «мы» не первичнее начала «я», а соотносительно ему» [2, с. 96]. Однако, в таком случае «мы» оказывается безразличным, недифференцированным единством – оппозицией «я», а значит, нуждается в восполнении идеей индивидуальности.

2. *«Мы» и «я» – ступени генетической связи,* различающиеся онтологическим и аксиологическим статусами. «Мы» понимается как первичная реальность, надиндивидуальный субъект. С.Л. Франк писал, что «мы» – это «некоторая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия. Сколько бы существенно ни было для этого бытия разделение на «я» и «ты» или на «я» и «они», это разделение само возможно лишь на основе высшего, объемлющего его единства «мы» [2, с. 51]. При этом «мы» мыслится субъектом, а не транссубъектным единством: «истинное “мы” столь же индивидуально, как “я” и “ты” [2, с. 62]. «Я» и «ты» – производны от «мы» и, следовательно, оказываются ценностями меньшего порядка. Соответственно, «мы» – самодостаточный образ всеединства, не нуждающийся ни в восполнении идеей индивидуальности (поскольку содержит последнюю), ни в дальнейшем

аксиологическом обобщении. Это – исчерпывающее отображение Божества, доступное тварному сознанию. Если человек открывает себя как «мы», то Бог открывается ему как благодать, внутреннее, интимное содержание его самого. Человек как «я» обнаруживает Бога как закон, внешнюю, чуждую сверхчеловеческую инстанцию, подчиняющую его себе. Иначе говоря, от человека зависит, открывается ли Бог ему как трансцендентное или имманентное начало его жизни.

Данность человеку «я» и «мы» – свидетельство двойственности его природы. Она приводит к двойственности общества, которая проявляется в несовпадении его онтологической основы и социальной эмпирии, причем «я» санкционирует конфликт индивидов, а «мы» – их единство. Ученый писал: «Двойственность между внутренним и наружным слоем общества... непосредственно вытекает из двойственности человеческой природы вообще». При этом С.Л. Франк подчеркивал, что скрытая идеальная основа преобладает над стихией и неупорядоченностью. По его словам, «внутренне всеединство, первичная гармония и согласованность всечеловеческой жизни хотя и лежит в основе общественного бытия и есть подлинная реальность, однако не находит своего воплощения вовне или находит лишь весьма неадекватное себе выражение в эмпирической действительности» [2, с. 54].

«Мы» – объективно данная человеку связь с Божеством, она не может быть отменена, однако является в неадекватной форме. Идеальная основа общества превращается в репрессивный социальный механизм. Только он способен в этом случае привести людей к единству. Так объясняется «тот загадочный факт, что обществен-

ная жизнь, будучи по своему существу духовной жизнью, выступает перед нами с характером внешне-объективного бытия некоей «среды» [2, с. 89]. Объективность «мы» – продукт человеческого несовершенства. Человек экстерниоризирует то, что должно быть ему имманентно – его Богочеловеческое содержание. Согласно мыслителю, «в основе этой объективности лежит объективация момента закона в нравственной жизни... в смысле перенесения трансцендентного по самому своему существу начала “должного” из сферы внутренне-духовной в сферу внешне-эмпирическую, т. е. вполне реального воплощения в общественном единстве человека этого трансцендентного духовного начала» [2, с. 89].

Проблема социального идеала в религиозной философии С.Л. Франка

Концепция социального идеала была разработана С.Л. Франком в книгах «Смысл жизни» (1926 г.), «Духовные основы общества» (1930 г.), «С нами Бог» (1941 г., опубликована в 1964 г.) и «Свет во тьме» (1949 г.). Философ утверждал, что религиозно обоснованный идеал не является ни представлением об отдаленной цели, ни проектом ее достижения. Причастность идеалу достижима «здесь и теперь» [2, с. 215]. Очевидно, что в этом случае социальное совершенство непосредственно зависит от антропологического совершенства. С.Л. Франк писал: «Никогда еще добро не было осуществлено никаким декретом, никогда оно не было сотворено самой энергичной и разумной общественной деятельностью; тихо и незаметно, в стороне от шума, суеты и борьбы общественной жизни оно нарастает в душах людей, и *ничто* не может заменить этого глубокого, сверхчеловеческими силами творимого органи-

ческого процесса» [2, с. 213]. Это антропологическое совершенство, предшествующее социальному, у автора понимается иначе, чем в антропологизме. Оно связано с трансцендированием, с раскрытием в человеке сверхчеловеческого. Иначе говоря, человек не представляет для онтологизма предельного основания философского мышления, он преодолевается во имя обнаружения первичной, независимой от человека реальности. Это внечеловеческое содержание, и рассматривается как антропологическое совершенство, ведущее к совершенству общества. В поздней работе «Реальность и человек» С.Л. Франк отстаивал мысль, что антропологизм не может себя обосновать, поскольку сразу теряет специфичность своего предмета: «...человек перестает быть человеком перед лицом превосходящего его всемогущего величия Бога; и человек перестает быть человеком, теряя свое отношение к Богу, мысля себя в изолированности от Бога» [3, с. 258].

Зависимость совершенства общества от сверхчеловеческой реальности, данной как антропологическое совершенство, обосновывается С.Л. Франком так: «...чтобы *существенно* изменить нашу жизнь и исправить ее, мы должны усовершенствовать ее сразу как целое; а во времени она дана лишь по частям и, живя во времени, мы живем лишь в малом, преходящем ее отрывке. Работа же над жизнью как целым есть работа именно духовная, деятельность соприкосновения с вечным как сразу целиком данным» [2, с. 205–206].

Если антропологизм (радикальный гуманизм) мыслит совершенство человека как тотальное интеллектуальное освоение мира, также данное под знаком вечности (как идеал всеобщего, необходимого знания), но выводящее в состояние мета-

физического одиночества, то С.Л. Франк развивает идею, которую С.Н. Трубецкой когда-то назвал «метафизическим социализмом». Трансцендирование как путь к антропологическому совершенству есть выход в совместное духовное существование в Боге. Такое совершенствование человека «по самому своему существу, по природе той области бытия, в которой оно совершается, оно есть общее, соборное дело, в котором все люди связаны между собой в Боге и все – за каждого, и каждый – за всех» [2, с. 205]. Единственное положение, в котором С.Л. Франк согласен с социальным идеалом гуманизма: антропологическое совершенство делает объективный социальный порядок излишним. Правда, для философа социальная значимость человека определяется не интенсивностью его общественных связей, а причастностью Богочеловечеству. В этом смысле свобода от объективного общественного порядка не означает внесоциальности: «...одинокий отшельник в своей келье, в затворе, невидимый и неслышимый никем, творит дело, сразу действующее на жизнь в целом и затрагивающее всех людей; оно делает дело не только более производительное, но и более общее» [2, с. 204].

Идеалом общества оказывается непринудительная духовная связь. Моральное и религиозное единство людей ведет к преодолению объективного порядка как продукта эгоизма и несогласия. Этическая концептуализация социального идеала находит обоснование в теонормной этике¹ ав-

¹ Своеобразие позиции С.Л. Франка заключалось в том, что теонормия исключала автономность морального предписания. Ученый писал: «Только если добро есть момент абсолютного бытия, если в нравственном требовании мы сознаем голос, исходящий из глубины бытия и онтологически обоснованный, его осуществление приобретает для

тора. С.Л. Франк полагал, что на предельной глубине человеческого существования Бог выступает как его содержание, а не как внешняя, нормирующая инстанция. Поэтому мыслитель, в принципе, допускал возможность нарушения «закона» – объективированных нравственных и религиозных предписаний. По его словам, «через закон и авторитет... человек осуществляет свою свободу – высшее достояние и священное благо, ему дарованное Богом, единственную стихию, в которой в конечном счете возможно его реальное соприкосновение и общение с Богом. Поэтому где закон и авторитет оказываются все же неадекватны этой свободе – этой высшей подлинно духовной, богосродной свободе, – человек обязан блюсти ее против закона и авторитета» [2, с. 368].

В общем виде всеобщий социальный идеал совпадает с религиозным. Он понимается как всеединство духовной жизни, которая отождествляется с полнотой жизни вообще. Автор писал: «Духовная жизнь, будучи в основе своей жизнью в Боге или богочеловеческой жизнью, есть всеобъемлющая полнота жизни; а так как подлинным идеалом может быть только осуществление истинно-сущего, онтологической основы бытия, то таким идеалом духовной и, следовательно, общественной жизни может быть только конкретное всеединство» [2, с. 107].

Всеобщий идеал мыслится адекватной проекцией человеческой природы. Религиозное и антропологическое содержание идеала совпадают. Только идеал всеединства может рассматриваться как наиболее антропологически обоснованный: человек косубстанционален Богу и потому нас разумный смысл. Если нет Бога, то нет смысла подчиняться нравственным требованиям, ибо сами они лишены всякой внутренней, разумной авторитетности» [2, с. 24].

способен включиться во всеобъемлющую полноту бытия [2, с. 84]. Всеобщий идеал противостоит несовершенной социальности: мир, подчиненный внешнему, насильственному единству, должен смениться миром всеобщей гармонии – стать Церковью [2, с. 97]. Такое сообщество объединено любовью: «любовь есть именно название для той связи, в которой объект отношения, будучи вне нас, есть вместе с тем наше достояние, в которой отдающий себя внутренне обогащает себя» [2, с. 61]. Такой идеал действительно является всеобщим для христианства, но, как признавал автор, мыслим лишь в эсхатологической перспективе [2, с. 97]. Для С.Л. Франка идеалом гармонии оказывается соборность. Он писал: «В начале соборности, т. е. внутреннего единства «мы» и «я», мы имеем момент, конституирующий... подлинную внутреннюю связь общественного целого» [2, с. 96].

В каком смысле можно говорить о всеобщем *социальном* идеале? Ясно одно – он обнаруживает природу человека [2, с. 124]. Однако то же обнаруживает и эмпирически данное общество в своей онтологической глубине [2, с. 58]. Означает ли это, что идеал соборности преобразует человеческую природу? Фактически у автора есть два представления об отношении человеческой природы к соборности.

Если «мы» – первичная богочеловеческая природа человека, то она и есть искомая гармония жизни, и в соборном идеале гармонизируются лишь производные от «мы» – «я» и «ты». Философ полагал, что «единство “мы” внутренне присутствует в каждом “я”, есть внутренняя основа его собственной жизни» [2, с. 60–61]. В другом случае соборность – это единство «я» и «мы». В тварном мире «мы» столь же несовершенно, как и «я», и они находятся в конфликте

друг с другом [2, с. 96]. «Мы» уже не выражает богочеловеческой природы и нуждается для этого в восполнении со стороны «я». Мыслитель писал: «Разрешение этой антиномии лежит, как мы уже знаем, ближайшим образом в начале соборности как первичном единстве «я» и «мы», где оба начала не противостоят друг другу как независимые внешние инстанции, а как бы пронизывают друг друга и испытываются как внутренние, взаимно питающие друг друга силы. Однако это взаимопроникновение возможно именно лишь постольку, поскольку оба начала сознают себя не как первично-абсолютные, а лишь как производно-абсолютные силы, утвержденные в третьем, подлинном первично-абсолютном начале – Боге... Подлинное органическое двуединство “я” и “мы” осуществимо лишь там, где и “я” и “мы” отдадут себя высшему началу – Богу» [2, с. 111]. Как отмечалось выше, в понимании идеала С.Л. Франком систематически используется второй вариант такого соотношения. Однако это фактически означает, что идеал соборности отрицает несовершенство явленной как в «мы», так и в «я» богочеловеческой природы. В этом смысле он должен рассматриваться как требование тезиса, «преображения» человека, и, значит, должен быть заменен представлением о Царстве Божьем, которое и означает то преобразование человеческой природы, которое автор относит к идеалу соборности. Одновременно идеал соборности должен быть признан социальным, но не всеобщим.

Очевидно, что методологические трудности, которые испытывал С.Л. Франк при рассмотрении триады: конкретный идеал – идеал соборности – Царство Божие, аналогичны тем, которые испытывал и Вл.С. Соловьев со своим идеалом «теократии».

В «Духовных основах общества» С.Л. Франк полагал, что создает идеал социальности вообще, равнозначный всеобщему идеалу – предельное совершенство, достижимое человеческим сообществом, неразлично переходящее в совершенство Царства Божьего. Автор предлагает формулировки, продолжающие идеал за пределы ограниченного, обусловленного и греховного состояния человечества. Философ писал, что социальный идеал – это «вытекающие из онтологической природы общества основные нормативные принципы общественной жизни. Эти принципы... вечны и универсальны» [2, с. 104]. В еще более жесткой редакции социальный идеал отождествляется с чудом всеобщего преображения: «общественная жизнь, будучи в качестве духовной жизни жизнью в Боге, имеет своим единственным, конечным назначением осуществление своей истинной онтологической природы во всей ее конкретной полноте, т. е. «обожение» человека» [2, с. 107].

В поздней книге «Свет во тьме» антиномизм распространяется на содержание всеобщего идеала. Аксиологические построения этой книги акцентированы иначе, чем в «Духовных основах общества». Если всеобщий идеал – не преодоление религиозной антиномии «тварности / преображения тварности», а ее обнаружение, то происходит своеобразная концептуальная реабилитация идеала соборности как всеобщего христианского идеала. Не столько социальность «втягивается» в Царство Божие, сколько Царство Божие нисходит в несовершенную социальность. Признание антиномизма всеобщего христианского идеала означает его «профанацию», подчинение дифференцирующей и ограничивающей немощи человеческого сознания.

Этот принцип позволяет С.Л. Франку говорить о «немогущем всемогуществе» Бога. Всемогущество Бога действует как бесконечная сила обаяния на индивида, позволяющая ему противодействовать миру при сохранении ограниченности его физических и социальных средств [4, с. 123]. При этом всемогущество Божества как благодетельной силы «совершенно независимо от производимого ею внешнего, практического эффекта» [4, с. 121].

«Нерезультативность» христианства есть проявление ненарушимости свободы индивидуального выбора человека – мир не преобразуется благодатью внешним образом, но в нем происходит разделение добра и зла, сокращается сфера их смешанности.

Всеобщий идеал антропологического совершенства, понимаемый как рост добра, рассматривается более подробно, чем в «Духовных основах общества». При этом он формулируется антиномически². С.Л. Франк одновременно принимает и идею апокатастазиса, и идею индивидуального спасения. Индивидуальное спасение, как предельная цель антропологического совершенства, есть «выражение сознания неизбежности гибели целого», т. е. соборного человечества [4, с. 136]. С.Л. Франк не мог ее принять. Он полагал, что «всеединством определена и общность судьбы человеческих душ», поэтому «немыслимо безусловное, окончательное спасение одной души при болезни или гибели другой» [4, с. 137]. Вместе с тем он не может до конца принять неизбежное следствие из идеи апокатастазиса: спасается одно некогда распавшееся существо – первочеловек. Автор дорожит самоценностью каждой индивидуальности [4, с. 139].

² Ранее всеобщий идеал полагался преодолением антиномии [2, с. 111].

С.Л. Франк надеялся на сочетание и того и другого пути обретения антропологического совершенства [4, с. 140], что соответствует идеалу соборности, понимаемому как гармония «я» и «мы».

С.Л. Франк не был согласен с основными, выявившимися в русской религиозной философии представлениями об отношении всеобщего идеала к человеческому обществу. Он фактически отвергал и исторический пессимизм «этики творчества», и оптимизм христианского эволюционизма авторов «нового религиозного сознания».

«Этика творчества» требовала достижения совершенства в экстатическом подъеме человека, стремящегося приблизить «конец времени». С.Л. Франк признавал эсхатологизм правомерным компонентом религиозного сознания [4, с. 126], однако не считал, что восстание против мира «объективации» во имя эсхатологического финала истории будет оправданным [4, с. 128].

С.Л. Франк был мыслителем, по-видимому, не имевшим острого чувства истории, он удивительно аисторичен (в отличие от большинства отечественных религиозных философов). Он всячески подчеркивал, что христианство не надеется на внешнюю результативность, пока сохраняется дуализм человеческой природы [2, с. 437]. Против идеи эволюционизма были обращены следующие слова: «Царство Божие только потому должно восторжествовать на земле, что оно в ином, глубинном измерении *вечно есть*, и притом есть *вечная родина человека*, вернуться в которую может всегда каждая человеческая душа» [4, с. 78]. Абсолютный, всеобщий идеал дан всегда, он реализуем «здесь и теперь». В этом смысле автор ближе к историческому христианству, чем литературные улучшатели последнего. В книге «С нами Бог!» он писал,

что религия – не система идей, а сама жизнь [2, с. 350]. В поздних книгах С.Л. Франк несколько смягчил свою оппозицию христианскому эволюционизму. Так, в книге «Свет во тьме» он очень осторожно писал о всемирной истории как дрящейся «агонии Христа», но и как растущем теофаническом процессе. Философ утверждал: «Медленно и лишь постепенно в течение веков человечество реально усваивало смысл Христова откровения, как поздно, например, было вполне понято и начало получать практическое осуществление Христово откровение о богосыновстве человека, о достоинстве человеческой личности, мы обретаем право веровать, что история есть все же, несмотря на все ее уклонения и измены, процесс постепенного воплощения Христова откровения в реальность человеческой и мировой жизни» [4, с. 227–228]. В работе «Реальность и человек» автор выделил сферу социальной реальности, где благодать реализуется не только во внутренней духовности, но и явным образом. Это сфера «духовной культуры», которая противопоставляется греховной сфере технического обустройства жизни» [3, с. 308].

Социальный идеал может носить не только всеобщий, но и оптимизационный характер, пригодный для определенного состояния общества. С.Л. Франк видел в этической концептуализации ведущий способ представления социального идеала, но не считал его исключительным. В условиях данной реальности объективный общественный порядок неустраним и совершенное общество будет представлено уровнями разной степени объективности. Мыслитель писал: «Физически отъединяться от людей и не участвовать в их мирской судьбе имеет право лишь тот, кто борется в себе с самим корнем мирового зла и растит

в себе само единое и благодетельное для всех субстанциональное добро». Всякий же существующий в поверхностном, эмпирическом слое социальности «ответствен за нее, обязан соучаствовать в налагаемых ею обязанностях. Он обязан осуществить наибольшее добро или достигнуть наименьшей общей греховности в данном, совершенно конкретном, определенном данными условиями человеческой жизни положении» [2, с. 210]. Этическая и социально-философская концептуализации создают идеалы различной степени общности. Следует отметить, что С.Л. Франк отрицал социально-философскую концептуализацию только как всеобщую: принудительная социальность не уничтожает социального зла, имеющего метафизический источник, а только ограничивает его проявление. Социальный порядок не может воздействовать на этот источник, и поэтому в обществе всегда сохраняется опасность регресса и хаоса. Автор полагал, что «всегда, когда насилие мнит себя всемогущим и мечтает действительно *уничтожить* зло (а не только обуздать его, оградить жизнь от него), оно всегда плодит и умножает зло» [2, с. 211].

Идеалу соборности С.Л. Франк противопоставляет ограниченные, «конкретные» общественные идеалы, отображающие какое-то состояние общества или отдельной его сферы в форме принудительного общественного порядка. Автор писал следующее: «Все конкретные общественные идеалы относительно не только в том смысле, что зависят от эмпирических условий, от условий времени и места, но и в том, что ни один из них не есть абсолютное осуществление абсолютной правды, а только относительное и частичное ее осуществление. Лучший строй есть всегда только относительно, а не абсолютно луч-

ший» [2, с. 105]. Придание таким идеалам статуса всеобщих совершенно неоправданно, поскольку санкционирует насилие против объективных онтологических условий, столь же неэффективное, сколь и интенсивное. Мыслитель утверждал: «Утопия земного рая, полного, адекватного насаждения на земле Царства Божия принципиально несостоятельна, потому что не считается с основным онтологическим фактом греховности, несовершенства человеческой природы. Поэтому такие утопии, при попытке их актуального осуществления, неизбежно – в силу ложности их онтологического обоснования – вместо чаемого земного рая приводят к насаждению ада» [2, с. 105].

Отрицание всеобщности социального идеала как объективного порядка осуществляется мыслителем на предельной метафизической глубине рассуждения – в перспективе теозиса. Социально-философская концептуализация идеала имеет обязательную силу вплоть до религиозного преобразования мира и образует совокупность оптимизационных идеалов разной степени общности [4, с. 244]. «Конкретные» идеалы строятся как компромисс всеобщего и данного состояния природы человека [2, с. 106]. Это означает, что действие благодати в человеке не может заменить принудительного для него «закона», спасающего человека от него самого. С.Л. Франк писал: «В человеческой жизни закон преодолен там и постольку, где и поскольку он

замещен свободным действием благодати. Где этого нет – а по определению этого именно нет в “мире” (идет ли речь о мире, внешнем нашей душе, или о мирских силах, властвующих над нашей собственной душой), – там вступает в свои права обязательная для нас сила закона» [4, с. 154].

Объективный порядок – неустранимая онтологическая и аксиологическая реальность, и ее осознание в форме оптимизационного идеала будет задачей человечества неопределенно долгое время. С.Л. Франк полагал, что религиозная философия обосновывает «несовершенный закон», который, однако, необходим и обязателен именно в этом своем несовершенстве как выражение порядка естественного, т. е. соответствующего воле Божией, именно потому, что он адекватен несовершенному состоянию мира и человеческой природы и имеет смысл необходимого и неустранимого корректива этого несовершенства» [4, с. 194].

Литература

1. *Ивонин Ю.П., Ивонина О.П.* Миссия невыполнима? Аксиология русской идеи. XX век. – Saarbrücken, Deutschland: Palmarium academic publishing, 2013. – 631 с.
2. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
3. *Франк С.Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. – М.: АСТ, 2007. – 382 с.
4. *Франк С.Л.* Свет во тьме. – М.: Факториал, 1998. – 256 с.

FAR AWAY FROM SOCIALISM. “OMNI-UNITY” SCHOOL ON THE WAY TOWARDS IDEOLOGY

Paper One

Ivonin Yury
Ivonina Olga
Novosibirsk State University
of Economics and Management
ivonin@ngs.ru
ivonina@ngs.ru

S.L. Frank's anthropology is constructed antinomically. The thinker saw a man as a free, transcending (self-determined) and medium centered creature: a man can define himself in relation to God; however he implements only the part which is found in the sacred, spiritual realm. A man strives to potentiate the living conditions and thereby to be self-actualized. In this case, a man can not be satisfied with any existing conditions; he always takes them subjectively and uses them to oppose the world. This statement defines a man as a “negative infinity”.

The duality of the humanness exists in the mismatch of the Divine-human nature and the naturally-elementary, as well as in the difference between human being as an individual and a generic one. This manifests itself in self-consciousness as either “I” or “we.” If a person discovers himself as “we”, it means that God for him is grace, the inner content of his own. A man, perceiving himself as “I”, reveals God as a law and obeys the alien superhuman authority. It depends on the person, if God opens to him as a transcendent or immanent beginning of his life, a creator of his/her “positive infinity.” This leads to a dual society, which is manifested in the mismatch of its ontological foundations and social empiricism, where “I” authorizes the conflict of individuals, and “we” - their unity. Anarchical “I” deforms “we” and the ideal foundation of society turns into a repressive social mechanism. Moral and religious unity of the people leads to overcoming the objective order as a product of egoism and disagreement, and the ideal society is presented as a non- forced spiritual connection. The ideal of anthropological perfection, understood as the growth of good, is to be formulated antinomically. S.L. Frank accepts both: idea of apocatastasis, and the idea of personal salvation.

Keywords: human nature, religious ethics, social ideal.

DOI: 10.17212/2075-0862-2015-3.1-20-33

References

1. Ivonin Yu.P., Ivonina O.I. *Missiya nevyopolnima? Aksiologiya russkoi idei. XX vek* [Mission impossible? Axiology of the «Russian Idea». XX century]. Saarbrücken, Deutschland, Palmarium academic publishing, 2013. 631 p.
2. Frank S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society]. Moscow, Respublika Publ., 1992. 511 p.
3. Frank S.L. *Real'nost' i chelovek. Metafizika chelovecheskogo bytiya* [Reality and man: an essay in the metaphysics of human nature]. Moscow, AST Publ., 2007. 382 p.
4. Frank S.L. *Svet vo t'me* [Light in the darkness: an essay in Christian ethics and social philosophy]. Moscow, Faktorial Publ., 1998. 256 p.