

симпатичного именно ему образа жизни. Каждый может присоединиться к любому сообществу, если сообщество примет его в свои ряды. Практически на одной территории могут соседствовать «филы» марксистов, руссоистов, конфуцианцев, гандистов, приверженцев бесчисленных религий и сект, сообщества открытые и закрытые, тоталитарные и либертарианские. Каждая партия или группа получила возможность на практике построить для себя (но только для себя!) свою Утопию.

В заключение следует сказать, что образ возможного (желательно качественного!) будущего является важнейшим моментом в конструировании нашей идентичности, – которая всегда имеет

множество уровней. Разные уровни идентичности могут обладать различными векторами и, соответственно, ориентироваться на разные футурологические матрицы. Перефразируя известные слова Ф.М. Достоевского о человеческой душе, как поле борьбы добра и зла, можно сказать о человеческой душе, как о поле борьбы разных дискурсов социального и индивидуального будущего. С другой стороны, общество всегда имеет дело с единым дискурсом будущего, который внутренне противоречив, может обладать различной степенью ясности и артикулированности и даёт возможность ставить цели социального развития.

Н.И. Димитрова (София, Болгария)

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ЕВРОПЕИЗМ СЕМЕНА ФРАНКА

Димитрова
Нина Ивановна

Институт фило-
софских исследо-
ваний БАН, София,
Болгария

В ряду выдающихся имен русской философской мысли Семен Франк занимает очень своеобразное место. Он не обладал громкой известностью Бердяева и Шестова, но будучи вне сомнения ближе к классическому философскому мышлению, оказался, если можно так выразиться, более «конвертируемым» на Западе. Франк был спокойным и уравновешенным, отличался логически точным и удивительно глубоким мышлением, был привержен манере философствования немецкой классики и прекрасно вписывался в одну из тогдашних тенденций европейской философии, нацеленной на «онтологический

поворот». Он был и автором глубоких анализов религиозного, политического и социального утопизма, а его голос был среди немногих отрезвляющих голосов в дореволюционной России, объятый апокалиптическими видениями и грезами. Вместе с тем, именно о Франке можно однозначно утверждать, что он является самым «прямойнейшим» наследником основоположника русской философии Владимира Соловьева с его духом универсализма и синтетизма. Стремление Франка философствовать синтетически проявляется и в тех специфических понятиях, которыми он обозначал свои идеи, охватывавшие проблематику разнообразных интеллектуальных направлений; таковы моно-дуализм, идеал-реализм, интуитивистский трансцендентализм, теокосмизм, транс-рационализм и т.д. Но, как отмечает немецкий исследователь творчества Франка Петер Элен (Peter Ehlen), «Франк в течении всей своей жизни не поддерживал дискуссии вокруг своего творчества. Даже те рецензии, которые появились в России после публикации его теории знания, остались содержательно бедными. Хотя с точки зрения своего формального значения философия Франка была оценена достаточно высоко теми коллегами, которые изъявили жела-

ние высказаться по ее поводу, ее существенные положения не были восприняты, а частично даже не поняты...» (Элен 2004: 203). Дело в том, что у Франка классический философский стиль и предугадывание актуальных тенденций европейской мысли сочетаются с глубокой привязанностью к таким «национальным» темам как, к примеру, идея о Богочеловечности. Из-за этого «классифицировать» феномен Франка очень и очень нелегко. Потому и сегодняшние комментарии его соотечественников, посвященные его творчеству, оказываются глубоко двойственными. Некоторые из них солидаризируются с давнишней оценкой Василия Зенковского и видят в нем одну из наиболее ярких личностей русской философии XX века. Другие – это относится главным образом к авторам, критически оценивающим феномен «русской религиозной философии» – уклоняются от специального рассмотрения его философии и даже как будто стараются пройти мимо нее. Так поступает например Петр Сапронов, который считает, что «русская религиозная философия» по существу является «мифологизированной публицистикой на религиозные и философские темы». Понятно, почему Франк «отсутствует» в такого рода анализах – его творчество нельзя квалифицировать в качестве *парафилософского*. Как раз наоборот, Франк «не был публицистом, не был богословом, хотя, конечно, приходилось ему писать и острые публицистические статьи и в ряде своих книг прямо выходить на богословские темы. Это было человек мысли, подобный многим классикам мировой философии» (Мень 1997).

Говоря о неуспехе русской эмигрантской философии на Западе (который частично компенсировался невиданным восхождением русского эмигрантского богословия), Сергей Хоружий классифицирует русских философов следующим образом: в «классе отличников» – класс А – *Success Stories*: Истории включения в европейский и мировой контекст с крупным творческим вкладом, влиянием и значением, фигурируют Кожев, Бердяев, Шестов; в классе В – *Европейцы средней руки*: «Истории успешной

профессионально-академической интеграции в европейский контекст, но без своего капитала, заметного концептуального вклада и влияния» включены Степун, Вышеславцев, Арсеньев, Яковенко и др. Имя Франка мы находим в «третьем классе», однако надо отметить, что этот класс ценностно нейтрален и, следовательно, его нельзя рассматривать третьем по значению (хотя Хоружий подчеркивает, что «рубрики В и С по смыслу могут перекрываться, и многие имена равно могли бы присутствовать в обеих»), тем более, что он назван просто «Русские философы в изгнании: Опыты продолжения метафизики Серебрянного Века» (Хоружий 2004).



Итак, что же можно сказать об этом «русском философе в изгнании», как он вписывается в оппозицию *национальное – европейское*, насколько смог он и смог ли вырваться за рамки статуса «европейца средней руки»? В данном тексте пойдет речь о тех идеях Франка, которые проблематизируют его принадлежность к феномену «русской религиозной философии», или, по крайней мере, обуславливают то в высшей степени своеобразное место, ко-

торое он в ней занимает. Таковыми являются главным образом его идеи о философии и ее отношении к религии. Здесь мы не будем касаться известного спора начала первого десятилетия XX века, когда новооснованное издательство *Путь* с одной стороны, и международный культурологический журнал *Логос* (редактируемый Гессеном, Степуном и Яковенко) с другой, так и не смогли поделить христианский Логос, в результате чего сформировалась новейшая по тем временам версия спора между славянофилами и западниками. Статьи Франка, направленные против национализма в философии (против неправомерных претензий на *самобытность*, против пренебрежения *европейской* философией в целом и т.д.), безусловно, заслуживают всяческого внимания. Но здесь мы сосредоточимся единственно на взглядах Франка на философию в ее отношении к религии, и с этой точки зрения – на адекватность характеристики *национальный европеизм* (в связи с которой более популярен его друг Струве).

Полемика между *Логосом* и *Путем*, – это, в сущности, полемика о будущем русской философии, о том, какой ей быть – автономной или религиозной; она в решительной степени «катализировала» известный очерк молодого Лосева о *русской философии*, в котором нашли выражение фактически все пристрастия Владимира Эрна (см. Лосев 1990).

Позиция Франка в этом споре недвусмысленно ясна – он выступал не только против «национализма» в философии, но и против перечеркивания всяких различий между философией и религией, что и было одним из главных соображений, мотивировавших его статьи в *Русской мысли*. Это и есть один из наиболее часто используемых Франком аргументов против так понимаемой *самобытности* русской философии. Поэтому для меня остается неясным, на каком основании Борис Яковенко определяет его позицию – причем, именно в этом отношении – как колеблющуюся. Вот как в своих *Очерках русской философии*, опубликованных в Берлине в 1922 г. изображает Яковенко первые годы века, когда в России только формировалась основная линия *вероисповедальной философии*: «Патентованные представители философии (как например Лопатин или Лосский) и публицисты, сохранившие связь с критическим идеализмом (как например Струве, Франк, Кистяковский), занимали какую-то нерешительную, неопределенную, молчаливую позицию по отношению к нео-религиозным исканиям, нередко в том или другом отношении вступая с ними в сотрудничество» (Яковенко 1922: 108).

В разгаре споров – в начале первого десятилетия XX века – Яковенко был среди наиболее решительных противников восстановления *религиозной философии* как таковой, в особенности имея в виду традиционную религиозность русской мысли. Он был убежден, что результат сочетания религии и философии может быть только внутренне противоречивым, к тому же, как уродливым, так и вредным. Рассуждения Яковенко касаются не только «Философии свободы» Бердяева, о котором он конкретно ведет речь, но и вообще неославянофильских призывов к реставрации средневекового типа философствования. По Яковенко от союза между философией и религией потерпевшей оказывается не только философия; многое теряет и религия, в

которую прокрадывается дух человекобожества (см. Яковенко 1994: 235). А между тем, цель философии остается неизменной: «*дать системе законченных и общеобязательных знаний о сущем*» (Яковенко 1994: 237).

Этой точки зрения придерживались и другие русские философы, причастные к созданию *совершенно новой чисто философской коллективной силы*, «выступившей открыто и решительно против основной тенденции нео-религиозного движения обосновать русское философствование всецело на религиозной догме христианства, в частности обновленного христианства...» (Яковенко 1922: 108). Центром этой *совершенно новой философской силы*, к которой примыкал и Франк, и был упомянутый международный культурологический ежегодный журнал *Логос*.

(И опять-таки в *Логосе*, уже в существенно изменившемся идейном и социально-историческом контексте, в Праге конца двадцатых годов, позиция философского западничества была переподтверждена. В одной из передовиц авторы припомнили читателям позицию *старого Логоса*, с целью очертить преемственность в этом наиболее существенном по их мнению пункте концепций старого и восстановленного журнала. «В основе старого *Логоса* лежала идея автономии философского знания. Этою идеей *Логос* резко отмежевывался от всех философских направлений, обосновывающих философское знание на каких бы то ни было внефилософских началах, будь то наука (натурализм, психологизм, историзм), право и политика (исторический материализм, русские «субъективисты») или религия (религиозная философия мистического и онтологического характера)» (*Логос* 1929, № 1: 5). Далее, обрисовав вкратце новые взгляды на философию, доминирующие в то время в Европе, авторы снова возвращаются к вопросу о взаимоотношении философии и религии, как к вопросу, в связи с которым они обязаны высказать свое категорическое мнение. Они находили это тем более необходимым, что тем временем «русская религиозная философия», чьи представители в значительной степени преобладали в среде русской диаспоры в Европе, уже заявила о себе в лице нескольких значительных произведений Бердяева, Булгакова и др. И вот какова новая/старая позиция *Логоса*: «Во избежание всяких

недоразумений да будет ясно сказано, что *Логос* не только не отрицает философствования о религиозном как такового, но напротив, утверждая, что *автономная философия возможна лишь на основе свободного усвоения всей совокупности духовного опыта* и памятуя о том тесном взаимодействии, в котором философия на протяжении веков жила с религией, вменяет ориентацию на религиозном предмете в прямую обязанность всякой завершенной философской системе, всякому целостному органическому философствованию. Но одно дело признание философствования о религиозном предмете и совсем другое – признание за религиозным догматизмом права отрицать на почве философии и в ее формах самодовлеющее значение автономного философствования. Между тем, как раз в этом отрицании таится основной пафос русской религиозной философии... Путь автономной философии не таков. *Автономная философия и в религиозном опыте видит лишь один из своих предметов*, в отношении которого ее работа начинается с сомнения и завершается свободным постижением и признанием» (*Логос* 1929, № 1, с. 14). Эта позиция *Логоса* является и позицией Франка.

Но если вернуться годы назад, годы до того дня, в который и Бердяев, и Франк поднялись на «философский пароход» (а это обстоятельство определенно сблизило их позиции), мы сможем убедиться, насколько Франк был далек от «нерешительной» и «колеблющейся» позиции, приписываемой ему Яковенко. Франк неоднократно подчеркивал, что рассматривает себя как непосредственного наследника универсализма, завещанного Владимиром Соловьевым. Критикуя взгляды Бердяева на философию, понимаемую в качестве *религиозной*, Франк не упускает случая отметить, что в этой критике он следует духу Владимира Соловьева. По Франку отвержение *ratio* является ничем иным как отличительной особенностью *русского интеллигента*, противопоставляющегося классической западной философии: «... истинная философия фактически сливается у него [у Бердяева] с религией, и идею *научной философии* он прямо объявляет *идолом* <...> В этом отношении Бердяев сам до некоторой степени – *русский интеллигент*, основная черта которого есть склонность к сгущенным краскам, к односторонне монистическому схематизму.

<...> Бердяев – совсем не *философ*, если под философией разумеет построение систематического и объективно обоснованного мировоззрения» (Франк 1994а: 225).

Между прочим, идеи Бердяева, с которыми Франк спорил как с одним из главных представителей линии *Пути*, с течением времени тоже перетерпели определенные изменения. Хотя всю свою жизнь Бердяев называл себя религиозным философом, он в то же время непрерывно приводил аргументы в пользу автономности философии; например, в своем синтетичном очерке *Об основах религиозной философии*, к сожалению опубликованном только недавно, он утверждает, что философия *свободно* ищет духовные источники жизни (Бердяев 2007: 170).

Итак, что касается оппозиции *философия – религия* (рассматриваемой в прямой связи со спором о будущем русской философии), доэмигрантские годы Франка прошли категорически под знаком утверждения автономности этой особенной науки, призванной создавать систему целостного знания, на чем он настаивает в своих, опубликованных уже в Берлине (издательством «Обелиск» в 1923 г.) университетских лекциях. Однако в том же году Франк опубликовал и специальное исследование, посвященное вопросам взаимоотношения между философией и религией, между богом философов и Богом религии. Каким образом *Бог есть* предмет философии – такова проблема, над которой рассуждает русский мыслитель, апеллируя к «правильному соотношению между религией и философией», которое, по его мнению, возможно «лишь на почве того «умудренного неведения» (*docta ignorantia*), которое есть самый зрелый плод истинного просвещения». (Франк 1923а: 20).

Древняя, восходящая к Платону метафизика всеединства есть та метафизика, которую Франк защищал всю свою жизнь. В одной из своих статей, посвященной Гегелю по поводу европейского гегелевского ренессанса, он подчеркивает: «Платонизм в его общей сущности в известном смысле совпадает с *философией* вообще; ибо философия возможна только на основе *доверия* к мысли, убеждения, что чистая мысль есть истинный путь познания; а это убеждение в свою очередь, очевидно, должно опираться на какое-то сознание средства или тождества мысли с самим

бытием» (Франк 1932: 42). Несмотря на свою целостную сосредоточенность на совершенствовании концепции всеединства, которая объяснимо делает ставку на общее, на универсальное (и, разумеется, в нее отлично вписывается абсолютный дух гегелевской системы), Франк в то же время является и экзистенциально мыслящим и чувствующим философом, внимательно относящимся к судьбе индивидуального. Отсутствие такого отношения и есть дефицит философии Гегеля, всецело охваченной *общим*. Ей не достает *жизни*, понимания абсолюта и как *жизни*. По этому поводу Франк говорит: «Абсолютный идеализм Гегеля стремится стать идеал-реализмом, включить в себя реальность, но это стремление остается неосуществимым. Ибо реальность есть жизнь; она упирается в иррациональную тайну бытия, в непостижимое...» (Франк 1932: 49).

Но и у Франка, несмотря на его непрекращающиеся попытки сочетать бога философов и Бога религии, о чем свидетельствует и одно из его интереснейших исследований *Das Absolute* (Frank 1934), эта проблема осталась нерешенной – ибо она принципиально нерешима – факт, который неоднократно отмечался многими его комментаторами.

Глубинная несовместимость между общей направленностью мысли, присущей концепции всеединства и попытками анализа отдельного, единичного, т.е. между систематикой эссенциализма и экзистенциалистским мышлением, особенно отчетливо прорисовывается в рассуждениях Франка о зле и о свободе. Это касается в первую очередь «Непостижимого», вероятно самого значительного философского труда Франка, как в смысле онтологии, так и в смысле философии религии.

Акцент на невозможность процедуры «оправдания Бога» перед лицом господствующего в мире зла вообще-то является одной из инвариантных тем в творчестве Франка. Софистичированная мысль Франка как всегда стремится к соединению противоположностей, пытается достичь трансрационального синтеза, утверждая, что в составе бытия осуществляется некое извращение, в результате которого в существующее привносится противоестественное содержание, потенция не-бытия. Но эта нерешенность основной для Франка проблемы, может быть, является

также признаком его внутренних сомнений по отношению к парадигме всеединства, признаком осознания наличествующих в ней «трещин», порожденных ее же *экзистенциальной «неотзывчивостью»*.

В своем великолепном отзыве на книгу Франка, Бердяев обращает внимание на основную причину этого тупика: «... для С. Франка Бог есть Абсолютное. Между тем как Абсолютное есть предел отрешенной мысли, с Абсолютным невозможны никакие отношения. Абсолютное не может выйти из себя. Абсолютное не есть личность...» (Бердяев 1939). Здесь Бердяев в сущности выразил свое твердое убеждение о невозможности наведения мостов между Афинами и Иерусалимом, о невозможности синтеза между богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова, т.е. невозможности того синтеза, о котором Франк грезил на протяжении всей своей творческой жизни.

С течением времени центральными для Франка начали становиться вопросы о вине, ответственности, перенесении страданий; это относится главным образом к последним книгам Франка, написанным в конце сороковых годов, все еще под влиянием потрясений недавно закончившейся войны. После «Непостижимого» в книгах Франка становится все более заметным его стремление к экзистенциальному философствованию и поэтому в них все ярче прорисовывается несовместимость этого стремления с его основной философской позицией, от которой он, в конце концов, так и не отказался. (Но фактом остается то, что в них все отчетливее ощущается его нарастающее отдаление от первоначального «немецкого» стиля мышления, отдаление от систематики и настойчивый интерес к темам другого рода – о смысле индивидуального страдания, цене жертвы, богозаброшенности и одиночестве человека в мире и т.д.) Как отмечает Николай Арсеньев, «Мирозерцание Франка из умиренно-созерцательного становится все более открытым и восприимчивым для трагического элемента в мире, для восприятия, усмотрения иррационального, отвратительного, казалось бы, безудержного проявления зла и страдания, хаоса и разрушения и видимого разрушения злых сил в истории человечества и мира» (Арсеньев 1977).

В последние годы жизни Франк совершенно недвусмысленно нарушает хрупкий баланс между философией и религией в пользу последней. Он все более захвачен экзистенциально-религиозными проблемами, все более отчуждается от философской систематики, а нерешимость проблемы гармонического сочетания философского умозрения и религиозной веры, Афин и Иерусалима, становится для него все более очевидной. В одном из своих писем Бинсвангеру Франк комментирует этот трудный, а для него в конечном счете невозможный переход – от умозрения к откровению, от философии к религии (уже вне зависимости от какой-либо оппозиции национальное-европейское) следующим образом: «Мое творчество движется теперь в двух преимущественно довольно резко ограниченных направлениях: философско-систематическом, чисто созерцательном, с одной стороны, и экзистенциально-религиозном – с другой, хотя я сам рассматриваю это как некий духовный соблазн – перед моим умом носится образ последнего синтеза, написать вероятно не будет ни времени, ни сил» (цит. по Струве 1977: 131).

Говорят, что в свое последнее мгновение Франк вымолвил: «Живу живым источником. Все выражено не то...» (цит. по: Сумина 2002: 161). Может быть это «не то» выражает и неудовлетворенность поддерживаемой им всю жизнь метафизикой всеединства, оказавшейся беспомощной в граничных бытийных ситуациях? Этого нам знать не дано. Но, думается, уместно было бы сопоставить эти слова со словами Шестова, высказанными по другому поводу и касающимися осудительного, безумного порыва, охватывающего каждого человека при переходе в другое измерение бытия «смыть с души наши знания и выйти на берег нагим, как первый человек...» (Шестов 1964: 21). А упомянутый повод таков: в переломном 1920 г. в московской больнице для «работников науки и литературы» лежали в одной и той же палате двое выдающихся представителей Серебряного века – историк Михаил Гершензон и поэт и философ Вячеслав Иванов. Они обменялись двенадцатью письмами, в которых обсуждали самые разнообразные темы, среди которых и значимость накопленного идейного и культурного опыта. И в этой связи Гершензон высказал мысль, что «не то» ему понадобится в

его смертный час, «не то» ему тогда вспомнится. Написал он Вячеславу Иванову буквально следующее: «Я живу странной, двойственной жизнью. С детства приобщенный к европейской культуре, я глубоко впитал в себя ее дух и не только совершенно освоился с нею, но и люблю искренно многое в ней, – люблю ее чистоплотность и удобство, люблю науку, искусства, поэзию, Пушкина <...> Тут я с вами; у нас общий культ духовного служения на культурном торжище, общие навыки и общий язык. Такова моя дневная жизнь. Но в глубине сознания я живу иначе. Уже много лет настойчиво и неумолчно звучит мне оттуда тайный голос: не то, не то! <...> и этот голос я сознаю голосом моего подлинного я» (Гершензон, Иванов 1920).

Литература:

- Арсеньев, Н. 1977 С. Л. Франк как мистик. // Русские творческие ресурсы Балтии – www.russianresources.lt.
- Бердяев, Н. 1939 Новые книги: С. Л. Франк. Непостижимое. Дом книги и Современные записки. // Путь, № 60 – www.krotov.info.
- Бердяев, Н. 2007 Основы религиозной философии. // Вестник РХД, № 192.
- Лосев, А. 1990 Страсть к диалектике. Москва, «Советский писатель».
- Мень, А. 1997 Мировая духовная культура. Семен Людвигович Франк. – www.krotov.info.
- Сапронов, П. 2000 Русская философия. Опыт типологической характеристики. Санкт Петербург.
- Струве, Н. 1977 К юбилею Семена Франка. // Вестник Русского Христанского Движения, № 12.
- Сумина, В. 2002 Семьон Франк и русский духовен ренессанс. // Разкриващите се дълбини: Семьон Франк. София, «Парадигма».
- Франк, С. 1923 Введение в философию. Берлин, «Обелиск».
- Франк, С. 1994 Знание и вера. // Н. А. Бердяев: Pro et Contra. Кн. 1. Санкт Петербург, РХГИ.
- Франк, С. 1996 Русское мировоззрение. Санкт Петербург, «Наука».
- Франк, С. 1932 Философия Гегеля. // Путь, № 34.
- Франк, С. 1923а Философия и религия. // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин.
- Франк, С. 1994а Философские отклики. // Н. А. Бердяев: Pro et Contra. Кн. 1. Санкт Петербург, РХГИ.
- Хоружий, С. 2004 Шаг вперед, сделанный в рассеянии. – www.intelros.org.
- Шестов, Л. 1964 Умозрение и откровение. Париж.
- Элен, П. 2004 Введение в специфику философского мышления Франка. // Логос, № 1.
- Яковенко, Б. 1922 Очерки русской философии. Русское универсальное издательство. Берлин.
- Яковенко, Б. 1994 Философское донкихотство. // Н. А. Бердяев: Pro et Contra. Кн. 1. Санкт Петербург, РХГИ.
- Frank, S. 1934 Das Absolute. // Idealismus. Jahrbuch für idealistische Philosophie. Zürich.