

37.3(4/6с)6
л. 25

В. К. Ларіонова

Етика Абсолюту С. Л. Франка

Монографія

Київ 1996

0

В. К. Ларіонова

Етика Абсолюту С. Л. Франка

Монографія

НБ ПНУС



598497

Київ 1996



598497 іст

В. К. Ларіонова. Етика Абсолюту С. Л. Франка: Монографія. — К., 1996. — 100 с.

Затверджено до друку рішенням Ради філософського факультету Київського університету ім. Тараса Шевченка.

Рецензенти: *О. І. Левицька*, д-р філос. наук, проф.
В. В. Єфіменко, канд. філос. наук, доц.

С. Л. Франк — один із володарів дум ХХ сторіччя — багато в чому виступає нашим сучасником, який закликає при розв'язанні всіх філософських питань ставити в центр людину, непохитно захищати свободу і відстоювати духовні цінності.

У монографії розглядається система С. Л. Франка, яка є невід'ємною складовою онтологічного основоположення філософа про Абсолютну Всеєдність.

Для науковців, викладачів, студентів гуманітарних факультетів.

Наукове видання

Ларіонова Вікторія Костянтинівна

Етика Абсолюту С. Л. Франка

Монографія

Редактор *С. С. Самойлова*
Коректор *Н. В. Анікієнко*

Підп. до друку 6.06.96. Формат 60x84 1/16. Папір друк. № 3.
Друк офсетний. Ум. др. арк. 5,81. Ум. фарбо-відб. 5,93.
Облік.-вид. арк. 6,0. Тираж. 400.
Зам. № 6-2061.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
252017, Київ-17, вул. Володимирська, 60

Фірма "ВІПОЛ"
252151, Київ, вул. Волинська, 60

ISBN 5-8238-0464-4 © В. К. Ларіонова, 1996

Прикарпатський університет
ім. Василя Стефаника
БІБЛІОТЕКА
ІНВ. № 598497

Передмова

Останнім часом у суспільстві поживався інтерес до історико-етичних проблем. На книжковому ринку постійно з'являються нові праці з історії етичних вчень, а старі праці пропонуються в нових виданнях та перекладах. Культурне людство, очевидно, відчуває потребу піддати перегляду підвалини свого морального світогляду, підвести під нього міцніше підґрунтя. Інтерес до історико-етичних проблем, що виник наприкінці ХХ ст., не випадковий. Російська етико-філософська думка є певним соціокультурним феноменом, в якому переплелися національна своєрідність і традиції світової філософії. Тема Творця, Божественного Космосу, перетворення людини, сенсу культури, духовного відродження народів пронизувала російську релігійну філософію. Саме тому російська етична думка є цікавою не тільки як частина культурного надбання, а й як духовне джерело для осмислення свого теперішнього та майбутнього життя, в тому числі й народів України.

Кожна епоха висуває свої авторитети і складає свої програми як засоби удосконалення порядку життя. Сьогодні філософська творчість Семена Людвиговича Франка посіла значне місце в історії філософії. Еволюція поглядів Франка являє собою характерний приклад ідейного розвитку певної частини російської інтелігенції початку ХХ ст. Подолавши шлях від марксизму до

ідеалізму, від політичного радикалізму до ліберального консерватизму, створивши філософську систему "гносеологічної онтології", обґрунтувавши з релігійно-філософських позицій вчення про людину та суспільство, він продовжив традицію фундаментального дослідження світоглядних проблем, яка вже склалася в російській філософії і була представлена В. С. Соловйовим, С. М. та Є. М. Трубецькими, Л. Н. Лопатіним, М. О. Лосським.

Етичне вчення С. Л. Франка торкається важливих життєвих центрів його цілісного світогляду. Знайомство з етикою російського філософа дозволяє побачити ціле сузір'я глибоких, оригінальних та плідних ідей, пов'язаних в єдину систему ретельно продуманої теорії, що дозволяє нам говорити про наявність єдиної етичної системи С. Л. Франка.

Справжня філософія розкриває свій смисл і духовний потенціал лише з часом. Не буде перебільшенням стверджувати, що етика Абсолюту Семена Людвиговича Франка є актуальнішою для нас, ніж для його сучасників. Етична наука, безумовно, знайде у спадку видатного російського мислителя міцну передумову для свого подальшого розвитку.

С. Л. Франк — оригінальний і самобутній мислитель. У певному розумінні він не тільки російський, а й європейський мислитель. Після вислання його з Росії він багато і плідно працював на Заході, і ставши широко відомим світовій філософській громадськості, видавав праці на європейських мовах. Головні його книги були перекладені в Росії — після 70-річної перерви — лише останні чотири-п'ять років.

Філософія Франка — це реалістична філософія духовності, яка високо підносить проблему людини і спрямовує її на досягнення єдності усього людства.

Будемо сподіватися, що прийде час, коли українські читачі дістануть змогу ширше ознайомитися з творчістю оригінального і чесного філософа, з тими його працями, які й нині певною мірою недоступні читачькому загалу.

Чим привабливі погляди С. Л. Франка сьогодні — з точки зору якісно нових проблем, що постали нині перед філософами? Насамперед, очевидно, тим, що протягом всієї творчої еволюції в центрі його уваги залишалася проблема духовності, котра ляг-

ла в основу його своєрідної концепції соціальної філософії (яка досі не втратила своєї теоретичної значущості). Здається, ніхто більше з філософів російського зарубіжжя так багато і систематично не займався розробленням соціального курсу соціальної філософії.

Влітку 1917 р. Семен Людвигович Франк написав вельми помітну передмову до своєї нової книги "Душа людини" (була представлена ним як дисертація на ступінь доктора, але через зовнішні умови російського життя її захист не міг здійснитися). Тут, зокрема, говорилося, що їй "призначено вийти в світ у момент, коли російському суспільству, серед найтяжчих випробувань батьківщини, здавалося б, не до науки взагалі, а тим паче не до абстрактних філософських роздумів... В чому не полягав би конкретно вихід з важкої кризи, що переживається нами, не підлягає сумніву, що єдиний шлях до нього — у підвищенні духовного щабля нашої культури, поглибленні царини обговорення усіх життєвих питань, подолання всілякого неучтва, варварства та здичавіння. В цьому смислі філософ має право вірити, що своєю незалежною думкою він посилено сприяє духовному та суспільному відродженню своєї батьківщини"¹. Ці слова аж ніяк не застаріли і навіть набули особливої актуальності сьогодні.

Душа людини є мікрокосмосом, який охоплює світову безкінечність. Франк намагається визначити місце душевного життя в загальній системі буття, її зв'язок як з нижчими, так із вищими началами буття і тим розкрити загальний смисл і призначення.

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. — М., 1992. — С. 184

Розділ 1. Особистість С. Л. Франка і становлення його етики

Семен Людвигович Франк, безумовно, є однією з найповажніших фігур у плеяді видатних представників російської суспільно-політичної думки першої половини ХХ століття. В еволюції його світогляду, як у дзеркалі, відбилася трансформація значної частини російської інтелігенції, а соціально-філософська творчість лягла в основу цілого напрямку російської суспільно-політичної думки, який остаточно сформувався вже в період еміграції – російського релігійного консерватизму.

Становлення С. Л. Франка як філософа і соціального мислителя тривало приблизно двадцять років: з 1898 (рік знайомства з П. Б. Струве) по 1918 рік. За цей період він подолав шлях від легального марксизму через ліберальну орієнтацію 1904–1907 рр. до консервативних поглядів у політиці і релігійно забарвленого інтуїтизму в філософії.

Крапка у трансформації світогляду Франка була остаточно поставлена соціалістичною революцією 1917 року, руйнівній силі якої він свідомо протиставляв проповідь релігійного, духовного перетворення дійсності.

"За силою філософського зору Франка, не вагаючись, можна назвати найвидатнішим російським філософом взагалі, – і не тільки серед близьких до нього за ідеями"¹, – писав історик російської філософії В. В. Зеньківський. З такою оцінкою можна погодитися тим більше, якщо наголос зробити на слові "зір", оскільки саме тут виявилася сила Франка – в "умо - гляді".

"Розумний зір" дає змогу сприймати реальність, яка "дається", "відкривається" і пізнання якої здійснюється не через активність пізнавального погляду суб'єкта, а через активність спрямованої на "мене" реальності. Реальність дається як "голос", "заклик", "звертання". Семен Людвигович справді хотів бути свідком істини у всьому, на що спрямовувався його зосереджений погляд.

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. – Париж, 1970. – Т. 2. – С. 392.

Праці Франка служать чудовим спростуванням розхожої думки про те, що російській філософії не властива категоріальна строгість. В основі його світогляду лежить, за словами німецького психіатра, філософа Людвіга Бісвангера (приятель С. Л. Франка в останні роки його життя), "поєднання християнського споглядання і найтверезішого та чіткого мислення"¹.

Спадок С. Л. Франка об'ємний і різноманітний, становить єдине ціле і характеризується вражаючою послідовністю, що водночас і полегшує, і ускладнює завдання входження в логіку його системи: ускладнює тому, що охоплення змісту думки в цілому потребує значних зусиль для перероблення матеріалу, а полегшує тому, що одні взаємозв'язки в його світогляді пояснюють інші, вказуючи тим самим на єдність того загального принципу, з якого він випливає.

Франк має винятковий дар ясного викладу – думка його, яка завжди розвивається систематично, підкоряє і своєю обґрунтованістю, і вдалими формулюваннями. Але поряд з цим стоїть глибина його філософського міркування. У працях філософа ми маємо дуже струнку, продуману систему. Ним глибоко розроблені логіка, гносеологія, метафізика, антропологія, етика. Франку належить низка чудових етюдів з історії російської філософії, літератури, а також з історії німецької культури.

Дослідження творчої біографії С. Л. Франка відкриває нам можливість для виявлення тієї загальнофілософської та методологічної основи етичного вчення мислителя, яка становить базис його світорозуміння.

1.1. Етапи життя і творчості С. Л. Франка

Семен Людвигович Франк народився у Москві 16(29) січня 1877 р. у зросійщеній єврейській родині. Батько його помер рано (1882 р.), і хлопчика виховував дід М. М. Росіянський, один з засновників єврейської общини в Москві. Як згодом згадував сам філософ, саме дід залучив хлопчика вивчати давньоєврейську мову

¹ Бісвангер Людвиг. Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. – Мюнхен, 1954. – С. 31.

і водив його до синагоги. "Благоговійне почуття, з яким я цілував покрови Біблії... стало фундаментом релігійного почуття, яке ознаменувало все моє життя, за винятком невірної юності (приблизно з 16 до 30 років)", — записав Франк у похилому віці в одному зі своїх записників. Шлях до прийняття християнства, який пройшов С. Л. Франк, був багато в чому типовим для російського мислителя межі століть.

Іншою людиною, яка сприяла формуванню світогляду Франка в часи його юнацьких років, був його вігчим В. І. Зак. Останній провів молодість у революційно-народницькому середовищі, він увів Франка в ідейний світ російського народницького соціалізму та політичного радикалізму.

Духовний злам завершується до 1902 року, після ознайомлення з книгою Ф. Ніцше "Так казав Заратустра", котра вразила Франка глибиною духовного досвіду. "З цього моменту я відчув реальність духу, реальність глибини в моїй власній душі — і без якогось особливих вагань моя внутрішня доля була вирішеною. Я став "ідеалістом", не у кантіанському смислі, а ідеалістом-метафізиком, носієм певного духовного досвіду, який відкриває доступ до незримі внутрішньої реальності буття. Я став "філософом..."¹

Подальша творчість С. Л. Франка стає цілковито пов'язаною з проблемами філософії.

На початку 20-х років нашого століття Франк відходить від неокантіанства і переходить на позиції релігійної метафізики. В цей період відбувається його тісне зближення з Д. Мережковським, З. Гіпіус, Д. Філософовим, А. Карташевим, Л. Шестовим та ін. Разом з ними, а також з М. Бердяєвим, С. Булгаковим, М. Лосським, Л. Шестовим Семен Людвигович розробляє філософські основи "нової релігійної свідомості".

З 1901 по 1905 р. Франк багато займався перекладами. Зокрема, переклав "Прелюдію" В. Віндельбанда, "Історію нової філософії" К. Фішера, "Промови про релігію до освічених людей" Ф. Шлейєрмахера.

¹ Франк С. Л. Посмертнос. Воспоминания и мысли. — С. 121.

Революцію 1905 року Франк зустрів у Москві. У жовтні цього ж року він брав участь у роботі I з'їзду конституційно-демократичної партії. У 1906 р. переїхав до Петербурга, де спільно з П. Б. Струве редагував журнал "Полярна зірка". Після заборони журналу та заміни його назви фактично стає головним редактором нового варіанта цього ж самого щотижневика — "Свобода і культура". Водночас С. Л. Франк активно співпрацював у журналах "Новий шлях" та "Питання життя", які редагувалися М. Бердяєвим та С. Булгаковим. З січня 1906 р. починається педагогічна діяльність філософа. До цього ж періоду належить відома доповідь Семена Людвиговича "Про прагматизм", проголошена ним у філософському товаристві, де він вказує на згубність прагматичної теорії, за якою істина визначається практичною користю поглядів. Він писав: "Я сам розвивав... ідею органічного духовно-громадського світогляду на протигагу механістичному погляду про самочинну, навмисну, людську розбудову життя"¹.

У 1910 р. С. Л. Франк обрав собі духовним отцем К. М. Агаєва, магістра Київської духовної академії, відомого своїми ліберальними поглядами і прийняв християнську віру. До цього ж року належить полеміка Франка з філософом В. Ф. Ерном, що її було розгорнуто на сторінках "Російської думки" з питання національної філософії. Ерн звинувачував журнал "Логос" у поширенні в Росії наукової філософії у західноєвропейській формі. Зокрема, він стверджував, що Росія має свою вищу форму філософської творчості — "філософію Логосу", і тому росіяни не мають потреби вчитися німецької і взагалі європейської філософії, спустошуючий раціоналізм якої заснований саме на відірваності її від начал "Логосу". Франк виступив проти "філософського націоналізму", різко відмежовуючи критерії теоретичної істини від будь-яких міркувань "доцільності" або "корисності" знання. Російський світогляд не був для Франка ізольованим від світової філософії, виявленням "своєрідної російської душі", але відображенням філософських пошуків, російська думка в яких входить до цілого філософської думки людства. На думку Франка, полеміка Ерн поставила більш за-

¹ Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. — Париж, 1987. — С. 87.

гальну проблему, оскільки вона була відродженням слов'янофілософської критики західного духовного світу взагалі¹.

У 1913 р. Франк знову від'їжджає до Німеччини, де працює над книгою "Предмет знання" (1915), на основі якої він у травні 1915 р. захистив магістерську дисертацію. Опонентами на його захисті були І. І. Лапшин, О. І. Введенський і М. О. Лосський.

Уже на перших порах своєї філософської творчості, у своїй магістерській дисертації, Франк поставив завдання обґрунтувати абстрактне мислення як надраціональне, знайти металогічну основу мислення та буття, що підвело мислителя до ідеї Миколи Кузанського про осягнення Бога через неосяжне, про "мудру необізнаність", інтуїцію, в якій зливаються воедино скінченне та нескінченне.

В результаті появи його твору "Предмет знання" Франк стає значною фігурою російської ідеалістичної філософії того часу.

Важливим етапом на шляху до ідеалізму та релігійного містицизму стала для Франка участь у збірнику "Проблеми ідеалізму" (1902), центральною темою якого була моральнісна проблематика. В ньому було поставлено завдання перенесення неокантіанства на російський ґрунт, відродження філософського ідеалізму в середовищі інтелігенції. В передньому слові до збірника зазначалося, що сучасний поворот до філософії не є плодом самої тільки теоретичної допитливості. Складні питання життя висувають проблему про належне та про моральнісний ідеал. Але сутність моральнісних пошуків полягає в тому, щоб знайти абсолютні заповіді та принципи. Моральнісна проблема не є проблемою стадності, вона не вирішується ані державою, ані суспільним процесом, ані судом людей, — це внутрішня індивідуальна проблема людського "Я", яке прагне до ідеальної довершеності.

С. Л. Франк представлений у збірнику статтею "Ф. Ніцше та етика "любви до дальнього", в якій він викладає деякі принципи своєї майбутньої етичної концепції. Кваліфікуючи Ніцше як "творця грандіозної моральної системи", він тлумачить цю "моральну систему" у ліберальному дусі. Як зазначила Л. Аксель-

¹ Див.: Франк С. Л. О национализме в философии // Русская мысль. — 1910. — № 9.

род, Франк прагнув "поєднати категоричний імператив Канта з буржуазним індивідуалізмом Ніцше"¹.

Франк виступив проти вульгарного тлумачення вчень Ніцше і Л. Толстого як винуватців "епідемії розуму"². Зіткнення двох моральнісних систем — "етики любові до ближнього", заснованої на жалю, та "етики любові до дальнього", що виключає жаль, філософ розглядає з позицій думки Ф. М. Достоевського, яка найчіткіше відображала основну аксіому цієї си теми, а саме: весь прогрес людства не вартий однієї дитячої сльозинки. "Любов до дальнього", до того, що Ніцше називає "любов'ю до речей та примар", не збігається ні з егоїзмом, ні з альтруїзмом, це — третє моральнісне почуття, те, що Л. М. Толстой називав "любов'ю до Суцього", яке уособлювало моральнісний закон, — так говорив Франк.

Орієнтація Франка на етизацію суспільних процесів і суспільної науки, яку він проаналізував у книзі "Теорія цінності Маркса та її значення" (1900), доповнюється суб'єктивною етикою. Філософ наполягав на тому, що моральні права особистості є священними і невідчуженими правами, а сукупність моральних принципів, які переживаються людьми, не піддається зведенню до єдиної верховної аксіоми, з якої всі вони випливали б як висновки з логічного засновку. "Життя духу повинно бути вільним та недоторканим, — зазначав Франк, — думка та совість не повинні перебувати під владою людей, вони підпорядковуються лише своєму власному верховному суду і лише перед ним повинні звітувати"³.

У 1906 р. вийшла з друку праця Антона Менгера "Нове вчення про моральність". Автор стверджував, що єдиної й об'єктивної моральності немає, що остання є рухливою й у кожний певний момент підкоряється співвідношенню суспільних сил. Людина, з його погляду, поводить себе моральнісним чином тоді, коли стає рівною цьому співвідношенню. І навпаки, людина поводить себе аморально, коли чинить йому опір. На думку автора книги, поліпшити практичну моральність можна не шляхом виправлення співвідношення високої проповіді та соціального реформування на користь

¹ Аксельрод Л. (Ортадокс): Против идеализма. — М., 1922. — С. 18.

² Див.: Нордау М. Вырождение. Психопатические явления в области современной литературы и искусства. — СПб., 1896. — С. 456.

³ Полярная звезда. — 1905. — № 11. — С. 21.

останнього, а виключно через революційні перетворення. Таким напрямом є соціалізм, а соціалістична мораль, зрікаючись будь-якої релігійної підвалини, є єдиною правильною мораллю.

Семен Людвигович Франк, давно залучившись до боротьби двох моральних систем, пише статтю "До питання про сутність моралі". В цій статті він викриває неслухняність раціоналістичної моралі, критикує її суто практичний характер як керівника та вимірника людських дій.

Влітку 1917 р. Франк переїжджає до Саратова, де стає деканом історико-філософського факультету Саратовського університету. В 1921 році, на початку непу, він повертається до Москви, де обирається членом "Філософського інституту", який було виділено з університету в окремий навчальний заклад.

Разом з М. О. Бердяєвим Франк заснував і як декан вів Академію духовної культури. В Академії читалися лекції на філософські, релігійні, культурні теми, які мали великий успіх у студентів, робітників, солдат.

У 1921 р. Семен Людвигович випустив у приватному видавництві "Берег", яке було засновано групою близьких йому за духом людей, дві книги: "Вступ до філософії у системному викладі" та "Нарис методології суспільних наук".

Влітку цього ж року політичне керівництво країни заарештувало і восени 1922 р. вислало з Росії велику групу відомих учених, письменників та діячів культури з кількох великих університетських міст. До цієї групи входив і С. Л. Франк. До 1939 р. він з родиною жив у Німеччині. Влаштувавшись у Берліні, Франк брав активну участь у роботі Російського наукового інституту, заснованого групою висланих з Росії вчених, співпрацював у Релігійно-філософській Академії, організованій М. О. Бердяєвим. У 1924 р. Академія переїхала до Парижу, але Франк ще кілька років читав лекції від її імені у Берлінському університеті. З 1931 р. він читав лекції у тому ж самому університеті з історії російської думки та літератури при кафедрі слов'янської філології. У ті роки Франк багато їздив: читав публічні лекції російською та німецькою мовами у Чехословаччині, Голландії, Італії, Швейцарії, на Балканах, у Прибалтиці. У 1934 р. він брав участь у роботі Всесвітнього філософського конгресу, який відбувся у Празі.

У 1934 р. після приходу нацистів до влади С. Л. Франк був змушений покинути Німеччину, в якій знайшов свою другу батьківщину, та емігрувати до Франції. Він неодноразово підкреслював, що двох революцій занадто для одного життя. Під час окупації Франції він піддавався серйозним випробуванням, небезпеці, до того ж тривалий час він нічого не знав про долю своїх дітей, які жили тоді в Англії.

1945 р. С. Л. Франк з дружиною нарешті переїхали до Англії і з'єдналися з дітьми. В Лондоні одразу виникла нестримна потреба у творчості. Семен Людвигович працює над книгою під умовною назвою "Реальність людини". Його останній твір, що видавався російською мовою і написаний у Франції, мав назву "Світло в пітмі". І це було вельми показовим щодо тогочасного духовного стану філософії.

У 1948 р. пішов з життя останній із старих друзів і однодумців Франка – М. О. Бердяєв. Зі старої гвардії, яка заклала в Росії на початку століття підвалину "Ідеалістичного руху" проти позитивізму та матеріалізму, Бердяєв був передостаннім. "Останнім, – писав Франк, – тепер на цій планеті залишаюся я". 10 грудня 1950 р. в Лондоні після тяжкої хвороби "останній" і закінчив свої дні на землі. На хресті, що його споруджено на цвинтарі у Гендоні (Лондон), відтворено слова з книги "Премудрість", які так любив Франк і які найкращим чином підбивають підсумок його земного існування: "Премудрость возлюбих и поисках от юности моея; Познав же, яко не инако одержу, аще не господь даст, приидох ко господу".

І. О. Ільїн порівнював С. Л. Франка з Боецієм: "Так само, як Боецій, який на межі епох – між античністю і середньовіччям написав "Втішення філософією", так і Франк здійснив філософський подвиг на порозі "нового середньовіччя". Уся його філософія є розумінням і підтвердженням буттєвої значущості людини, її укоріненості в духовній основі світу, його неперебутності у безглуздому світовому хаосі"¹.

¹ Ильин И. А. Семен Людвигович Франк и его место в русской философии и русской культуре // Вестник РСХД. – 1966. – № 172.

1.2. Соціально-політичні погляди і настрої

До реальної діяльній політики С. Л. Франк не відчував покликання, не любив її, але уникнути її не міг. Але й тут філософ зберіг позицію "свідка істини", що надало йому можливість уникнути кайданів партійного доктринерства і додержуватись спінозівського принципу: "Не плакати, не сміятися, не ненавидіти, — а розуміти!" У своїх політичних поглядах Франк пройшов шлях від радикалізму 90-х років XIX ст. до принципово врівноваженого "ліберального консерватизму" 1930–40-х років.

Близькість шляхів Франка та П. Б. Струве не була випадковою. Цих двох мислителів протягом усього життя пов'язувала справжня дружба і політична солідарність. До того ж Струве був, за подальшим визнанням Франка, його "політичним наставником".

Остаточно політичні погляди Франка склалися до 1909 року, коли він опублікував у збірнику "Віхи" ("Веги") статтю "Етика нігілізму" — одну, за загальним визнанням, з найсильніших. Відповіді на запитання, про що цей збірник, не важко, — про російську інтелігенцію (так попереджає його підзаголовок), а точніше — про ставлення російської інтелігенції до влади, до народу та його ролі в революції. Відстоюючи доцільність широких соціальних реформ, які не суперечать об'єктивному плину історичного процесу, автори "Віх", незважаючи на свої соціально-політичні розбіжності, сходилися в одному — у ставленні до революційного перевороту в країні з таким низьким рівнем розвитку продуктивних сил та громадянського суспільства. Тут знайшла своє відбиття соціально-філософська концепція збірника: інтерпретація його авторами культури творчої реалізації ідеальних цінностей людської свободи (як духовної творчості, культу особистості, незалежно від суспільних та політичних форм), примат духовного життя людини над соціальними формами в тому смислі, що "при всіх зв'язках між обома початками вихідною точкою вслякого розвитку і вдосконалення є завжди новий елемент особистої свідомості, а не мертва сила закладів"¹.

¹ Франк С. Л. Культура и религия // Русская мысль. — 1909. — № 7. — С. 147.

Згадаймо авторів "Віх". Це М. О. Бердяєв, С. М. Булгаков, С. Л. Франк, П. Б. Струве, Б. О. Кістяківський, А. С. Ізгоев, М. О. Гершензон. Більшість з них за покликанням філософи, вони й дістали своє визнання саме як такі і залишалися такими в обговоренні будь-яких питань: економічних, юридичних, релігійних, політичних. І річ не у філософській культурі цих людей, не в їхній широкій ерудиції та самобутності мислення (хоча, звичайно, і в цьому), річ в їхній здатності знаходити світоглядний зміст у будь-якому з питань, що обговорювалися. Вже тільки через це проблема інтелігенції не могла не постати для них як проблема філософська, а її розгляд — не перерости в безпосереднє завдання критиці інтелігентського світогляду.

У чому, власне, полягає суть докору, що кинули автори "Віх" інтелігенції? Культивуючи громадськість, прагнучи до поліпшення її форм, вона випустила з уваги особистість як таку, момент творчості та створювання, чим і було завдано непоправної шкоди культурі, адже багатство культури спирається на багатство особистості, а сама культурна творчість означає удосконалення людської природи, втілення в життя ідеалу цінностей і як таке є найвищою метою людської діяльності.

Вартою критики, на думку авторів "Віх", є й така риса інтелігентської свідомості, як нігілістичний моралізм, пов'язаний з неприйняттям універсальних норм і абсолютних цінностей; в основі його лежить пафос служіння земним потребам народу, ідеї соціальної справедливості. Найбільш підходяще поняття для позначення цієї риси, вважав Франк, — це "народництво", яке є зрозумілим як духовна течія, що поєднує утилітаризм (вища мета — служіння народові) з моралізмом (підкорення власних інтересів справі громадського служіння, досягнення загальної рівності), а прихильність до наукового знання (насамперед природничого) — з ідолопоклонницьким ставленням до ідей соціальної справедливості.

С. Л. Франк визначає моральний світогляд інтелігенції як "нігілістичний моралізм": "Російський інтелігент не знає ніяких абсолютних цінностей, ніяких критеріїв, ніякого орієнтування в житті, окрім морального розмежування людей, вчинків, станів на добрі і погані, хороші і злі"¹. Несприйнятливість абсолютних цін-

¹ Франк С. Л. Этика нигилизма // Соч. — С. 82.

ностей, відсутність релігійної перспективи в розумінні громадського життя призводить російського інтелігента до невідчуття проблем особистого гріха і взагалі гріховності людини.

Нігілізм (життя в "розколі з оточуючою дійсністю") породив "розкольніцьку" мораль з її ідейною нетерпимістю і фанатизмом, утвердив особливе ставлення до духовних цінностей і моральних норм: з хворобливою настирливістю вони підкорялися інтересам політики, партій гуртків. Варгі всілякої похвали любов до народу, жадоба органічного злиття знання й добра, які мають своє коріння в національних традиціях російської громадської думки, зле пожартували з російською інтелігенцією. За словами М. О. Бердяєва, вони паралізували любов до істини. "Правда-істина" була витисненою "правдою-справедливістю".¹ Від істини вимагали стати знярядям громадського перевороту.

Отже, світогляд гурткової інтелігенції, на думку авторів "Віх", перебував у стані духовної кризи. Вони запрошували інтелігенцію "розкаятися", переглянути філософські підвалини своєї свідомості. Проте заклик цей залишився поза увагою. Не сумніваючись у відвертості та щирості авторів "Віх", інтелігенція у переважній своїй масі не сприйняла збірника. Виникає запитання: чому так сталося? Які тут причини? Запитання це зовсім не марне, оскільки відповідь на нього дозволить певною мірою пояснити ситуацію, в якій опинилася інтелігенція й нині.

Перша причина пов'язана з тим, що в розгорненій навколо збірника полеміці акцент було зроблено на політичному аспекті, що, звичайно, мало своє пояснення: в ситуації, яка переживалася країною, а тим більше в дискусії з такої проблеми, як "інтелігенція—влада—народ", гуманістичні, загальнолюдські оцінки витиснялися класовими, оскільки революційна ситуація породжує революційну, максималістську свідомість. У провину авторам збірника ставився (і не безпідставно) перегляд, а за оцінкою лівих опонентів, зрадливість революційних традицій російської інтелігенції, що сходили від Радищева.

Зрозуміло, "Віхи" і вся полеміка навколо них мали велике політичне звучання, і заперечувати це означає грішити проти істи-

ни. Говорячи про ставлення до революції 1905 року, "Віхи" не тільки свідчили про розкол всередині російського лібералізму, а й називали конкретного політичного опонента — більшовиків.

Через три роки після виходу збірника П. Б. Струве, роз'яснюючи концептуальні позиції авторів, писав: "Взагалі основне у "Віхах" є більш основним і широким, ніж всіляка політика"¹. Зазначимо, що П. Б. Струве не можна назвати людиною, далекою від політики. Певною мірою це можна сказати і про кожного з членів збірника, оскільки більшість з них були активними членами кадетської партії. Проте їхня партійна приналежність аж ніяк не демонструвалася в статтях. Не випадково полеміка не поляризувала їхніх опонентів за партійною приналежністю. Критику на свою адресу автори чули і від кадетів (див.: Интеллигенция в России. — СПб., 1910), і від лібералів (див.: В защиту интеллигенции. — М., 1909), і від більшовиків (див.: Из истории новейшей русской литературы. — М., 1910). Важко назвати російську газету чи масовий журнал того часу, які б не відгукнулися на "Віхи". Це, безперечно, був успіх, але це був успіх скандалу, успіх цькування, оскільки більшість відгуків на книгу мала агресивно-викривальний, звинувачувальний характер.

С. Л. Франк, жалкуючи, що громадська думка сприйняла насамперед політичний бік справи, підкреслював, що остання була для них "хоча й істотною, але все ж таки похідною від більш основного... завдання — перегляду самих духовних підвалин пануючого світоспоглядання"².

А втім, повторюємо, сперечання за сутністю і змістом було філософським. Предметом дискусії стали питання про об'єктивні підстави історичного процесу, смисл культури і суб'єктів культурної творчості, духовну свободу особистості та соціальне рабство, про правову державу й громадянське суспільство, гуманізм як основу світоспоглядання та духовні цінності цивілізації. Люди найрізноманітніших політичних орієнтацій намагалися знайти відповідь на "одвічні філософські питання" — про сенс життя й умови внутрішньої свободи людини, про роль насильства та революції в суспіль-

¹ Бердяев Н. А. Судьба России. — М., 1989. — С. 49.

¹ Струве П. Б. Патриотика. — СПб., 1911. — С. 232.

² Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. — Нью-Йорк, 1956. — С. 84.

ному житті. Запрошення до духовного відродження й релігійно-філософського переосмислення історії народу, а також до загально-покаяння так і не були почуті опозиційною інтелігенцією.

Непримиренність позиції була ще раз констатована у збірнику "З глибини" ("Из глубины: Сборник статей о русской революции"), який став продовженням розмови, розпочатої "Віхами". З десятих авторів збірника п'ятеро — Бердяєв, Булгаков, Ізгоев, Струве і Франк — були авторами "Віх". Зв'язок між цими двома збірниками є очевидним; розбіжності зумовлені лише тим, що в першому проблема інтелігенції розглядалася в світлі уроків революції 1905 р. (її поразки), а у другому — в світлі революції 1917 р. (її перемоги). Збірник було підготовлено за ініціативою П. Б. Струве і С. Л. Франка в другій половині 1918 р. і видано невеликим тиражем у 1921 р. Однак у продаж він не потрапив і поза Росією, за словами Франка, був тільки у М. О. Бердяєва та Б. Б. Бекера. В цьому відношенні доля збірника виявилася діаметрально протилежною щодо долі спорідненого йому за духом збірника "Віхи".

Серед голосів тієї Росії з особливою проникливістю та гіркістю звучать сьогодні слова книги, так і названої — "З глибини", оскільки й насправді автори закликали з глибин останнього відчаю, хоча й не позбавленого надії... Голоси ці не були почуті ні тоді, коли прозвучали, ні тими, хто був їх російськими адресатами. Здавалося, все було зроблено для того, щоб виправдався епіграф, передпосланий усій книзі: "З глибини закликаю до Тебе, Господи!" Іншим не було дано почути цей заклик відчаю та надії, і зовсім не через причини "метафізичного" гатунку. Збірник, присвячений, як свідчив його підзаголовок, російській революції, спочатку був "затриманий" російською революційною владою у зв'язку з оголошенням нею в 1918 р. "червоним терором". А потім, уже в 1921 р., коли друкарі вирішили самочинно пустити у продаж готовий наклад книги, він був "заарештований", конфіскований і, так би мовити, "пушений в розход".

Як бачимо, голоси, що пролунали "з глибини" поваленої російської духовності, не були почуті читаючою та мислячою Росією через причини вже зовнішнього порядку. А тому — як це не парадоксально — внутрішня доля "Віх" виявилася аналогічною долі книги "З глибини".

Як писав у "Передмові видавця", що відкривала книгу, її ініціатор, упорядник та один із авторів П. Б. Струве: "Збірник "Віхи", що вийшов у 1909 році, був закликом і застереженням. Це застереження, незважаючи на всю викликану ним інколи велими люту реакцію і полеміку, стало насправді боязким діагнозом пороків Росії і слабким передчуттям тієї моральної та політичної катастрофи, котра грізно визначилася ще у 1905—1907 рр. і вибухнула в 1917 р. Історик помітить, що російська освічена громадськість у більшості своїй не дослухалася зверненого до неї застереження, не усвідомлюючи великої небезпеки, яка насувалася на культуру й державу. Тепер більша частина учасників "Віх" (М. Бердяєв, С. Булгаков, А. Ізгоев, П. Струве, С. Франк — так вони поіменовані на титульній сторінці збірника "З глибини") об'єдналися для того, щоб разом із новозалученими авторами (С. Аскольдов, В. Іванов, С. Котляревський, В. Муравйов, П. Новгородцев, І. Покровський) висловитися "про катастрофу, яка вже відбулася — не поодинці, а як сукупність осіб, які переживали одну муку і спокудували одну віру, попри розбіжності в настроях і поглядах... Усім авторам однаково є властивим і дорогим переконання, що позитивні начала громадського життя є укоріненими в глибині релігійної свідомості і що розрив цього корінного зв'язку є нещастям та злочином. Як такий розрив вони відчують ні з чим не зрівнянну морально-політичну катастрофу, яка спіткала наш народ і нашу державу"¹.

За кілька років, що спливли від часів обговорення віхівцями проблеми "інтелігенція та революція" і критичного розстрілу (вислів А. Белого), зчиненого російською інтелігенцією, усіх відтінків політичного спектра, до сюжету історичної драми під назвою "російська інтелігенція та народ" вторглися нові фактори, які суттєво ускладнили не тільки розв'язання, а й саму постановку питання "Хто винен?". Насамперед, це Перша світова війна, яка зробила сумнівним в очах багатьох інтелектуалів (і не тільки російських) саме це питання, принаймні — його політичний аспект, звернений до індивіда, морально відповідальної особистості. Потім — друга революція, у безодні якої різноманітні суспільні угруповування й

¹ Струве П. Б. Из глубины. 2-е изд. УМСА ПРЕСС, 1976. — С. 25.

цілі соціальні прошарки, а головне – сам народ виступили у зовсім іншому вигляді, ніж у попередні часи (стосовно законності і правопорядку).

У межах самої книги "З глибини" це загальне вирішення питання про "російську провину" отримує фундаментальну підтримку вже у першій частині статті С. Л. Франка, названої так само, як і весь збірник, але тільки латиною. Автор заключної статті збірника пише буквально так: "При усьому надлишку вибухової речовини, яка накопичилася в народі, потрібна була наполеглива піврічна, до нестями енергійна робота розперізування анархічних інстинктів з тим, щоб народ остаточно втратив совість і здоровий державний глузд і повністю віддався у владу чистокровних демагогів, які нічим себе не стримують. Витиснені цими демагогами із слабкими нервами і недоумкуваті інтелігенти-соціалісти повинні, насамперед, звинувачуючи народ у своїй невдачі, згадати всю свою діяльність, спрямовану на руйнацію державної та громадської дисципліни народу, на затоптування у багно самої патріотичної ідеї, на розперезання, під ім'ям робітничого і аграрного руху, користолобних інстинктів і класової ненависті в робітничих масах, – повинні згадати взагалі весь бедлам безвідповідальних фраз і гасел, котрий випереджав жовтневий бедлам діянь і знайшов в ньому своє послідовно-прямолинійне втілення... Народна пристрасть у своїй прямолинійності, у своєму почутті до ідейно-вольової основи лише зняла з інтелігентських гасел тонкий шар примарної зарозумілості і моральнісно-безпідставних тактичних дистанцій"¹.

Російські ліберали та прогресисти опинилися у переважній більшості "напівсоціалістами", тобто вбачали свій ідеал у половині – негативній програмі соціалістів усіх напрямів (аж до більшовиків), але не були згодні на повне здійснення соціалістичного ідеалу. Причиною такого становища став той факт, що захист начал державності, батьківщини, права, власності і суспільної культури виявився недостатньо духовно укоріненим в картині світу російського інтелігента. "Аж до самого останнього часу наш лібералізм був просякнутий суто негативними мотивами і цурався позитивної державної діяльності: його пануючим настроєм було будирування, в ім'я абстрактних моральністичних начал, проти влади

¹ Франк С. Л. Из глубины. – С. 315.

та існуючого порядку управління, поза живою свідомістю трагічної складності і відповідальності всілякої влади"¹.

З оцінкою Франка важко не погодитися, особливо якщо включити в поле зору сьгоднішні політичні перипетії, в яких багатьом "опозиціонерам" не вистачає політичної цнотливості та відповідального ставлення до дня завтрашнього.

1924 р. у Берліні виходить книга С. Л. Франка, яка називається "Повалення кумирів". Філософ шукає "абсолютну опору" і не знаходить її в жодному із громадських ідолів. Кумир революції та політики, на його думку, занепав. Прогресу не існує. Свобода? Що це таке? Франк згадує старий анекдот: "Візник, ти вільний? – Вільний. – Ну так кричи: "Хай живе свобода!" Культури теж немає. Всюди внутрішня порожнеча та злидні, навіть серед матеріального багатства. Категоричний імператив Канта викликає у філософа неприйняття та роздратування. Франк згадує М. Штірнера і Ф. Ніцше. Перед лицем холодного та внутрішнього незрозумілого морального обов'язку аморалізм містить певну незбагненну привабливу силу. Погляньте на статеve життя! Чи можна не бути грішником? Тут моральні принципи не мають внутрішньої самоочевидності. "Моральні принципи й абстрактні моральні ідеали не нормують духовне життя, вони нормують лише її зовнішні прояви"².

Тому геть "моральний ідеалізм"! Жодною ідеєю нас спокусити неможливо. Хіба що ідеєю спасіння батьківщини. "Якби тільки ми могли допомогти нашій батьківщині воскреснути, оновитися, явитися світові в усій своїй красі та духовній силі – ми, здається, знайшли б вихід для своєї нудьги...", – підбиває підсумок Франк. Але, на жаль, це нездійсненне. Через це Семен Людвигович шукає особистого порятунку. Мораль є, але не автономна (за Кантом), а гетерономна – від Бога. Книга "Катастрофа кумирів" лишає враження розгубленості автора. Вона скоріше розбурхувала, ніж заспокоювала розум. Закономірно поставало питання про продовження авторських пошуків. Так з'явився наступний твір Франка – "Смисл життя" (1926). Пафос книги, як і попередньої, – біль за поразку російського народу. "Ми, росіяни, які тепер без діла і

¹ Франк С. Л. Из глубины. – С. 318.

² Франк С. Л. Этика нигилизма // Соч. – С. 158.

глузду, без батьківщини і рідного вогнища, у злиднях і нестатках вештаються чужими землями — або живуть на батьківщині, як на чужині, — усвідомлюючи свою "недолугість" — з точки зору звичайних зовнішніх форм життя нашого теперішнього існування, водночас маємо право і обов'язок сказати, що саме на цьому недолугому способі життя ми вперше пізнали істинно вічне єство життя. Росіяни звільнилися від моральнісної хвороби, що називається революційністю. Але питання — "Що робити?" продовжує кривдити російське серце. Що мені робити, щоб врятувати світ і тим уперше виправдати своє життя? До катастрофи 1917 року відповідь була одна — поліпшувати соціальні та політичні умови життя народу. Тепер — повалення більшовиків, відновлення колишніх форм життя народу. Поряд з цим типом відповіді є на Русі інший, споріднений йому, — толстовство, яке проповідує "моральнісне вдосконалення", виховну роботу над самим собою".

Франк скептично дивиться на усі плани "порятунку" Росії, тим більш — усього світу. Причини трагічної катастрофи наших минулих мрій тепер є очевидними, вони полягають не тільки у помилковості наміченого плану спасіння, а й, насамперед, у непридатності самого людського матеріалу "рятувальників" (будь це вожді руху чи народні маси, що увірували в них і заходилися здійснювати уявну правду, винищувати зло).

Невдача громадських починань знову приводить Франка до висновку про необхідність шукати "особистого порятунку". Цей висновок було зроблено в книзі "Катастрофа кумирів", і тут він отримує свій подальший розвиток. Не відкладайте добрі справи, відгукуйтеся на найближчі, невідкладні потреби оточуючих людей. "Хто весь поринув в роботу для віддаленого майбутнього, у благодіяння далеких, невідомих йому чужих людей, батьківщини, людства, наступного покоління, але є байдужим, неуважним і недбалим до тих, хто оточує його, і вважає конкретні свої обов'язки відносно до них, потребу сьогодення чимось несуттєвим і незначним порівняно з величчю справи, що охопила його, — той, безсумнівно, ідолопоклонствує"¹.

¹ Франк С. Л. Смысл жизни // Вопр. филос. — 1990. — № 6 — С. 130.

Отже, знайомство з науковою біографією Семена Людвиговича Франка (без чого правильна інтерпретація його поглядів неможлива) дозволяє дійти висновку про внутрішню єдність переконань і філософських симпатій мислителя, які зберігалися протягом усього його життя. Вважаємо, що ця єдність зберігалася попри всі, інколи досить значні перетворення форми його світогляду, пов'язані з процесом становлення його творчої зрілості. Найважливіші з них відмічені прийняттям християнства, початком систематичної педагогічної діяльності, осмисленням наслідків російської революції. Цілісність особистості мислителя визначила і цілісність його філософської творчості, систематичний характер етичної теорії, глибину й детальність опрацювання її найважливіших сторін.

Як уже зазначалося, у своїй духовній еволюції Франк зумів дуже швидко досягти вищого рівня філософської думки своєї епохи — не тільки вітчизняної, а й світової. Найважливіші ідеї, що увійшли до системи Франка зі світової філософії, ми знаходимо в нього насамперед у тій формі, якої надали їм Отці Церкви, середньовічні європейські містики, класики німецької філософії. З-поміж останніх передусім слід виділити Ф. В. Й. Шеллінга. Традиційним є досить значний вплив німецького мислителя на російську філософську школу — як безпосередньо, так і опосередковано — через В. С. Соловйова. Наріжні положення філософії та етики С. Л. Франка: про єдність множинності та одиничності в першооснові світобудови; вчення про початкову суцільність пізнання та Абсолюту, яке дуже близько до ірраціоналізму; вчення про джерело світового зла; про діалектику "я" і "ти" та ціла низка інших, сформовані під явним впливом праць Ф. В. Й. Шеллінга епохи філософії тотожності і особливо його філософії пізнього періоду.

Розділ 2. Генеза етичного вчення

С. Л. Франка

Переддень ХХ століття в історії російської філософії відзначений зростанням невдоволеності традиційними формами ідеалістичної думки, які засновані на раціоналістичних передумовах, і пошуками нових підвалин для побудови філософської теорії. З цього принципу в своїх філософських роздумах виходили В. Соловйов, С. Трубецький, Є. Трубецький, Л. Лапатін, С. Булгаков, М. Бердяєв, Л. Шестов, М. Лосський, В. Ерн та ін.

Філософські та етичні вчення, що розроблялися ними, будувалися не на раціоналістичному підґрунті, а на надмістичних, містико-релігійних передумовах. Раціональному шляху пізнання релігійні філософи протиставляли релігійний світогляд, християнську віру, містичну інтуїцію як справжні джерела та вищі щаблі пізнавальної діяльності людини. З особливою силою ця тенденція простежується в етиці у трактуванні суто моральних явищ. "Мені здається, — писав С. Булгаков, — що в наші дні з усіх філософських проблем етична проблема висувається на перше місце і має певний вплив на розвиток філософської думки"¹.

Для більшості російських релігійних філософів предмет етики є абсолютним началом у його об'єднанні, в синтезі з людиною, з людством. Існування цього начала, існування божественного порядку створюють можливість самої етики, її головну передумову, оскільки без нього пояснення моральності є можливим. Але абсолютне начало у синтезі з "кінцевим світом", тобто всеєдність у моральнісній сфері, виступає як поняття вищого блага, або як добро. Отже, предметом етики є вище благо, добро. "Кожне етичне вчення, — писав С. Л. Франк, — повинно дати певну відповідь на питання про місце моральнісної цінності, належного як такого, у загальній системі предметів знання, тобто про відношення ідеалу до дійсності, належного до суцього"².

Як матеріалістичні, так і ідеалістичні етичні вчення того часу були далекими від схоластики та абстрактних схем, були

"філософією життя". Як писав С. Л. Франк, "російському духу є абсолютно чужі спінозівські слова "не плакати, не сміятися, а розуміти". Російські філософи прагнули не просто осягнути світ і життя, а й визначити їх "правду", тобто головний принцип світобудови. Недаремно у науковий обіг залучаються поняття "правда — істина" і "правда — справедливість", проводяться пошуки можливості їхнього об'єднання через створення метафізичної системи.

2.1. Метафізика всеєдності С. Л. Франка

Звернення С. Л. Франка до онтології стало справжньою подією у перші десятиліття ХХ ст. і викликало жваву полеміку серед російських філософів. Як зазначає І. О. Ільїн у своїй статті "Семен Людвигович Франк та його місце у російській філософії та російській культурі", на початку століття усі висоти в філософії були зайняті гносеологією та загальною методологією наук, формальною та математичною логікою та феноменологією. Онтологія, вчення про буття, було витиснено з кола основних проблем, що стало реакцією на догматичний матеріалізм, способом боротьби з ним. Російська ж філософія з її християнсько-метафізичним духом не могла змиритися з поверховим ставленням до онтології і прагнула поставити її на перше місце. Філософом такого типу був і С. Л. Франк. Його вчення про взаємозв'язок, взаємовідносини реальності та людини — "це система онтології, загального вчення про буття, пропущеного крізь призму метафізичної антропології"¹.

Інший філософ — С. А. Левицький у статті "С. Л. Франк та його вчення" писав: "Російська гносеологічна думка ХХ століття здійснила те, що намагався свого часу здійснити Володимир Соловйов, — дати "теоретичні основи суцільного знання", вивести філософську думку з глухого кута іманентності, в який вона зайшла, прямуючи шляхом Канта та Юма"².

З цією думкою був згоден і М. О. Бердяєв, який вважав, що російська філософія через свої релігійні підвалини усвідомлювала

¹ Булгаков С. От марксизма к идеализму // Проблемы идеализма. — М., 1902. — С. 6.

² Франк С. Л. Живое знание. — Берлин, 1923. — С. 169.

¹ Ильин И. А. Семен Людвигович Франк и его место в русской философии и русской культуре // Вестник РСХД. — 1966. — № 172. — С. 59.

² Левицкий С. А. С. Л. Франк и его учение // Грани. — 1954. — № 2. — С. 148.

себе як істотно онтологічну. Вона міркувала не стільки про пізнання, скільки про буття, хотіла збагнути пізнання як співучасть у бутті. Деякі течії європейської думки були, за Бердяєвим, передбаченими в Росії, багато з того, що згодом стверджував М. Шелер, М. Гартман та екзистенційна філософія, раніше висловлювалося російськими філософами, зокрема, Франком¹.

Проблемам пізнання С. Л. Франк приділяв чимало уваги: дві найважливіші його праці "Предмет знання" (1915) та "Неосяжне" (1939) присвячені розгляду можливостей, засобів та завдань пізнання. Втім, рішення гносеологічних проблем не є для Франка самоціллю: головним завданням філософії він вважає створення онтології, або, як він воліє її називати, "першої філософії". "Врешті-решт, весь рух очищення гносеологізму від "психологізму", — пише він, маючи на увазі насамперед неокантіанство, іманентну філософію та феноменологію Гусерля, — зводиться саме до знищення особливої "теорії пізнання" як науки, відмінної від "теорії буття" як такої, що випереджає її. Однак через двозначність слова "онтологія" ми воліємо називати цю єдину "теорію знання та буття" не онтологією, а старим і досить підходящим аристотелівським терміном — першою філософією. Перша філософія є справді першим дослідженням основних начал буття, яке вже ні на що не спирається і на ґрунті якого є можливою відмінність між знанням та предметом знання..."².

"Перша філософія" С. Л. Франка — це об'єктивний ідеалізм. Та історична традиція, до якої свого часу звертався Вол. Соловйов — Платон, Плотін, Псевдо-Діонісій Ареопажит, Бьоме, Шеллінг, — служить джерелом і його філософських ідей.

У вітчизняній думці Франк апелює насамперед до Вол. Соловйова. Але, мабуть, з усієї плеяди філософів-ідеалістів (переважно, як бачимо, платоників), на яких посилається російський філософ, найближчим до себе він вважає Миколу Кузанського з його діалектикою "збігу протилежностей", яку Франк інтерпретує в дусі "філософії всеєдності". "Свідомо моя філософська думка є визна-

ченою... платонізмом взагалі і, зокрема, впливом двох найвизначніших його представників — Плотіна та Миколи Кузанського",¹ — зазначав мислитель.

При всьому цьому, однак, гносеологічний аналіз здійснюється Франком безпосередньо в річищі тих напрямів, які були найважливішими на Заході у першій чверті ХХ століття: неокантіанства (головним чином марбурзької школи), інтуїтивізму А. Бергсона і, особливо, феноменології Е. Гусерля. Щоправда, Франк, як і Лосський, критикує Бергсона за недооцінку ним раціоналістичного елемента в пізнанні: "Найбільша та найнебезпечніша помилка, яка перекручує блискучі прозріння Бергсона, полягає у його змішуванні переживання з інтуїцією або ірраціональної сутності з надраціональною конкретністю"².

Супротивником Франка виявляються, з одного боку, традиційний раціоналізм, частково включаючи сюди І. Канта, а з іншого — традиційний емпіризм, який представляли Локк, Юм, пізніше Міллер, Спенсер та інші позитивісти. Він слідує тому напрямку у трансцендентальній філософії, який започатковується з Фіхте, і не випадково у своїй теорії пізнання постійно звертається до неокантіанців, іманентної філософії, феноменології: як показав подальший розвиток цих напрямів у ХХ столітті, усі вони, хоча й по-різному, врешті-решт, виявилися спорідненими з німецьким ідеалізмом, причому у його фіхтеанському варіанті.

Основоположником "принципово нового" розуміння свідомості Франк вважає Канта. На його думку, саме Канту належить заслуга розширення цього поняття за межі вузького кола духовного життя людини і розповсюдження його на все буття. Подолання обмеженості та протилежності системи Канта розпочинається з розширення поняття "свідомість". Ця категорія не зводиться до душевного світу індивіда або свідомості емпіричного суб'єкта. Критикуючи погляди М. О. Лосського, Семен Людвигович вказує, що категорію свідомості слід розглядати в двох планах: по-перше, як духовну сутність, що властива емпіричному суб'єкту — "мала свідомість";

¹ Франк С. Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. — Париж, 1956. — С. 8.

² Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. — С. 356.

¹ Бердяев Н. А. С. Л. Франк. Непостижимое // Путь. — 1939. — № 60. — С. 227.

² Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. — Пг., 1915. — С. 355.

по-друге, як об'єктивний склад знання, або "велику свідомість". Останнє є, на думку Франка, трансцендентним і незалежним від діяльності нервової системи і переживань суб'єкта. Але що стосується самого Канта, то він ніколи не ототожнював розширене ним поняття суб'єкта (навіть трансцендентального) з самим буттям.

Якщо говорити про те нове, що вносить вчення С. Л. Франка у філософію німецького ідеалізму з його принципом тотожності мислення та буття, то у найзагальнішому вигляді це є ототожненням свідомості та буття. Буття відкривається нам шляхом заглиблення у глибини нашого "Я" і шляхом безпосереднього споглядання того, що відкривається в цих глибинах. Не мислення, а саме споглядання як здатність до прямого бачення. А свідомість – це, за Франком, і є пряме бачення, пряме переживання реальності. Таким чином, свідомість є живим знанням, знанням – переживанням, знанням – буттям, або знанням – життям. Це і є специфікою інтуїтивізму.

Займаючись аналізом того, що є "предметом знання", Франк доходить висновку, що ми "маємо не одне, а ніби два знання: абстрактне знання про предмет..., яке висловлюється в судженнях і поняттях (знання вторинного порядку), і безпосередню інтуїцію предмета в його металогічній цілісності та цілковитості – первинне знання, на якому ґрунтується і з якого випливає абстрактне знання"¹. Щоб мати таку інтуїцію, пізнаючий мусить якимось чином "мати" одразу металогічне начало, а також можливість підноситися над часом і вічністю (абстрактною, позачасовою реальністю).

Таким чином, ми повинні вести мову про три види знання: суто емпіричне, раціональне та інтуїтивне. І цим трьома формам пізнання відповідають у Франка три види буття:

1. В емпіричному матеріалі перед нами постає "дійсність", "пластична та гнучка" і така, що перебуває у спокої. Але дійсність є тільки матеріалом знання.

2. Обробка та доопрацювання усього цього матеріалу, що здійснюється в "поняттях", створює певну сукупність "визначеностей", які, пов'язані всередині між собою, створюють певну єдність. Знання, яке реалізується в поняттях, називається "абстрактним

знанням". Воно вводить нас у позачасове буття, тобто щось ідеальне: відкриває таким чином ідеї, як це вже показував Платон.

3. Металогічне поняття "буття", металогічна єдність. Нам дано "первинне знання" основи буття. Уся ця галузь металогічного, надраціонального знання може бути названою галуззю неосяжного. Але неосяжне є реальністю, яка сама себе відкриває. Вона є умовою, через яку будь-що взагалі є. Неосяжне пронизує усі рівні буття: предметне буття; сферу "я", що дана троїстим чином – як вона дана безпосередньо для себе, стосовно інших і як духовне життя; і неосяжне як таке.

Позитивістська програма, яка спирається на уявлення, що, крім фактичності як сукупності усього емпіричним чином ззовні мені даного, і суб'єкта, що реєструє ці факти, нічого більше немає, неодноразово критикувалася і в російській (Вол. Соловйов), і в європейській (неокантіанці, Гусерль) традиціях. Франк же стверджує наявність реальності, в якій людина торкається інших світів. Крім неї, між суб'єктом і об'єктивною дійсністю лежить ідеальне буття, світ значущих форм. Закони логіки, які дають описи цих ідеальних істин, не мають сенсу як окремі вимоги, але у сукупності складають "закони визначеності", сформульовані Франком у "Предметі знання". Закони логіки лише дають можливість дати опис дійсності як єдності переривчастості та конституальності; "цього" та переходу від "цього" до "іншого". Однак сам закон визначеності не є самодостатнім. Світ, таким чином, не зводиться не тільки до фактичності, а й до однієї лише ідеальності. Дійсність в єдності з ідеальністю є укоріненою у безумовному бутті, неосяжному за суттю.

Франк намагається об'єднати матеріальне та ідеальне буття у вищому "металогічному синтезі", або в Абсолютному бутті, яке, на його думку, існує як єдність ідеального і матеріального. Це призводить до визнання "творця", деміурга дійсності, який існував до поділу на часове і надчасове, тобто вічно. Часове може бути лише остільки, оскільки є надчасовим Абсолютне буття. Світ, вважає філософ, не є чимось тотожним і однорідним Богові, але він не може бути і чимось абсолютно іншим і чужорідним Богові. Розвиваючи ці положення, С. Л. Франк створює свою систему "всеєдності".

¹ Франк С. Л. Непостижимос // Соч. – С. 229.

Але що таке ідея всеєдності? Це філософське вираження головної інтуїції релігійного світовідчуття: сутність її зводиться до уявлення про те, що кожна частина буття пов'язана з усім в Богу.

Всеєдність не мислиться, визначає Франк, вона є даною та доступною саме у металогічній формі. Бог як абсолютна першопідстава, або першоначало, є всеєдністю, поза якою взагалі ніщо не є мислимим. Але водночас філософ підкреслює, що "світ не був створений Богом і навіть не створюється Ним... У часі світ триває безкінечно... але весь склад і все буття світу спирається на надсвітове, і в цьому сенсі він не є вічним". "У цьому і полягає велике диво, — цитує Франк Якоба Бьоме, — що Бог з одного зробив два і ці два все ж таки залишаються одним"¹. Єдність взаємопроникнення і злиття речей проявляє буття як монодуалістичне.

Піднесення над будь-якими протилежностями, ширяння між і над ними, зберігання цих протилежностей в одному і означає для Франка принцип антиномічного дуалізму. Про все можна сказати, що "одне не є іншим і разом з цим і є цим іншим, і тільки з ним, в ньому і через нього є те, що вони насправді є у своїй останній глибині та повноті"².

Система всеєдності С. Л. Франка піддавалася критиці з боку М. О. Лосського, котрий вважав, що розгляд Абсолюту як всеєдності не досить точно відповідає релігійній догматиці. Сутність Абсолюту, на його думку, є невиразною. Абсолют не є. Це не означає, зазначає Лосський, що можна сумніватися в існуванні Абсолюту, але бачить Бога тільки той, хто всією душею хоче його бачити. У зв'язку з тим, що Лосський вважав Бога началом, недовимірним до світу, він визначається як "ніщо" в тому сенсі, що воно не є жодним обмеженим "що".

У Франка немає послідовності в розумінні всеєдності: вона виступає то як тотожність протилежностей, тобто як ціле, взяте в єдності з його частинами; то як ціле, в якому частини "погашені" і яке вже тому не є тотожністю протилежностей. Але при цьому не можна казати про всеєдність. Цю суперечність Франка зафіксував Лосський: "Якщо абсолютне буття охоплює світові протилежності лише як погашені, то воно не є всім, не є всеєдністю; якщо ж во-

но, втім, охоплює справді все, то світові визначеності (протилежності) не є реальними"¹.

Сам Лосський намагався в межах філософії інтуїтивізму належною мірою зберегти роль і значення логічного, раціонально-дискурсивного елемента в пізнанні. З іншого боку, в його вченні про необхідність припустити надприродну реальність, яка стоїть поза органічною цілісністю всеєдності, визначилася спроба запобігти пантеїзму, який є дуже характерним для філософії життя, до якої (особливо у її бергсонівському варіанті) виявився вельми близьким Франк, за що його Лосський і критикує: "Таке надзвичайне наближення Абсолютного і світу не може не викликати побоювань, що звідси виникнуть безвихідні ускладнення, характерні для філософських систем з пантеїстичним забарвленням, ускладнення у питанні про зло та його зв'язок з Абсолютом, в питанні про свободу та ін."²

З точки зору християнської догматики, пантеїзм справді є вельми небезпечним і, очевидно, Франку, який підкреслював не просто релігійний, а й православний характер своєї філософії, хотілося запобігти усім небезпекам, про які говорили не тільки М. О. Лосський, а й В. В. Зеньківський і С. М. Трубецький стосовно філософії всеєдності.

Заслугою Франка є те, що він чітко усвідомлював небезпеку підходу, який міг спричинитися до результату, коли все розмаїття світу "топиться" в цій абсолютній єдності (з певними застереженнями за приклад такого результату може правити "Етика" Б. Спінози, абсолютний монізм якого призвів до заперечення реальності свободи, яка у класичній філософії є відображенням абсолютної індивідуальності в системі світобудови).

Франк прагне обґрунтувати множинність світу в єдності буття і тим самим ввести свободу до системи філософських категорій. При цьому він правильно вказував на те, що істинне, діалектичне розуміння монізму буття не виключає, а навпаки, передбачає його внутрішній дуалізм. Цей дуалізм є результатом внутрішнього саморозвитку буття. Він не повинен тлумачитися як початковий принцип світобудови. Всезагальною є єдність буття, хай і відмінна в

¹ Франк С. Л. Непостижимое // Соч. Т. С. 315.

² Лосский Н. О. Основные вопросы гносеологии — Пг., 1919. — С. 243.

¹ Лосский Н. О. Основные вопросы гносеологии. — Пг., 1919. — С. 243.

² Лосский Н. О. Основные вопросы гносеологии. — С. 242.

собі, і Франк прагнув за всіх умов утриматись на позиціях єдності. Це надзвичайно складне завдання, яке потребує високорозвине-ного діалектичного мислення.

Суперечність, "дуалізм" всеєдиного Абсолюту позначається на всіх проявах світобудови як початок життя та блага, а не як початок зла та руйнації. Відомо, що традиційно (традиція, що йде від античного гностицизму) внутрішній дуалізм Абсолютного, який тлумачиться як дуалізм буття та "ніщо", дедукувався в дуалізм добра та зла, який принаймні розумівся як їх індивідуалізм, а в іншому випадку розумівся як пріоритет зла над добром. Тому вирішити головну проблему онтології для Франка означало дати систему "виправдання добра". За умов, коли зло явним чином перемагало в російському житті, це одразу ж обертало онтологію на етику. Етику ж можна було брати до уваги через її онтологію.

Таким чином, ще у 1915 р., замисливши створення своєї "першої філософії", С. Л. Франк заявляє, що гносеологія не може бути без онтології і що його система є єдністю теорії знання та буття.

Суб'єкт знання переживається Франком не тільки як пізнаюча активність. Ще до початку пізнавального процесу він і його предмет занурені в буття. І умова, яка необхідна для пізнання, саме у залученні обох його учасників до буття. Таким чином усувається фатальна прірва між суб'єктом і об'єктом знання, вирішується основна гносеологічна проблема.

Передумова єдності буття є, звичайно, природною передумовою будь-якого пізнання. Буття є всеєдністю, все часткове в якій виникає і є мислимим саме і тільки через свій зв'язок з чимось іншим. У Франка до цієї єдності включено й Абсолютне.

Цілісність і єдність світ знаходить в Абсолютному бутті, котре існує поза часом і простором. Світ Абсолютного розглядається Франком як світ гармонії та єдності. Це сфера "металогічної єдності", або всеєдності, оскільки кожна частина буття є пов'язаною з усім в Богу. "Всеєдність", "Абсолютне буття", "вічне життя", — а в пізніших творах Франка "реальність", "інше" Бога — ці терміни онтології відповідають Софії Флоренського — Соловйова. Пошуки премудрості, сенсу світового буття з самого початку філософських занять привели Франка до невмираючої платонічної традиції, точніше до Плотіна.

Проникненість світу та людини божественною всеєдністю буття свідчить про послідовний онтологізм, що його успадкував Франк від своїх філософських вчителів. Центральне його переживання — це відчуття близькості Божественного фону.

Буття сповнене загадок. І "зоряне небо наді мною", і "моральний закон" (що вражали І. Канта), і багато іншого викликають подив і священний трепет, лишаючись за межами розуміння. Любов є дивною таємницею, одкровенням неосяжного, котрому можна піддати цей глибинний шар буття (психоаналіз!). Не можна в живій людській душі придушити трепет блаженства або жагу, які відчувуються при цьому¹.

Справжнє релігійне переживання — молитва, покаєння, причастя — означають вплив якихось незбагнених надраціональних сил. Позаду предметного світу постає неосяжне, котре ховається в нас самих і є віддаленим від нас. Завдання, яке ставить перед собою Франк, полягає в описуванні неосяжного в трьох сферах буття: в оточуючому нас світі; у нашому власному бутті; в оточуючому в тому шарі реальності, який як першооснова поєднує ці два світи.

Буття — це таємниця. Воно не відкривається ні матеріалісту, який бачить єдність світу в його матеріальності, ні ідеалісту: свідомість входить до складу буття, не вичерпуючи його. Ближче до істини стоїть скептик — він осягнув неосяжність, яка іманентно властива буттю. Неосяжне є недоступним логічній думці, а осягається містичним знанням, до якого прагне філософ.

Зрікаючись Канта, Франк повторює його. Його критика Канта не завжди потрапляє в ціль. Таким, наприклад, є звинувачення в суб'єктивізмі (не суб'єктивізмі). Трансценденталізм Канта обмежується суб'єктом, втім йдеться про суб'єктивні характеристики пізнання — так вважає Франк, не помічаючи того, що у Канта цей аспект наявний.

"Будь-яка філософія є за самим своїм єством онтологією"². Франк спирається при цьому на Хайдегера. Але він міг би посилатися і на С. Трубецького. Знання не є особистим, воно є соборним — так встановив Трубецький. Франк не міг цього не знати. Така сама думка (в інших словах) є в Канта: трансцендентальний

¹ Див.: Франк С. Л. Непостижимое // Соч. — С. 192.

² Там же: — С. 304.

означає той, що перейшов у знання, тобто покинув межі особистої свідомості, став загальним надбанням. Ця думка в Канта окреслена, але чітко в творах не сформульована. Російські філософи йшли шляхами Канта, інколи повторюючи його пояснення, що містилися в листуванні.

У 1939 р. в своїй рецензії на "Неосяжне" М. О. Бердяєв піддав критиці онтологічні ідеї Франка. На його думку, Франк хоче подолати раціоналістичну філософію, але занадто вірить у пізнання через поняття, а тому в його книзі виявляються всі суперечності та ускладнення онтологічно зорієнтованої філософії взагалі. Цю книгу Франка він вважав найкращим зразком онтології. "Але онтологічна думка Франка, — зазначав Бердяєв, — ще раз наводить на думку про неможливість онтології, її неспроможність. Онтології, завжди заснованої на гіпостазуванні продуктів думки, на логічному універсалізмі, треба протиставити філософію духу, який пізнається в людському існуванні"¹. Первинно дана реальність, за Бердяєвим, — це людина. Франк визнає домірність між людиною та Богом, але для нього Бог є Абсолютом. Втім, Абсолютне є межею абстрактної думки, з Абсолютом неможливі жодні відносини, воно не здатне вийти з себе, воно не є Особистістю.

Однак Н. А. Струве, на наш погляд, цілком справедливо вказував, що у Франка буття є укоріненим в Абсолюті, а цей Абсолют не закритий для людини, а є саморозгорненим. Для Франка теальність є трансраціональною, вона не є об'єктом пізнання, а є певним "голосом", "покликом" — не "воно", а "ти", зверненням до людини².

Таким чином, філософія С. Л. Франка не є просто онтологією, а онтологією екзистенційною. Це, згідно з Г. В. Флоренським, своєрідний варіант "екзистенціалізму", оскільки рушійним фактором філософського пошуку Франка була "жадоба буття", а справжньою темою — не стільки проблема знання, скільки апорія життя. "І завдання філософії було для нього не в тому, щоб побудувати всеохоплюючу схему світу, а в тому, щоб пробитися та припасти до

¹ Див.: *Барабанов Е. В.* Русская философия и кризис идентичности // *Вопр. филол.* — 1991. — № 8. — С. 65.

² Див.: *Струве Н. А.* К юбилею Семена Франка // *Новый журнал.* — 1975. — № 116. — С. 130.

самих джерел буття, прилучитися до його животворних сил і, хоча б у передчутті, перетворити буття"¹.

М. С. Арсен'єв також писав про те, що задовго до метафізики пізнання М. Гартмана і фундаментальної онтології М. Хайдегера російська філософія вважала онтологію вченням, згідно з яким будь-яке поглиблення та збагачення пізнання є, по суті, реальною дією у самому бутті². Людина є людиною, оскільки є пронизаною буттям, воно пізнає само себе через людину, без нього воно є нічим, недовершеним і невизначеним. Лише людина, на думку М. І. Лот-Бородіної, є у Франка "носієм буття": "живим центром", у повній погодженості з великою антропологічною традицією, є в неї людське серце. Воно й є ядром індивідуальної самості та вісником грядущого Боголюдства³.

2.2. Етичний реалізм

Питання про підстави моральності ставилося Франком у нерозривному зв'язку з релігійними уявленнями про сутність та призначення людини. За моделлю філософа, людина є сукупністю трьох начал: природного, розумного та божественного. Отже, моральність мислиться ним як висновок з такої структури. Це здійснювалося ним через критику натуралістичних і раціоналістичних систем моральності.

Франк проаналізував три основних типи етичних поглядів: етичний натуралізм, ідеалізм і реалізм.

Під натуралізмом Франк розуміє світогляд, який вважає за потрібне та можливе поєднувати всю сукупність об'єктів знання в систему природи, зводити до сутностей і процесів звичайного, просторово-часового порядку. "Наївна, філософським чином недисциплінована людська думка має нестримну схильність мислити все аналогічно образу наочно-речової, тобто просторово-часової реальності", — писав Франк. На природному елементі намагаються будувати систему моральності представники емпіричної етики. В

¹ *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. — Вильнюс, 1991. — С. 146.

² Див.: *Арсен'єв Н. С.* Памяти Франка // *Вестник РСХД.* — 1955. — № 36. — С. 36.

³ Див.: *Лот-Бородина М. И.* Памяти С. Л. Франка // *Возрождение.* — 1953. — № 19. — С. 46.

основу моральності вони кладуть природні людські властивості, виводячи їх з чуттєво-моральнісних захоплень людини.

Настільки ж неспроможною вважав Франк спробу заснувати моральність на раціональному елементі в людині, тобто на власне "людському" началі (Кант та ін.). На його думку, саме пануюча в суспільстві мораль — мораль як норма і оцінка поведінки — є тісно переплетеною з раціоналістичним розумінням людської особистості, оскільки вона передбачає простоту та прозорість для стороннього погляду на внутрішнє життя особистості і з огляду на це — принципovu однорідність особистості. Усі побудови моралі, усі оцінки поведінки ґрунтуються на примітивній і спрощеній психології — робить висновок Франк. Ця психологія вважає духовне життя доступним зовнішньому спостереженню і таким, що загалом перебігає в усіх людей за однаковими законами.

Особливо слід підкреслити ставлення С. Л. Франка до трансцендентальної філософії Канта. Філософ критично ставився до етики Канта, трактуючи її як зразок послідовно раціоналістичної етики, яка засновує моральність на суто "людському началі". Але без залучення до системи етичного живого досвіду спілкування людини з Абсолютом, Святиною, без містичного досвіду спілкування з Богом етична теорія, за Франком, є мертвою. З такою інтерпретацією доробку Канта навряд чи можна погодитися, якщо згадати про особливості трансцендентальної філософії взагалі, яка, згідно з думкою Канта, і не повинна бути каноном будь-якої теорії. Означена філософія досліджує лише саму здатність до людського пізнання. У "Критиці практичного розуму" Канта, наприклад, розглядається пізнавальна здатність у її відношенні до системи моральності, але не сама ця система як така. Слід також додати, що сам Кант зовсім не виключав можливості побудови подібної наукової системи. У такому випадку розвиток в позитивну теорію результатів критичної філософії, які самі по собі мають суто негативне значення, цілком міг би мати своїм підсумком становлення філософії інтуїтивізму і, відповідно, заснованої на інтуїтивізмі етики. Історично саме це ми знаходимо у філософії та етиці пізніх романтиків, а частково — і в Шеллінга, які інтерпретували положення Канта про раціональну непізнаванність речі-в-собі в дусі ірраціоналізму. На російському ж ґрунті найяскравіше це проявилось в

філософії інтуїтивізму М. О. Лосського, який ідейно стояв найближче до С. Л. Франка.

Насправді ж вплив Канта на самого Франка і на його етичну теорію є величезним. Достатньо вказати на те, що одна з центральних категорій етичного вчення С. Л. Франка — категорія "належного" — є просто запозиченою з "Критики практичного розуму".

Так Семен Людвигович прийшов до свого найважливішого висновку про те, що ні емпірична, ні раціональна мораль не мають *raison d'être*. Ні одна, ні друга, вважав він, не може вдовольнити саму людину, яка не хоче і не може бути тільки людиною, у якій вище за чуттєву та інтелектуальну природу існують містичні потреби і захоплення. Звідси Франк робить висновок, що моральнісну систему можна будувати, виходячи лише з думки про належність людини до вищого божественного порядку, лише на усвідомленні її як релігійної істоти. А це ставить завдання здійснення людиною абсолютного порядку у своєму нижчому, звичайному бутті, завдання реалізації своєї божественної сутності у раціоналістичному та природному елементах. Своє етичне вчення філософ називає "етичним реалізмом".

Як предметне знання є укоріненим для Франка у метафізичній єдності живого знання, як наш предметний світ є укоріненим у всеїдності Абсолютного, так і етичні цінності є укоріненими у незбагненній повноті життя в Богу. Тому дуалізм відносного та абсолютного сам є відносним. Він має значення тільки з точки зору "світу", але сам світ є укоріненим у Богу, тому з точки зору Абсолютного цей дуалізм долається та скасовується. Абсолюте є водночас і трансцендентним, і іманентним світові. Визнання Бога як морального Абсолюту, на наш погляд, є головним висновком етики Франка. Це і дало нам підстави назвати етичне вчення С. Л. Франка "ЕТИКОЮ АБСОЛЮТУ".

Однак, як в такому разі пояснити наявність зла в світі, яке існує в ньому поряд з "нетлінною порфірою Божества" і сутнісним обожненням людини?

Вчення С. Л. Франка про джерело зла є ключовою ланкою у його філософській етиці і, можливо, найціннішим у творчому

спадку російського мислителя. Принаймні, воно передусім заслугоує на увагу і ретельний критичний аналіз сучасної етичної науки.

Семен Людвигович Франк розвивав етику "служіння" та етику "обов'язку", виходячи із свого уявлення про духовну сутність людини, про її укоріненість у Божественному. Він доводив протилежність між буттям і обов'язком до повного розриву, зараховуючи належне до царини надемпіричного. "Таким чином, — писав Франк, — за межами всього суцього, над цариною реального, для моральної свідомості стоїть належне, Ідеал"¹.

Отже, виходить так, що на одному боці стоїть суще, на другому — належне, а між ними — неподолана прірва. Саме визнання цієї прірви і має служити підставою для етичної теорії.

Надзвичайно тонким є його логічний аналіз категорій "добра", "зла", "буття" та "небуття" (який Франк редукував до початкового НЕ). Зло мислиться не в Бозі і не в не-Бозі (не в світі), а в тій "незбагненній прірві", яка лежить на їх межі. Якби Франкові вдалося розвинути логічне поняття цієї "межі", то, можливо, ми мали б найрозвиненіше в світовій філософії вчення про джерело зла. Однак Франк не пішов цим вельми важким шляхом і у своїх пізніх працях став на більш спрощену точку зору, зарахувавши джерело зла до сутності світового буття. Подолання зла дорівнюється тут подоланню "світу". З подібним тлумаченням проблеми ми не можемо погодитися, і, як нам видається, воно входить у суперечність із глибшим підходом до неї, який ми зустрічаємо в період найвищого піднесення творчої думки видатного філософа. Можливо, що така суперечність зумовлена трагічними обставинами наприкінці життя С. Л. Франка.

Опис духовного світу віруючого з-під пера Франка набуває чималої привабливості. Неземне, піднесене, безклопітне стає дивовижно зримим, майже сутнісно відчутним. Це, напевно, найсуттєвіший доказ масштабу таланту і творчого дару мислителя.

Філософ постійно вирішував проблему відношення релігійної віри й атеїстичного світогляду. Відношення між вірою та невір'ям не є відношенням стикання, сперечання між двома точками зору; сперечання між віруючим та невіруючим, за його словами, є на-

¹ Франк С. Л. Живе знання. — Берлін, 1923. — С. 170.

стільки ж безпредметним, наскільки, наприклад, сперечання між музикальною та немусикальною людиною. "... Бідний є бідним тільки від того, що проходить повз скарб, не знаючи його і тому заперечуючи його існування, багатий, який бачить скарб і користується ним, повинен просто спробувати представити скарб тому, хто не бачить його, показати його, спрямувати на нього зір того, хто не бачить; тим сперечання і є вичерпання"¹.

Світ віри, який відкрився людині в біблійних текстах, становить одвічну частину культури всієї західної цивілізації. Без цього фундаменту не змогла б вицвікнути та розвиватися світська культура. Відмова від релігійної складової культури породжує її ідеологічні сурогати. Проте й культура, що розвивається як постійне утворення нових життєвих смислів і нових форм предметної діяльності людини, не вміщується в тверді границі релігійного розуміння духовності, починаючи з доби Відродження. Світська думка Заходу набула форми цивілізованого діалогу з релігійною ортодоксальністю, коли віра не ототожнюється тільки з конфесійною вірою і вважається родовою властивістю людини. Всьому цьому ми тільки починаємо вчитися, але, здається, не дуже-то і бажаємо всерйоз рахуватися з нагромадженим досвідом.

Суттєво те, що всупереч уявленню про неможливість конструктивного діалогу між віруючими та атеїстами, соціальна позиція Франка була більш гнучкою. І ті, й інші можуть робити спільну справу, адже Святий Дух "дихає, де схоче".

2.3. Проблема зла у філософії С. Л. Франка

Проблема зла, його природи, проблема викорінювання зла та пов'язаних з ним нетерпимості, жорстокості, ненависті, що спотворюють людські душі, стала центральною темою культури та життя Росії кінця ХІХ — початку ХХ ст. "Протилежність добра та зла, — зазначав Микола Бубнов, — конститує сферу морального життя. Поза цією цінною парою неможлива жодна етика. В ній поля-

¹ Франк С. Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. — С. 247.

гає передумова всіх етичних вчень, як би вони не відрізнялися за своїм змістом та структурою"¹.

При розгляді етичної системи Семена Людвиговича Франка як певної єдності та цілісності неминучим є такий висновок: зло як тема у системі Франка є винятком в цій системі. На думку Франка, пояснити зло – означає узаконити правомірність неналежного у Всеєдності. Філософ вважає факт зла абсолютною межею будь-якої філософії; визнати його означає для неї зізнатися в своєму безсиллі пояснити все буття без остатку. Франк визначав зло саме як залишок буття і поділяє погляд Вол. Соловйова на зло як на егоїзм. Вже у "Предметі знання" ґрунтовно визначалися всі можливості метафізики зла. Проблема зла Франк розглядає у трьох шарах буття:

а) в оточуючому світі, в тому, що постає як предметне буття;

б) у "власному бутті людини", де воно виявляється як "внутрішнє життя" кожного і як це виявляється у ставленні до внутрішнього життя інших людей і безпосередньо до "духовної основи" душевного життя людини, що зосереджена більш глибоко;

в) у тому шарі реальності, який як першооснова і всеєдність об'єднує і обґрунтовує обидва ці різномірних світи.

Роботу С. Л. Франка над темою зла можна поділити на три періоди. Тут слід відзначити політичні статті, де часто зустрічається тема "зла війни", "зла влади". Так, у статті "Про духовну сутність Німеччини" С. Л. зазначає: "Зло як таке саме по собі завжди є безсилим, оскільки воно є початок занепаду, слабкості, смерті. Зло, щоб стати сильним і перемагати, завжди повинно користуватися засобами добра, примушувати їх служити собі і тому бути внутрішньо злитим з добром".² Таким чином, перший період можна розглядати як ту першооснову, з якої в ході розвитку виокремилося та оформилося своєрідне франківське бачення проблеми. Другий період – час від 1917 р. до написання "Неосяжного" – відзначений виведенням метафізики зла з метафізики революції. Особливістю другого періоду є фокусування розуміння на проблемах трансцендентного. Питання, пов'язані з осмисленням зла та на-

¹ Бубнов Н. Н. Проблема зла в русской религиозной философии // Звезда. – 1993. – № 9. – С. 142.

² Франк С. Л. О духовной сущности Германии // Русская мысль. – 1915. – Октябрь. – № 12. – С. 10.

сильства, розглядаються Франком на тлі загальної богошукацької проблематики, яка цікавила мислителя. Починаючи з другого періоду, філософ сприймає і до останнього твердо дотримується лінії на осмислення зла та насильства як явищ духовного гатунку. При цьому відмічається прагнення Франка пояснити сенс війни, її зла, спираючись на праці російських філософів – таких, як Вол. Соловйов, Ф. Достоевський. Основна причина моральнісного зла у Франка є прихованою, насамперед, у свободній волі людини. У працях цього періоду спостерігається "вироснування" метафізики зла з метафізики революції: "... Більш глибоке визначення джерела зла, що згубило Росію, доводиться визначити в особі зростаючого усвідомлення згубності соціалістичної ідеї, що захопила широкі кола російської інтелігенції і присмокталася потужними струменями до народних мас"¹.

Мрію про всезагальне спасіння, про встановлення в світі царства добра, розуму, правди, які здійснюються людськими силами, Франк називає утопією. Він вказує, що добро і зло живуть тільки в глибині людської душі, в людській волі і думках, і тільки в цій глибині здійснюється боротьба між ними.

Справжній акт зла не є, за Франком, предметом абстрактного вивчення, оскільки сам цей факт є нерозривно пов'язаним з провинною даною в "живому досвіді". Він знаходить джерело гріха у власному "я" людини. Це "я" – говорить він, – не просто маленька частинка всесвіту, але також і її центр, так що моє гріхопадіння є гріхом всього світу, і навпаки. Більш того, моє "я" є точкою перетинання між Богом та всесвітом, точкою, де Бог і всесвіт зустрічаються"².

Другим досвідом осягнення зла є страждання, котре саме є і злом, і благом, оскільки у зазнаванні його полягає "зцілення" від зла та бідувань, як бажаний Богові і в цьому смислі вже істотно божественний зворотний шлях на батьківщину, до досконалості реальності". Страждання очищує, через нього тварина повертається у лоно Боже. Так Франк органічно переводить проблему зла в площину етики.

¹ Франк С. Л. Непостижимое // Соч. – С. 542.

² Там же. – С. 551.

Внаслідок перебільшення єдності між Богом і всесвітом Франк не може ізолювати Бога від зла і не наважується включити зло в Бога; тому він змушений стверджувати, що "теодицея в раціональній формі є неможливою, і сама спроба її побудови не тільки логічно, а й морально і духовно неприпустима"¹.

Мислитель твердо стоїть на тому, що віруючий, набуваючи реальності вишого гатунку, водночас з нею набуває і тих критеріїв за допомогою яких тільки і є можливим справжній вибір між правдою та неправдою, добрим та поганим, добром та злом. Світський філософ скаже інакше. Він скаже, що людина з моменту народження живе в культурі, в культурі свого суспільства, котра і завдає йому ці критерії, культурний код, увесь складний світ ідеалів, цінностей, життєвих настанов, способів діяльності людини в світі, які визнаються цією культурою. Бути в культурі і знати культуру — речі абсолютно різні. Людина може вільно і впевнено почувати себе в своїй культурі, можливо, зовсім не рефлектуючи з цього приводу.

Культура через таку інтерпретацію має статус особливої реальності, до якої органічно та неминуче залучена індивідуальна свідомість. Інакше кажучи, така реальність є і об'єктивною, і суб'єктивною. Об'єктивною з тієї причини, що всезагальні форми людської діяльності, відбиті в предметному тілі культури, не можуть бути довільно скасованими або переробленими під чийсь смак. І вони владно нагадують кожній людині, що суспільство здатне просуватися вперед, лише спираючись на цю культуру, розвиваючи її, але ніяк не всупереч цій культурі.

З іншого боку, всезагальні форми людської діяльності не існують поза і окремо від діяльності суб'єкта, який наділений розумом, волею та почуттям. Культура не лишається собі-тотожною, оскільки діяльність кожної людини, незалежно від її намірів, надає їй характеру принципово незавершеної, завжди відкритої системи.

Культура для Франка є "сукупністю" об'єктивних цінностей, що реалізуються в суспільно-історичному житті² і є самоцілним і самодостатнім началом життя. У статті "Етика нігілізму" докладно оспорується "утилітарна оцінка культури" як несумісна з її чистою

¹ Франк С. Л. *Непостижимое* // Соч. — С. 539.

² Франк С. Л. *Этика нигилизма* // Соч. — С. 89.

Ідеєю. Філософ вважає, що культура існує не для чийогось блага чи користі, а лише для самої себе. Утилітаризм же стосовно культури, в якому Франк звинувачує російську інтелігенцію, не меншою мірою властивий і західним європейцям. Безумовно, культура обіймає собою усі цінності, про які каже Франк, але сама по собі вона не є абсолютною цінністю.

Третій етап у розробленні С. Л. Франком проблеми зла пов'язаний із розробкою християнського світорозуміння.

До проблеми теодицеї філософ звертався в своїй фундаментальній праці "Неосяжне", яка була написана в традиціях апофатичного богослів'я. З точки зору мислителя, факт наявності зла в світі становить найістотнішу загадку, яка свідчить про те, що в своїй остаточній глибині реальність виступає як неосяжна. За цим твердженням робиться висновок про принципову неспроможність розв'язання проблеми теодицеї раціональним шляхом. "Легко побачити реальність зла через ненависть до нього і звинувачення в ньому когось іншого, — пише Франк. — Проте тоді залишається абсолютно сліпим стосовно істинного, ірраціонального метафізичного існування зла — вже в зв'язку з тим, що не помічаєш у цій ненависті, як у гордині, звинувачувальної установки, сам той, хто судить, вже потрапляє в полон і спокушений потворністю зла"¹.

Як бачимо, мислитель, відмовившись від раціонального шляху осягнення теодицеї, радикально змінює кут зору на проблему зла, переводить його із зовнішнього плану у внутрішній, в глибину самої особистості. Важливо підкреслити, що, кажучи про провини як про засіб осягнення зла, С. Л. Франк має на увазі особисту провину людини за все зло світу, а не тільки за свої власні провини та злочини.

Франк шукає аналогії для свого переживання зла в німецькій середньовічній містиці: "... Зло зароджується із безодні, яка лежить саме на межі між Богом і "не-Богом"². У живому досвіді, стверджує філософ, ця безодня дається мені з Богом і відсуває мене від нього. Зло у Франка, таким чином, абсолютно ірраціональне, що перебуває в принциповій суперечності з загальною логікою його системи.

¹ Франк С. Л. *Непостижимое* // Соч. — С. 548.

² Там же. — С. 546.

Теодицея є домінуючою темою в усіх пізніх текстах Франка. Звернення до проблеми зла знаменує перелом у всьому філософському розвитку Франка. Опинившись віч-на-віч з цим питанням, він змушений залишити ґрунт платонічного мислення. Цей перелом, що намітився у творчості вже наприкінці 30-х років, в останніх главах "Неосяжного", С. А. Левицький характеризує як "перехід від християнського платонізму до християнського екзистенціалізму".

Зло є немислимим у системі всеєдності. Проте у реальності виявляється можливим усе. У складі буття відбувається певне ушкодження, внаслідок якого буття стає носієм потенції не-буття. Світ все ж таки насправді не такий, яким він є у своїй глибинній першооснові; всеєдність виявляється надтріснутою. Хто ж винен у такому стані світу: першоначало, дух зла чи я сам? Логічно ми не можемо сумістити Бога і зло.

Стосовно до дійсності зла жодна раціоналістична, за Франком, теодицея не є можливою, оскільки в такому випадку для зла довелось б знайти правомірне місце у всеєдності буття. Але водночас він відмовляється вирішувати проблему зла в дусі традиційної теодицеї, яка обґрунтовує походження зла зі свободної волі людини і спирається на теологему про первородний гріх.

Спробу вирішення цієї проблеми ми знаходимо в книзі "Реальність та людина: Метафізика людського буття". Особистість, пише Франк, є тільки ґрунтом, пуповиною, що поєднує людину з реальністю та першоосновою. "Як тільки послаблюється або паралізується зв'язок центральної інстанції душевного життя – особистості з першоджерелом реальності, з Богом... натиск внутрішнього духовного динамізму прориває перешкоди, які відділяють внутрішнє самобуття людини від реальності як стихії чистої потенційності, і безмірні, безформені сили цієї стихії вливаються в людську душу, оволодівають нею і ніби затоплюють її"¹.

Проблема особистості, її місця в системі буття цікавила Семена Людвиговича Франка вже в перший період його філософської творчості. Обставини особистого зовнішнього та внутрішнього життя філософа утворюють тло, на якому висвітлюються основні віхи становлення його особистісної етики.

Як уже зазначалося, значний вплив на світогляд і особистість Франка справило його зближення з П. Б. Струве. Разом зі Струве Франк поділяв ідею ліберального консерватизму і оголошував про свою прихильність не просто до ідеї свободної особистості, а до ідеї єдності свободної особистості з початками культури, традиції, держави, релігії. Усвідомлення необхідності тісного внутрішнього зв'язку між особистістю та культурою Франк характеризував як гуманістичний індивідуалізм. Уже в праці "Політика та ідеї", написаній у формі програми журналу "Полярна зірка" ("Полярная звезда"), Франк писав: "У нашому філософсько-політичному світогляді ми виходимо з ідеї особистості як носія і творця духовних цінностей, здійснення яких у суспільно-історичному житті утворює зміст культури і є вищим і останнім завданням політичної розбудови. Особистість для нас є священна сама по собі, через властиве нам моральне усвідомлення, яке проголошує, що людину слід розглядати як мету і ніколи як простий засіб, і вимагає від нас поваги до всілякої людської особистості як такої"¹.

За Франком, особистість є "живою та вічною лабораторією духовної творчості", єдиною на землі реальною точкою, в якій і через яку діє "божественний дух". Особистість потребує до себе недоторканності і свободи, оскільки життя духу повинно бути свободним і недоторканим. Йдучи за моральною філософією Фр. Шлеєрмахера, "філософією своєрідності", Франк відстоює ідею особистості як конкретної та своєрідної істоти.

Беручи участь у створенні віхівської концепції "абсолютно-ціннісної особистості", Франк виступав проти ідеї рівності особистостей і відстоював принцип універсальності особистості. Те, що формує в людині особистісний зміст, є не зовнішнім, а внутріш-

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. – С. 233.

¹ Франк С. Л. Соч. – С. 69.

нім, — так вважав Франк. Впродовж усього творчого шляху мислителя людина як "реальність, що саморозкривається", залишалася незмінним об'єктом його філософських інтересів. У 1908 р. Франк спробував накреслити основу своєї особистісної етики в статті "Особистість та річ (Філософське обґрунтування віталізму)", яка була спрямована проти механістичного, імперсоналістичного світогляду, що виключно спирається на раціоналістичний, логіко-прозорий аналіз явищ. Аналізуючи книгу бреславського філософа В. Штерна "Особистість і річ" (1906), Франк також намагається вирішити "одвічну загадку" відношення між духовним та матеріальним началом людини, відзначаючи, що дуалізм між ними глибший, ніж розбіжності між свідомим і позбавленим свідомості, на противагу ідеї, що затвердила себе у філософії Нової доби, ніби існує лише одна ознака духовності — саме свідомість. Франк поділяє погляд Штерна на те, що особистість є таким сушим, яке, попри всю різноманітність своїх часткових функцій, здійснює цілеспрямовану самодіяльність. Франк зазначав, що все сучасне йому світосприйняття стоїть під знаком речовинності, що ця ознака характеризує навіть усю сучасну культуру. На думку філософа, речовинне начало переважає не тільки у поглядах і поняттях, а й у нравах і життєвому ладі. "Підкорення особистого начала речовинному є великою печаткою, якою відзначено усе обличчя нашої епохи"¹, — зазначав Франк.

Під впливом уроків російських революцій Франк усвідомлює недостатність політичного лібералізму, обмежену цінність будь-якої політики, а онтологічна гносеологія і філософія релігії висуваються в головні поприща його творчості.

Філософія С. Л. Франка становить собою онтологію, яка пропущена крізь призму метафізичної антропології. Людина в його світогляді дійсно є представленою як міра усіх речей. У цьому смислі ідеал боголюдськості служить в його роздумах точкою відліку: "Що таке є людина і яке її істинне призначення? Це основне релігійно-філософське питання... остаточна мета всієї людської думки, усіх наших розумових пошуків взагалі"², — писав Франк.

¹ Франк С. Л. *Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры*. — М., 1910. — С. 172.

² Франк С. Л. *Духовные основы общества*. — С. 15.

Традиційними є два типи підходів до визначення людини: "погляд ззовні" і "погляд зсередини". Під першим розуміють сукупність методів аналізу зовнішніх детермінацій людини. У межах цього підходу сутність людини може розглядатися як "сукупність усіх суспільних відносин" (К. Маркс). Під "поглядом зсередини", в свою чергу, розуміють аналіз особистості як істоти, яка вільно саму себе створює (ідея причинності з свободи Канта). Зрозуміло, різкої межі між цими двома підходами провести не можна. Вони, з одного боку, є взаємододатковими, а з іншого — не зводяться один до одного. Для філософії ж Франка особливо характерним є другий підхід.

Важливою рисою метафізики С. Л. Франка є гостре відчуття людської особистості як божественного духовного начала. З точки зору Франка, Бл. Августин "відкрив Бога в глибинах свого власного "Я" і тим самим відкрив особистість як всесвітню реальність"¹.

Саме в "Я" виявляється первинна сутність реальності взагалі — справжньої "реальності", а не тієї "об'єктивної дійсності", світу субстанцій, як його розуміла "догматична метафізика", починаючи з Арістотеля, Фоми Аквіната і аж до Декарта, Лейбніца й навіть ще частково Канта.

Особистість в системі С. Л. Франка постає як поєднання абсолютно-загального з конкретно-індивідуальним, як сплав божественного творіння і свободи волі, як "божества людини". Таку розробку ми знаходимо в пізніх працях філософа і насамперед у вченні про Неосяжне. Звертаючись у цьому зв'язку до глибинних пластів духовних основ особистості, Франк пише, що уявлення про абсолютну, цілковиту пізнаваність світу, про завершеність і закінченість нашого пізнання, про можливість підвести весь світ, що залишається поза нашим зором, під уже відомі визначення і поняття, є, по суті, не виправдане обмеження поля життя та пізнання нашими інтересами. Таке уявлення ототожнює наш вузький світ зі світом взагалі, який через це сприймається лише як середовище, де ми мусимо орієнтуватися, а не як власна внутрішня значущість, яка передає смисл життя людини. Зокрема, це не дає нам відчуття "маленький світ ближнього свого" такою ж мірою реальним, як і

¹ Франк С. Л. *Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия*. — Париж, 1956. — С. 366.

власний, осягти його незалежність і унікальність. Відчуваючи себе центром світу, людина тим самим сприймає світ хибно.

Проте всіляка істота у світі – щось більше й інше, ніж усе, що ми про неї знаємо і якою ми її приймаємо. Більше того – вона є щось більше й інше, ніж усе, що ми колись зможемо про неї дізнатися. Це впливає з розуміння буття не просто як змісту, а змістовного, не тільки даваного, а й такого, що дає. Трансраціональне буття постає у Франка як металогічна єдність – початок і кінець всілякого окремого явища, як *l'uno*, з якого виникає логічне розчленована сукупність окремих визначеностей, але яке само не підпорядковане логічним принципам або законам і лежить глибше від них, утворюючи первинний шар реальності. Цей шар володіє якостями ірраціональності, індивідуальності, невизначеності, становлення та свободи.

Заглибленість реальних предметів і явищ у металогічну єдність буття, їх нерозривний зв'язок із ним і неможливість існувати поза цією "живильною пуповиною" саме і надає конкретним об'єктам властивості індивідуальності та свободи. Індивідуальність, за Франком, невідчутна в поняттях і в цьому розумінні тотожна з ірраціональністю – на противагу понятійному узагальненню, систематизації, множинності. Індивідуальність укорінена у всеєдності й тому виявляється там, де нас цікавить конкретна цілісність реальності, а не її абстрагований зміст, що оформлюється в поняттях.

Потенційність і свобода впливають із невизначеності й становлення буття, яке не стоїть на твердому ґрунті, а немовби "переливається через край", постійно "виходить за межі самого себе", породжує щось нове. Через це в становленні потенційність лише певною мірою пов'язана з якоюсь причиною, яка викликає відповідний наслідок, але в цьому причинно-наслідковому зв'язку завжди присутній елемент невизначеності. Це і є момент свободи. Буття в цілому може бути зрозумілим як єдність раціональності й ірраціональності, необхідності та свободи. Тому в усьому конкретно-сущому (різною мірою) наявний і елемент первинної свободи.

Учення Франка про Неосяжне безперечно лежить у рамках провідних мотивів філософії "срібного віку", мотивів конкретності та всеєдності. До нього цілком застосовне зауваження

Лосського про те, що ідея конкретності стає метафізичним обґрунтуванням певної соціально-етичної позиції, яка включає таке:

1. Ствердження абсолютної цінності конкретного, індивідуального буття, зокрема особистості.

2. Переконання, що цінність особистого буття стоїть на раніше від цінності абстрагованих начал

3. Недопустимість поглинання особистості видом, родом, суспільством, державою, всесвітом.

4. Незвідність морального завдання особистості тільки до підпорядкування абстрагованим загальним правилам, законам і нормам, інакше кажучи, необхідність **конкретної етики**.

5. Вчення про свободу в точному розумінні слова, тобто не тільки негативну відносну, а й позитивну абсолютну¹.

Справді, щойно сказане, що стосується кожної конкретної, внутрішньо цілісної реальності, ще більшою мірою застосовне до людини як до особистості. Особистість – духовна істота, яка має основу в безкінечності духовного царства, завжди за її такою природою є щось більше й інше, ніж усе, що ми сприймаємо в ній як закінчену визначеність, "душевну конституцію". В цьому розумінні всі спроби якось класифікувати людей на кшталт метеликів або водоростей за якимись класами, рядами або расами завжди вельми відносні. За такої класифікації ми відволкаємося, абстрагуємося від особистостей як таких, ми розкладаємо людину на соціальні категорії й поняття, вбиваючи тим самим її індивідуальність. Це припустимо як допоміжний інструмент аналізу, але в жодному разі не як головний принцип, інакше можна дійти навіть до виправдання вбивства – і не фігурального, а фактичного (принцип колективної вини).

Особистість завжди індивідуальна, що виражається в її абсолютній єдності, незмінності, неповторності. Критикуючи індивідуалізм XVIII ст. за його раціоналістичний підхід до особистості як абстрактної ідеї, символу, Франк протиставляє йому ідею, яка сягає корінням у німецький романтизм, конкретної і своєрідної істоти. "Кожна особистість, – твердить він, – є своєрідна і у

¹ Див.: Лосский Н. О. Идея конкретности в русской философии. – М., 1991. – С. 129.

своєму роді єдина істота"¹. Такий підхід дозволяє подолати обмеженість поведінкової, раціоналістичної моралі, зовнішнього морального імперативу, нав'язуваного особистості, виходячи з передумови її рівноцінності з іншими. Моральний ідеал перебуває не в однорідності й рівності людей, а в розвитку самостійного духовного багатства кожної індивідуальності. Різноманіття й оригінальність сприймаються не як зло, а як благо, і мета особистості бачиться не в підпорядкуванні однаковим для всіх законам, а в здійсненні тих інтимних запитів і задатків, які в кожному разі і в кожному однаково верховні.

3.1. Духовність як основа людського буття

Людина є укоріненою в світі, а таємниці світу містяться насамперед в самій людині; світ є олюдненим, і його неможливо осягнути поза людиною. Такою є одна з головних ідей С. Л. Франка. "Тільки Франк, — підкреслює В. В. Зеньківський, — договорив до кінця, довів до граничної чіткості вчення про людину в межах системи Всеєдності, і в цьому його велика заслуга"².

Влітку 1917 р. Семен Людвигович написав вельми помітну передмову до своєї нової книги "Душа людини" (була представлена ним як дисертація на ступінь доктора, але через зовнішні умови російського життя її захист вже не міг відбутися). Зокрема тут говорилося, що їй "призначено вийти в світ у момент, коли російському суспільству, серед найтяжчих випробувань батьківщини, здавалося, б не до науки взагалі, а тим більше не до абстрактних філософських роздумів... В чому б не полягав конкретно вихід з важкої кризи, що переживається нами, не підлягає сумніву, що єдиний шлях до нього — підвищення духовного рівня нашої культури, поглиблення царини обговорення усіх життєвих питань, подолання всілякого неутта, варварства та здичавіння. В цьому смислі філософ має право вірити, що своєю незалежною думкою він

¹ Франк С. Л. Философия и жизнь: Этюды и наброски по философии культуры. — СПб., 1910. — С. 131.

² Зеньковский В. В. Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. — Мюнхен. — 1954. — С. 83.

посильно сприяє духовному та суспільному відродженню своєї батьківщини"¹. Ці слова не застаріли й сьогодні.

Душа людини є мікrokосмосом, який охоплює світову безкінечність. Франк намагається визначити місце душевного життя в загальній системі буття, її зв'язок як з нижчими, так із вищими началами буття, і тим розкрити загальний смисл і призначення.

Внутрішній світ людини не є однорідним; у ньому є переживання, або почуття "периферичного", "зовнішнього" типу, пов'язані з фізичним відчуттям задоволення, гіркоти, страху тощо, але є також глибинні переживання, що повніше відображають природу людської істоти. С. Л. Франк визначає переживання першого роду як душевні, а другого — як духовні

Духовна реальність, за Франком, є світом переживань, що мають глибоко інтимний характер: він є безпосередньо доступним тільки мені одному і є справжнім змістом мого "Я".

Поділ реальності на кілька родів буття служить у С. Л. Франка вихідною основою для виявлення їх значення, а отже, сутності. Франк вважав, що "первинною" є духовна реальність. В якому смислі? В тому, що цей рід буття є більш вагомим та значним для нас, ніж емпіричне буття. Людина може певною мірою "закрити очі" на емпіричну дійсність, піти, відсторонитися, позбутися її, втратити зв'язок з нею, але вона ніяк і нікуди не може піти від реальності внутрішньої, від реальності власного "Я"; вона є і залишається в ній, навіть коли вона її не помічає. Власне "душа", або життя, є набуттям більш важливим і потрібним людині, ніж усі багатства і царства світу. Оскільки все зовнішнє і об'єктивне існує для мене, є доступним мені і має для мене значення лише в його ставленні до цього первинного, безпосереднього буття мене самого. Не внутрішнє буття, а саме зовнішній світ є якщо не байдужий, то все ж певним чином другорядний супутник нашого справжнього буття, яке розкривається у первинній, безпосередній реальності життя особистості. Де відсутнє будь-яке усвідомлення цієї інтимної реальності, там ми маємо справу вже зі знеособленням людини, її духовним вмиранням або паралічем. Отже, оцінка духовної реальності як "первинної" тлумачиться Франком не як народження ма-

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. — С. 112.

теріального духовним, але як пріоритетність для людини її внутрішнього духовного світу порівняно з емпіричним матеріальним буттям.

Зв'язок з Божеством (Божественним), вважає Франк, є внутрішньою ознакою ества людини. Бог — у нас самих, "Бог — з нами". Він з'являється нам у спілкуванні з ним. Досвід реальності Бога дає нам досвід вселенського братерства людей як дітей божих, незважаючи на усі сили розбрату, ненависті та відчуження між людьми.

У творах Франка підкреслюється, що Бог — в індивіді і водночас поза індивідом. Рецензуючи франківське "Неосяжне", М. О. Бердяєв зазначав: "Неможливо ніяке доведення існування Бога, окрім як через існування людини, в якій є божественне начало. С. Франк визнає домірність між людиною і Богом, йому є чужим знебожування людини"¹.

Найповнішим вираженням людського духу виступає любов, яка береться в усіх її проявах — від любові до ближнього до любові до Бога. Самовіддана любов виявляється також єдиним правильним і плідним шляхом боротьби зі злом.

Філософія Франка — це реалістична філософія духовності, яка високо підносить проблему людини і спрямовує на досягнення єдності усього людства.

Така моральна філософія, що виходить із абсолютного пріоритету внутрішнього, духовного життя, його неповторності, близька до вчення Ф. Ніцше про надлюдину. Взагалі характерною рисою творчого ставлення Франка є те, що обґрунтування невідчужуваних прав особистості він знаходить у філософії Ніцше, в його етичній системі "любов до дальнього" (етичного ідеалізму). Але при цьому Франк дуже чітко відрізняє цю мораль від уседозволеності. Адже він не заперечує і не відкидає поведінкову мораль як таку — йдеться про вищий рівень етичної поведінки й стосунків між людьми. Франк узагалі-то схильний зараховувати їх до рівня правосвідомості (а не моралі), де діє принцип рівнозначності осіб, їхнього рівного підлягання однаковим для всіх законам. А вище поведінкового рівня відкривається сфера духовного інтересу, прагнень і ба-

жань, сфера власного морального права особистості реалізувати свою індивідуальність. У цій сфері діє вже принципово інший моральний імператив, орієнтований не на стосунки між людьми, а на духовне самоздійснення кожної людини, відповідальності перед собою: "Живи так, щоб зберегти душевну чистоту і повагу до самого себе"¹. Ідея рівності особистостей в їх безкінечній, а тому і рівній цінності доповнюється ідеєю емпіричної нерівності винятковості кожної "безкінечності", і в цьому розумінні — різної практичної цінності окремих особистостей.

Разом з індивідуальністю особистість володіє свободою — справжнім осередком духовного життя. Свобода у Франка є "онтологічна першооснова духовного життя", "та єдина точка людського буття, в якій можливий безпосередній зв'язок людського з божественним"². У моменті справжньої свободи здійснюється трансраціональне злиття або сплетіння трансцендентального та іманентного начал. Тому особистість має бути собою, лише виходячи за власні межі, але водночас її дії мають цілковито не підпорядковуватися зовнішньому впливові.

Елемент неосяжності, непередбаченості зумовлений належністю особистості до вищого, надприродного начала, її причетності до "реалізуючої" сили, яка дарує справжню реальність безумовно значущого буття"³.

У свободі особистості здійснюється, отже, її належність до істинного буття, Бога, її боголюдяність і водночас означає тотожність з Богом — інакше це була б уже не особистість, а якийсь гвинтик, інструмент абсолютної волі. З іншого боку, емпіричність, поцейбічність (сама по собі) також не може надати існуванню смислу, оскільки будь-яке емпіричне діяння насправді є таким, що не має реальної підстави, а людина стає іграшкою, рабом матеріальної необхідності. Свобода виводить людину за межі дії необхідних сил. Але й необхідність потрібна — як ґрунт, на якому особистість лише й може вирости, як перешкода, перепона, яка породжує потребу в творчості, в духовному подоланні. "Сама сутність життя полягає в

¹ Бердяєв Н. А. Рецензия на книгу С. Л. Франка "Непостижимое" // Путь. — Париж, 1939. Кн. 60. — С. 66.

¹ Франк С. Л. Философия и жизнь. — С. 132.

² Франк С. Л. Духовные основы общества. — С. 114—115.

³ Див.: Франк С. Л. // Соч. — С. 410.

свободі, самовизначенні, у відродженні через умирання й жертву..."¹

Насправді, С. Л. Франк знаходить основу свободи не поза буттям, як М. Бердяєв, а всередині його, в його непізнаваній металогічній сутності. В нього також є поняття "безосновна свобода", яка, однак, на відміну від Бердяєва, рівнозначна хаосу — джерелу зла. Людина, котра, на його думку, виходить з атеїстичного, самовпевненого витлумачення життя, приходить до руйнації суспільного та персонального існування. Це також свобода, але така, що, позбавлена смислу, переоцінила свої сили, а тому неминуче бунтує між анархією і деспотизмом, опиняється в полоні зовнішніх сліпих стихій, детермінована ними, — і доходить до самозаперечення. Головним для Франка у визначенні якості свободи є, як ми вже бачили, питання про смисл дії, а не про формальну зумовленість. В остаточному підсумку будь-яка дія "творчої сили" особистості детермінована притаманними їй поняттями добра і зла.

У політичному аспекті концепція всеєдності та свободи принципово відрізняє лібералізм Франка від західного, суто індивідуалістичного лібералізму. Адже він йде за традиціями російської релігійної філософії, закладеними ще О. Хомяковим у принципі соборності. В. Зеньковський спеціально підкреслює, що Франк більш за все попрацював в російській філософії, аби з'ясувати концепт соборності в природі людини². Так, він виходить із наявності двох шарів у суспільному житті: соборності та зовнішньої людяності. Внутрішній шар — соборність — утворює єдність "ми"; точніше, зв'язок кожного "я" з первинним "ми"; зовнішній же шар полягає в тому, що ця єдність розпадається на роздільність, протистояння і протиборство багатьох "я", на множинність окремих людей³.

Відношення "я — ти" і "я — ми", що розуміються як властивості трансраціонального, металогічного буття, "програмують" прояв надзвичайно важливого чинника терпимості, толерантності, поваги один до одного, які, однак, нерідко забуваються в політиці та в житті. Принцип усеєдності позначається на тому, що "всьяке

"єдиноборство" (особистостей, народів) передбачає якийсь мінімум поваги до ворога — мінімум його сприйняття як мені-подібного, мені-спорідненого "ти"¹. В соборності Франк знаходить онтологічну засаду релігійно-моральної вимоги бачити в іншій людині свого ближнього, ставитись до неї як до самого себе. Ця вимога є аж ніяк не абстрактно-умовною моральною нормою, а вираженням неусуваної і необхідної засади всього нашого життя, того внутрішнього духовного зв'язку, поза яким немислиме жодне спілкування між людьми. З огляду на це закон любові до ближнього — справді унікальний, йому варто підпорядкувати життя. Звідси практична заповідь терпимості, сприйнятливості, якогось чуття і до чужого.

3.2. Реальність і душа людини

Дослідивши духовний шабель людської свідомості в усій його глибині та повноті, Семен Людвигович Франк з такою самою ретельністю й оригінальністю аналізує душевний світ людини. З цією метою він намагається створити філософську психологію, яка є, за його словами, не природознавством душі, а філософією, що дає загальні логічні усвідомлення ладу душевного світу та його ідеального відношення до інших царин буття.

Наше душевне життя, вважає Франк, є певною суцільною та цілісною єдністю мінливих душевних станів, усім часовим потоком душевного життя людини — від її народження до смерті. Якщо розглядати його з боку свідомості, то воно є лише тінню актуальної свідомості, свідомості як "духу", його безформною потенцією.

Якщо розглядати душевну стихію з боку життя, то вона, ця сфера, уявляється абсолютним началом, таємницею та витокom нашої особистості. Решта людських якостей і здібностей є вторинним, похідним утворенням.

Таким чином, душевне життя, за Франком, — це велика, невимірна прірва, особливий, свого роду нескінченний всесвіт, який перебуває в якомусь іншому вимірі буття, ніж увесь об'єктивний просторово-часовий світ і світ ідеальних предметів. Про світ душі не можна сказати, ні де він знаходиться, ні коли і як довго відбуваються процеси його життя. "Душевних меж не знайти тобі, — пи-

¹ Франк С. Л. Смысл жизни // Вопр. философии. — 1990. — № 6. — С. 114.

² Див.: Зеньковский В. В. История русской философии. — С. 169.

³ Див.: Франк С. Л. Духовные основы общества. — С. 54.

¹ Див.: Франк С. Л. Соч. — С. 368.

сав ще Геракліт, – яким би шляхом ти не прямував: настільки глибокою є її міра". Тут доречно знов згадати проблему "батьківщини" у Франка. У "Неосяжному" він пише: "Чого, власне, ми шукаємо? Ми шукаємо тієї основи абсолютної реальності, в якій було б не порушно укорінене безпосереднє самобуття... але якщо йдеться про "батьківщину" для душі, то її очевидно, слід шукати, її можна пригадати тільки на шляху самої душі"¹.

Душевне життя чи його суб'єкт є точкою, у якій відносна реальність емпіричного змісту нашого життя є укоріненою в самому абсолютному бутті. Це точка, в якій саме буття стає буттям внутрішнім, буттям "у собі" і "для себе", "самопросякнутим", за висловом Франка, буттям. Визнати це – не означає обожити людину, хоча й певним чином збагнути її богоподібність.

До важливих досягнень "філософської психології" Франка належить подолання раціоналізму та спиритуалізму колишніх часів, ствердження первинності ірраціональності людського життя. Тільки з усвідомлення цієї глибини, принципової ірраціональності людської істоти може вирости, на його думку, справжній раціоналізм, справжнє розуміння сутності розуму і меж його застосування; раціоналізм, який здатний протистояти скептицизму та нігілізму.

Справжнім, на його думку, є лише те, в основі чого лежить безпосереднє та очевидне переживання. Це "океан" переживань (Франку не подобалося бергсонівське поняття "поток"), і він, використовуючи епітет "вічного бурхливого, але все ж нерухомого океану", створює смислову сферу. "... Все, чим людина коли-небудь була або чим вона стане, чи тільки може стати... – все це потенційно є у її душевному житті, у кожній його миті"².

Під тонким шаром затверділих форм розсудкового "культурного" життя тліє, за Франком, непомітний, але невинно діючий шар великих – темних і світлих – пристрастей. Те, що здається якимось додатком до свідомості, до духу, насправді є найосновнішим і найглибшим, на чому тримається і чим рухається все наше життя.

¹ Франк С. Л. Непостижимое // Соч. – С. 436.

² Франк С. Л. Душа человека: Опыт введения в философию психологии. – М., 1917. – С. 107.

Душевне життя є спонтанним, непередбаченим та необ'єктивованим; це завжди імпульс, горіння, постійне трансцендування, вихід за межі наявного. Це те, що у релігійній традиції називається внутрішнім "Я".

3.3. Метафізична сутність любові

Одним з найбільших і найдоступніших людині див є неосяжне диво виникнення другого "Я". І це диво здійснюється, конститується у феномені любові, і тому саме любов є явищем дивного, є таїнством. Любов – це не просто почуття чи емоційне ставлення до іншого. "Вона є актуалізованим, завершеним трансцендуванням до "ти" як справжньої, я-подібної, по собі і для себе сушої реальності, відкриттям та розгляданням "ти" як такої реальності і набуттям в ньому онтологічної опорної точки для мене"¹.

В любові людина насправді може "вискочити з власної шкіри", порвати шкаралупу свого егоїзму, свого абсолютного, ні з чим не зрівняного значення. В любові "ти" є не просто моїм здобутком, пояснює Франк, не просто реальністю, яка знаходиться в моєму розпорядженні і є суттєвою лише в межах мого самобуття. Я не вбираю "ти" в себе, навпаки, сам "переношусь" на нього, воно стає моїм тільки в тому смислі, що я усвідомлюю свою належність до нього. Тут вперше відкривається можливість пізнання зсередини, пізнання іншого в його іншості й єдиності через співпереживання. Це пізнання є тим самим і визнанням. Лише на цьому шляху, через любов, "ти" стає для мене другим "я". В любові "ти" відкривається як особистість. Нам стають доступними одкровення святині особистості, яку ми не можемо не любити благоговійно навіть у найнедовершеній, злочинній людині.

Франк каже про любов не як про виняткове явище, про ідеальне, романтичне кохання, а про релігійно-просвітлену любов до людини взагалі. У нього йдеться про явище, яке керує усім людським життям, оскільки розгляд та визнання "ти" як рівноцінної і однорідної мені реальності утворює основу всього мого життя, саме її єство. Любов виявляється не тільки в еротичному чи ро-

¹ Дчв: Фр. Нишце и этика "любви к дальнему" // Соч. – С. 374.

динному коханні, а й в будь-якому співчутті та жалості, привітній усмішці, простій ввічливості, якщо вони випливають з безпосередньої поваги до особистості, — усе це, за Франком, є проявом любові в її метафізичній сутності.

Звичайно, не існує абсолютно "чистої" любові, тому що ніколи до кінця не усувається момент чужості "я", краплина гіркого розчарування завжди присутня в найінтимнішому і щасливому відношенні "я" — "ти". Весь час лишається невизначений певний осад невиказаної, невідображеної самотності, що мовчазно відкривається самому собі. Моя внутрішня самотність — це моя своєрідність, це моя суб'єктивність, якої не можна позбавитися жодним трансцендуванням, будь-якою великою любов'ю. "В цьому смислі навіть найінтимніша любов не має права намагатися проникнути у що самотність, адже це означало б зруйнувати саме внутрішнє буття улюбленого; вона повинна, навпаки, бути, як це тонко підмічає Р. М. Рільке, ніжним зберіганням самотності улюбленої людини"¹.

Первинний смисл заповіді "возлюби ближнього, як самого себе" у Старому Завіті полягав, за Франком, у принципі взаємоповаги прав та інтересів одноплемінників. Це теж любов, але взята не в індивідуальній, а в родовій суті — як засіб збереження племені, роду, як корисний інструмент єднання та розвитку суспільства. Тільки у християнстві любов виявляється як сила, що розриває узи родинності, племені та сім'ї, оскільки вона є релігією, що свідчить, за Франком, про загальне божественне походження та божественну цінність усіх людей.

За самою суттю любов є релігійним прийняттям конкретного живого ества, бачення в ньому певного божественного начала. Будь-яка істинна любов, з точки зору філософа, є релігійним почуттям, і саме це почуття християнська свідомість визначає основою релігії взагалі.

Решта видів любові — еротична, родинна — є лише початковими формами справжньої любові, квітками на стеблі любові, але не її корінням. Любов як релігійне почуття в своїй основі є не просто любов'ю до Бога. Любов до Бога, куплена ціною послаблення чи втрати любові до живої людини, не є справжньою любов'ю. Навпа-

ки, любов поступово навчає люблячого сприймати абсолютну цінність самої особи улюбленого. Через зовнішній, тілесний та душевний вигляд улюбленого ми, за Франком, проникаємо до того глибинного його ества, яке цей вигляд "відображає", — до тварного втілення божественного начала в людині. Ілюзорне обоготворення емпірично-людського перетворюється на благоговійно-любове ставлення до образу Божого, до бог-людського начала, яке є в кожній, навіть найнедовершенішій і порочній людині.

Релігійна, християнська суть любові не має нічого спільного з раціоналістичною вимогою всезагальної рівності та альтруїзму, яка постійно відроджувалася в багатьох ідейних течіях, — від деяких софістів V ст. до "комуністичного інтернаціоналу". Не можна любити як людство, так і людину взагалі; можна любити лише да ну, окрему, індивідуальну людину в усій конкретності її образу.

Універсальна любов охоплює не тільки всіх, а й усе в усіх, вона охоплює всю повноту різноманіття людей, народів, культур, сповідуваних і в кожному з них — всю повноту їх конкретного змісту. Любов є радісним прийняттям і благословінням всього живого та суцього, відчуттям його божественного смислу.

Любов, у цьому розумінні, є чимось іншим, ніж терпимість, ніж визнання прав іншого — це лише мінімум любовного ставлення до людини, осад справжньої любові або її потенційний зачаток. За Франком, любов є позитивною творчою силою, розквітом душі, радісним прийняттям іншого. Ця вимога любові до всіх схожа на альтруїзм, який сам Франк неодноразово критикував. Насправді ж автор обґрунтовує християнську релігію любові, яка увінчує метафізику особистості.

Можливо, ця проповідь загального "обожування" нині здається не дуже актуальною — дай нам Бог знайти хоча б терпимість, ту "мертву любов" лібералізму, яка в політичній практиці щонайсуттєвіша і може відвернути численні жертви. Але релігія любові — ідеал, в якому любов є сама серцевина віри. А без віри людині жити неможливо. Ось таким є висновок релігійно-філософських поглядів С. Л. Франка.

¹ Франк С. Л. Непостижимос // Соч. — С. 387.

3.4. Людина в пошуках життєвого сенсу

У своїх пошуках С. Л. Франк намагається навчитися розрізняти "істинне життя" і життя, яке є смертю, зрозуміти "той життєвий сенс, який уперше взагалі робить життя життям"¹.

Сенс життя для філософа є самоочевидним і полягає в самому житті. Відшукати його можна лише "як єдине ціле", у внутрішньому світі, а не у зовнішній дійсності, оскільки все, до чого б не прагнула людина в емпіричному бутті, є благом відносного типу ("суть лише засоби до чогось іншого" — багатства, слави, влади, любові). Людина ж шукає блага абсолютного, яке є "одночасно і таким, що переважає усі егоїстичні інтереси" і є "благом для людини". Життя у благу, блага життя або благо як життя є вічною метою людських пошуків.

Життєвий сенс, вважає Франк, треба шукати у найглибшій буттєвій основі людини, де особистість виходить за межі власного "Я" і осягає себе як людство, як цілковитий космос, як вселенське життя. Шлях до всього цього філософ вбачає в індивідуальному самовдосконаленні, духовному самостворенні та служінні.

Ідеали та цілі такого служіння можуть бути різними. Однак людина покликана вміти відрізнити справжні життєві орієнтири від хибних, реальні від ілюзорних, благі від згубних. Можна присвятити своє життя служінню абстрактній ідеї, вигаданим кумирам, примарам, а врешті відчувати себе особистістю, яка не відбулася. Проте важливішим для людини є вирощування в собі паростків субстанційного Добра, яке одне тільки й є Істиною, Любов'ю та Благом. Зрощування Добра досягається напруженою духовною творчістю, сердечним поривом, а також і "мирськими" справами.

Таким чином, проблема життєвого сенсу для С. Л. Франка — це насамперед питання про те, яке місце посідає людина в світі, чим вона фактично є і чим може стати, якими є межі її свободи та відповідальності.

Людське життя сповнене трагізму, який впливає з самотності людського духу серед чужого та ворожого йому природного світу. Людина змушена витратити свої сили на копітку, сповнену невдач

справу збереження та вдосконалення свого життя, яка ніколи не завершується. Але якими б величезними не були її смуток і розчарування, яких би ударів не зазнавала вона від долі, в останній глибині духу вона міцно укорінена в Богу і через цей зв'язок перебуває у внутрішній гармонії з усім сушим. Муки розбрату і спокій гармонії існували в неї водночас, більше того, самий розбрат і трагізм її буття, оскільки він випливає із зверхності її буття над світом, є свідченням її непорушної забезпеченості у лоні Божої всемогутності.

Сучасна людина, вважає Франк, яка вже давно втратила віру та відірвалася від нерозривного онтологічного зв'язку з Богом, схильна впиватися своїм трагізмом, тим самим знещоджуючи його сенс. Трагедію дано для подолання. Трагедія ж, до якої пасивно звикають, є безглуздом збоченням. Тенденція сучасної людини бачити в трагедії єдиний зміст людського життя є, за Франком, безглуздою суперечністю, яка свідчить про сліпоту та відчай.

І все ж тенденція, що веде до абсолютизації трагізму, втрати життєвого сенсу та віри, підтримується всім ходом нашого життя, нашої історії. За Франком, основне враження від усього, що довелося пережити європейському людству, — це влада п'їтьми у світі. Сили зла та руйнації перемагають сили добра, сліпа гра ірраціональних сил кладе край усім сподіванням людини.

Все більшого поширення отримує "скорботна зневіра" — гірке усвідомлення фактичної влади п'їтьми у світі, тобто невіра в реальну силу ідеальних начал, однак при зберіганні віри в них самих, тобто при зберіганні вшанування самої Святині й усвідомленні обов'язку служіння їй. Скорботна зневіра не має нічого спільного з цинічною невірою, оскільки в першому його почуття Святині є серцевиною первинного ества віри. А віра, наполягає Франк, — це стан серця, а не розуму.

Отже, підбиваючи підсумки роздумам С. Л. Франка, можна дійти таких висновків.

Особистісна етика Франка, як і філософська система в цілому, будувалася з позицій антиномістичного монодуалізму. За Франком, людина як "реальність, що саморозвивається", є укоріненою в світі, а таємниці світу містяться насамперед в самій людині. Світ є "олюдненим" і осягнути його поза людиною неможливо. Звідси ве-

¹ Франк С. Л. Смысл жизни // Духовные основы общества. — М., 1922. — С. 7.

личезного значення Франк надавав самодіяльності людини, яка, на його погляд, є суттєво телеологічною. Так Франк виводив цілеспрямовану діяльність людини.

Цілеспрямована самодіяльність особистості обов'язково включає в себе ознаку саморозвитку, яка поєднується з моментом самозберігання і пропонує творчість. Моральну творчість особистості Франк поєднує з почуттям активності, що виявляється у внутрішніх душевних станах особистості, з моральнісним переродженням, "пробудженням совісті".

Системоутворюючою ланкою у Франка виступає моральнісна активність, яка відображається в особистісному самовизначенні.

Начала судження, повинності та обов'язку Франк вважав за вищий етичний принцип в особистісній етиці, але підлеглість, яка відображається в категорії належного, за Франком, є підлеглістю волі особи, діючої в ній Божої волі. Первинна свобода особистості як субстрат внутрішнього самобуття ("самобуттєва свобода") без цієї підлеглості робить людину несвободною. Тільки вища свобода, яка виходить з "самості" людини, здійснюється через самовизначення.

Самовизначення є здійснюваним, в свою чергу, тільки через самоподолання. Людина повинна дотримуватися дистанції відносно себе, закликати свою "самість" до суду вищої інстанції.

Кінцеве завдання людини — "бути довершеною, як Отець Небесний", а це передбачає мораль вдосконалювання, мораль дотримання та розвитку добра Святині у складі людської особистості.

Особистість не має права судити "ближнього", але має право судити тільки саму себе — це є вказівкою моральної настанови в особистісній етиці Франка.

За Франком, добровільне служіння людини Святині немислиме інакше, як через Любов. Тільки любов є щастям служіння іншому і актом, який сприяє саморозвитку особистості.

У своїй особистісній етиці С. Л. Франк зливає в єдине ціле два моменти: християнський аскетизм і християнську активність. В його розумінні прагнення "врятувати свою душу" повинно поєднуватися з діяльною любов'ю до людей. Без сполучення в певній єдності цих двох понять неможливо подолання особистістю "світу"

як "нижчого", перекрученого стану буття. Це сполучення, знов-таки, здійснюється через безкорисливу, самовіддану любов.

Особистісна етика Франка є христоцентричною. Христос є істинною боголюдиною, і будь-яка особистість повинна прагнути до такої довершеності через самозречення та страждання. "Шлях Христа" є обов'язковим для особистості, і щоб подолати цей шлях, необхідно виховати в собі певну рису образу Христа — покірність та смиренність серця. Шлях самовідданої любові є шляхом жертвенності, добровільного принесення себе в жертву.

Оскільки гріх є провину, особистість покликана спокутувати провину стражданнями. Засуджуючий голос совісті в людині є голосом самого Бога. Усвідомлення та відчуття своєї гріховності, яке дарує божественна благодать, випереджає усі благодатні дарунки.

Франк розумів страждання як невід'ємний елемент на шляху особистості до довершеності. За Франком, "людина є істотою хворою — приреченою на страждання та загибель, оскільки вона залишається у своєму фактичному становищі"¹. Страждання допомагає подолати це становище на шляху до Блаженства.

Особистісна етика С. Л. Франка тісно пов'язана з соціальною етикою. Мислитель неодноразово підкреслював, що "в релігійній свідомості людина вже живе не всередині своєї замкненої істоти, а саме своїм зв'язком з тим, в чому вона є укоріненою і з чого до неї надходять духовні живильні сили. Релігійне почуття є почуттям причетності або ставлення до того абсолютного начала, яке лежить в основі всесвітньої соборності буття"².

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. — С. 329.

² Там же. — С. 59.

Розділ 4. Соціальна етика С. Л. Франка

Ще в 1900 р. у праці "Теорія цінності Маркса та її значення. Критичний етюд" С. Л. Франк писав про суспільство як про єдиний суб'єкт оцінки, основну функцію якого становить виробництво цінностей для задоволення потреб людини. Поняття "суб'єктивна суспільна цінність" вводилося Франком для того, щоб підкреслити спільність інтересів "єдиного суб'єкта оцінки" або суспільства в цілому.

У 1905 р. Франк написав соціально-психологічний етюд "Проблема влади", в якому намагався дати психологічне пояснення такому феномену, як суспільство: "Оскільки суспільство складається з людей та їх взаємного зв'язку, — писав Франк, — оскільки всі суспільні відносини є, врешті-решт, стосунками між людьми, то осередком, або атомом будь-якого суспільного зв'язку повинен служити простий особистий зв'язок або взаємини між однією людиною та іншою"¹. Основою будь-якого співжиття, будь-якого соціального зв'язку й угруповання, вважав Франк, є низка елементарних форм спілкування між людьми, до числа яких належить і ставлення до влади. Далі Семен Людвигович ставив питання: "Що таке взагалі стосунки між людьми?" і давав психологізовану відповідь: "... Учасникові спілкування властива специфічна свідомість, що переживання, які набувають форми "спілкування", не перебувають, так би мовити, у його особистій владі, не залежать, подібно до інших психологічних явищ, від його індивідуального почуття, а є органічно переплетеними і злитими з переживаннями чужої свідомості і існують лише через своє постійне співіснування та взаємодію з останнім"².

Таким чином, С. Л. Франк у своїх роздумах про суспільство спочатку виходив з ідеї Всеєдності, "соборності". Ще в цьому етюді філософ зазначав, що колективна психічна атмосфера цілою низкою свідомих та несвідомих процесів виховує та пристосовує до себе індивідуальну свідомість.

¹ Франк С. Л. *Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры*. — М., 1910. — С. 79.

² Там же. — С. 89.

Колективне психічне життя, за Франком, складається в особливу духовну атмосферу. Семен Людвигович виступав проти панування темних сил, закликав до об'єднання індивідуальних свідомостей в єдине вільне, надіндивідуальне ціле, а також до солідарної колективної розумової та моральної діяльності, що має назву "громадської". Етюд закінчувався висновком, що несвідоме поклоніння тому, що має земне походження та земну природу — і при цьому поклоніння, яке не вільно народжується у людській душі, а є нав'язаним ззовні, — є поклонінням кумирів, ідолопоклонством, логічно і морально неприпустимим.

С. Л. Франк вважав, що як у особистому, так і в громадському житті вищою інстанцією повинна служити вільна індивідуальна свідомість людини, оскільки в ранній період філософської творчості, як вже зазначалося, Франк відстоює ідею автономної особистості.

У 1909 р. в статті "Сутність соціології" С. Л. Франк зазначав, що поряд з ізольованими психологічними дослідженнями явищ спілкування необхідно є інша дисципліна, яка має з'ясувати смисл і значення суспільного буття в загальному комплексі явищ людського (а отже, й космічного) життя. На думку філософа, такою дисципліною повинна стати соціальна філософія, покликання якої С. Л. Франк вбачав у тому, щоб досліджувати явища спілкування в їх єдності й реальному зв'язку з загальною психологією та біологічною природою людини і давати узагальнюючу відповідь про природу людства як цілого.

Із різким загостренням ідеологічної боротьби після перемоги в Росії Жовтневої революції С. Л. Франк значно частіше став звертатися до теоретичних питань суспільних наук.

Розглядаючи різноманітність теорій та концепцій як характерну рису суспільствознавчих дисциплін, Франк бачить своє завдання в "розбудові теоретичного, узагальнюючого, об'єктивного суспільствознавства, яке водночас серйозно враховувало б своєрідну специфічну природу суспільного буття та його відміну від світу природи, корінну відміну завдань суспільствознавства від завдань природознавства"¹.

¹ Франк С. Л. *Очерк методологии общественных наук*. — С. 56.

Вихідним поєднуючим началом у суспільствознавстві Франк вважає "момент індивідуальної духовності, або живої об'єктивної ідеї"¹. Основною ж формою знання він і тут вважає "живе знання", під яким у дусі інтуїстичної теорії розуміє таку форму знання, яка досягається не шляхом осмислення суб'єктом "чужого" його об'єкта через посередництво концептуальних схем, а таке споглядання, що пов'язане з живим заглибленням суб'єкта в об'єкт і з чутливим переживанням об'єкта. "Живе знання" у соціально-філософській системі Франка можливе лише за умов "внутрішньої спорідненості об'єкта суб'єкту і через міру цієї спорідненості". Певним чином, як бачимо, Франк близький до деяких ідей "розуміючої соціології".

4.1. Система соціальної філософії

У 1922 р., незадовго до вислання з батьківщини, С. Л. Франк опублікував "Очерк методології суспільних наук", де вперше виклав своє цілісне розуміння соціальної філософії в її, за його висловом, "методологічному значенні для суспільствознавства" і дав, між іншим, розгорнуту (коректну) критику натуралістичного детермінізму в поясненні явищ громадського життя – тієї позиції, котру фактично сповідував і пропагував М. І. Бухарін у тоді зовсім "свіжій" "теорії історичного матеріалізму".

Лише в 1930 р. Франкові вдалося випустити в Парижі "скорочений ескіз системи соціальної філософії", над яким він працював понад 10 років. Це "Духовні основи суспільства. Вступ до соціальної філософії". Пізніше цією працею буде відкрито збірник "По той бік правого та лівого", в який також увійдуть: "Смисл життя" (1926), "Світло в п'ятни" (1949, гл. I та VI), "З нами Бог" (1964), статті "Російський світогляд" (1925) та ін.

Коли Франк працював над цією книгою, пише Р. Редліх, він, без сумніву, спирався на те, що пережив та передумав, коли писав свою магістерську дисертацію "Предмет знання" і свою докторську дисертацію "Душа людини" (1917), намагаючись подолати в них той глухий кут, який позначається у діалектичному матеріалізмі як

"основне питання філософії: протиставлення свідомості – буттю, особистості – суспільству"¹.

Істотна відмінність між суспільством і одиничним одушевленим організмом Франк вбачав в тому, що останньому дана індивідуальна свідомість, тоді як у суспільстві немає єдиного суб'єкта соборної свідомості, а духовна єдність відображається у внутрішньому зв'язку індивідуальних свідомостей членів суспільства. За Франком, духовна єдність є багатоедністю, сушою та діючою лише в узгодженості та поєднаності багатьох індивідуальних свідомостей. Франк зводить ці міркування до короткої формули – суспільство є якістю соборної єдності, не певним "я", а "ми"; його єдність існує як свідомість узагальненості, як ідея "ми" в окремих його членах. "У будь-якому спілкуванні ми маємо не просте перехрещення двох променів, які йдуть у протилежних напрямках, назустріч один одному: у самий (момент) миттєвої зустрічі двох пар очей здійснюється якась циркуляція єдиного життя, якийсь загальний духовний кровообіг"², – писав Франк.

Основними категоріями сформованої на той час соціальної філософії Франка стали традиційні для російської філософії поняття соборності та всеєдності. В оригінальному трактуванні мислителя вони постулювали наявність початково незримого духовного зв'язку між людьми, котрий, власне, і робить можливим емпіричний факт існування людського суспільства. Суспільне буття в подібній інтерпретації – це насамперед сфера духу, а суспільне життя за суттю своєю є не матеріальним, а духовним.

Головним питанням методології суспільних наук, на думку Франка, є розв'язання суперечності між статично-механічним і органічним поглядом на світ.

Суспільство Франк частіше тлумачить як "надіндивідуальну реальність", а не як конкретну соціальну структуру, яка не зводиться до сукупності індивідів, але й не виводиться з надіндивідуальної єдності. Його підхід до суспільства блокує шлях до конфліктних соціальних моделей. Принцип соціальної єдності залишається основним і, по суті, єдиним, причому тлумачення цієї єдності

¹ Франк С. Л. *Очерк методологии общественных наук.* – С. 102.

¹ Редлих Р. Н. *Социальная философия С. Л. Франка.* – Франкфурт-на-Майне, 1972. – С. 81.

² Франк С. Л. *Духовные основы общества.* – М., 1992. – С. 50.

Франком має суто ідеалістичний характер, розглядається насамперед як духовна єдність.

Таким чином, з одного боку, Франк визнає, що суспільствознавство має справу з об'єктивною реальністю, а з іншого — стверджує, що ця реальність "не матеріальна, а духовно-ідеальна", сутністю її є "духовність або ідея, яка проявляє себе в живій зміні історичних подій і процесів".

Визнаючи суспільство як "духовне явище", Франк прагне не до аналізу реального суспільного буття, а до пошуку його "об'єктивної надіндивідуальної ідеї". На його думку, суспільне явище насамперед є "живою ідеєю", буття якої полягає в її реальній дії задля волі людини. Кожна така "ідея" існує і має "примусовий" характер для всіх чи багатьох членів суспільства, незалежно від ступеня її усвідомлення.

У цій концепції Франка справедливо констатовано відносну самостійність, "надіндивідуальну" природу суспільної свідомості та буденних ідей, моральних норм тощо. Проте Франк неадекватно глумачить їх природу та генезу, не розуміє їх матеріального підґрунтя.

Він постійно піддає сумніву значення та наукову цінність конкретних розробок у соціології та в інших суспільних науках. Для нього все найбільш цінне, плідне та впливове в галузі загального осмислення суспільного життя не створено позитивним суспільствознавством, а перебуває у "філософських роздумах про суспільство".

Виступаючи проти психологізму в суспільних науках, Франк показує, що громадське життя не може бути просто сумою соціально-психологічних подій; усе психічне відбувається в розумі індивіда, але суспільні явища є надіндивідуальними як через те, що їхня тривалість не залежить від тривалості людського життя: "закони, звичаї, заходи і т. п., як сторони соціального існування, є відмінними від існування пов'язаних з ними громадських почуттів, думок та ін"¹. Кожне суспільне явище має певну ідеальну сторону (ідею закону, шлюб та ін.), котра є нормативною за своїм характером; інакше кажучи, вона впливає на людську волю як усвідомлення обов'язку реалізувати цю норму.

Особливого значення слід надавати аналізу С. Л. Франком двоїстого характеру суспільства, наявності в ньому двох аспектів — внутрішнього та зовнішнього. Ця концепція соціальної філософії докладно розроблялася в книзі "Духовні засади суспільства". Внутрішній аспект полягає в єдності категорій "ми" та "зовнішнього я" в тому, що ця єдність є розколотою на підрозділи, включає боротьбу між багатьма "я". Франк описує ці два аспекти суспільного буття термінами "соборність" та "зовнішня соціальність". Він виводить з них неминучу наявність в суспільстві органічної єдності, з одного боку, і механіцизму, примусової зовнішньої організації — з іншого, дуалізм етики та легальної справедливості, милосердя й закону, церкви та світу.

Продумуючи, зокрема, проблему співвідношення моральності і права, Франк доходить висновку: оскільки ми мислимо, як правило, ці начала у вигляді "конкретного (юридичного) закону" і "культурно-(побутової) норми", ми не здатні встановити логічно ясної відмінності не тільки між ними, а й — що найголовніше — всередині цих сфер громадського людського життя. Без цього принаймні тут виявляється розбіжність лише кількісна, за ступенем: деякі норми нам уявлятимуться більше моральнішими, ніж правовими, і навпаки. Наприклад, формально жорстокий світ права, з властивим йому примусом і водночас узаконенням егоїзму, лише на перший, ненауковий погляд підриває начала свободи та любові, які створюють основу морального життя. Будь-яка спроба скасувати право, не рахуватися з ним, покладаючись в усьому на моральність і впроваджуючи її послідовно в життя, робить С. Л. Франк заключний висновок, призводить до результатів ще гірших, ніж правове становище.

"Загальнолюдське" для Франка існує у вигляді розвинених — насамперед у правовому відношенні — громадських демократичних суспільств, але своїм духовним корінням воно поринає в глибини особистісного метафізичного вибору людей, що й набирає свого обґрунтування в його філософії "всеедності" або в "релігії людської особистості".

Спілкування для нього — одна з форм "живого знання", справжнього проникнення в реальність. На перший план у дружбі, любові Франк ставить момент вчуття, злиття з іншим; і це не є

¹ Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. — М., 1922. — С. 47.

"об'єктуванням" себе в іншому, але справжнє здійснення всеєдності. "Ми" для Франка – переважніше, ніж "я" і "ти"; зустріч "я" і "ти" є можливою взагалі лише на підставі "ми". "Зустріч двох пар очей, перехрещення двох поглядів, те, з чого починається будь-яка любов і дружба, але й будь-яка ворожнеча, будь-яке взагалі, хоч би й найшвидше і найпобіжніше "спілкування", – це надзвичайне, повсякденне явище є, однак, для того, хто хоч раз над ним замислювався, разом з цим одним з найпотаємніших явищ людського життя..."¹

Соборність є справжнім сенсом будь-якої громадськості, зовнішньої, механічної сили. Суспільство, таким чином, є так само динамічним, як і сама людина. Воно завжди здається чимось зовнішнім людині, виходячи, однак, із моральнісних засад. Моральність же здійснюється в нашому гріховному, лише потенційно обоженному світі у вигляді права. Благодать діє прихованим чином – у формі закону. Благодатні божественні сили зрошують добро; суспільство може приборкати зло за допомогою закону. Благодать так само відноситься до закону, як соборність до громадськості, а церква до світу.

Соборність розкривається нам як церква, як єдність людей навколо святині. Зв'язком соборності і правди, на думку Франка, й обумовлена природа суспільства. Соборність, таким чином, є зовнішнім відображенням ще більш глибокого начала, яке уможлиплює функціонування суспільства, початок служіння, на якому й побудована взаємодія класів. "Служіння" як найважливіше поняття соціальної філософії Франка надає йому можливість уникнути неминучого утопізму будь-якої концепції суспільства.

Характеризуючи даний підхід С. Л. Франка до проблеми, С. А. Левицький дає таку оцінку його соціальної філософії: "У своїй соціальній філософії Франк є яскравим прихильником органічної теорії суспільства. Однак його організм носить витончений і духовний характер і є вельми далеким від аналогій між біологічним організмом і суспільним цілим. До того ж Франк відрізняє соборне, суцільне ядро суспільства (яке може бути дорівняним до духовного організму з центром у формі усвідомлення "ми") і більш видиму периферію громадського життя, котра носить скоріше ме-

ханічний характер. Кажучи словами Франка, сфера "громадськості" (механічний аспект суспільства) ґрунтується на глибинній сфері "соборності" ("духовної основи суспільства").

У центр своєї концепції соціальної філософії С. Л. Франк поставив проблему двоєдності суспільного буття – внутрішнього життя та її зовнішнього втілення у вигляді емпіричної соціальної реальності. Перше і друге не суперечать одне одному і є нерозривно злитими між собою. Суспільне життя є процесом невинного самовизначення та духовного формування людини, є співпрацею і протиборством ідеальних та реальних сил людської історії, а тому є життям духовним.

Таким чином, С. Л. Франк здійснює унікальну в історії вітчизняної філософської думки спробу створення на руїнах марксистських позитивістських і ліберальних поглядів нового світогляду, своєрідного "релігійного консерватизму", аналогії якого відсутні на європейській арені. Головною особливістю стало визнання неможливості побудови ідеальної політичної системи і прагнення в межах "християнського реалізму" до створення найсприятливіших у правовому та політичному відношенні умов існування кожного індивіда окремо і суспільства в цілому. Абсолютний же ідеал, за його визнанням, не досягається. Пошуки консенсусу з питань справедливості, суті добра й зла та інших невіршених і дотепер питань, виносилися філософом не просто по "той бік правого та лівого", але, в буквальному розумінні, "по той бік" всього суцього. Франк ще раз підкреслює значення "неосяжного" в житті соціуму, виділяє надзвичайно актуальну і в наші дні тему "вченого незнання" і доходить висновку про неможливість створення суцільної картини світу, яка б адекватно відтворювала реальність в усій її різноманітності, про нездатність людини передбачити наслідки власної цілеспрямованої діяльності.

Основним предметом і кінцевою метою усіх роздумів Франка виступає проблема удосконалення суспільних умов життя через максимальне напруження моральнісної активності людини. Удосконалення в певному смислі є для нього самим еством християнського життя. Франк вважав категорію належного первинною і такою, що характеризує найістотнішу властивість людської природи. Людина завжди хоче бути чимось більшим та іншим, ніж вона є. Зазнаючи почуття належного, усвідомлюючи абсолютний ідеал

¹ Франк С. Л. Непостижимое // Соч. – С. 354.

свого життя, вона підноситься тим самим над своєю емпіричною природою, і це піднесення є справжнім виявленням людського буття у світі.

Франк бачив спасіння людства у відродженні християнської віри, яка викликає у віруючого могутнє піднесення його духовних сил у боротьбі з "князем світу цього", злом. Моральнісний обов'язок людини, таким чином, зобов'язує її зробити усе можливе, щоб світло, яке осяває пільму, розгорялося сильніше й яскравіше. Яким би чином не трактувалася ідея добра, але й найпослідовніші атеїсти погодяться з сократівською думкою, на яку посилається Франк, що з людством, відданим добру, не може статися нічого поганого ні в цьому, ні в іншому світі.

На жаль, за умов соціалізму зрошення добра, пише Франк, вважалося долею монахів та купки дармоїдів. Таке саме спостерігалось й на Заході, де у стрімкому темпі життя мільйони людей метушяться, намагаючись збагатитися, а в результаті створюють пустелю, в якій гинуть від духовної жаги.

Франк глибоко правий в тому, що зрошення в собі сил добра і правди є не тільки окремою справою кожного. За самим своїм єством воно є загальною, соборною справою, всі люди в якій пов'язані між собою в Богу і між собою.

У книзі "З нами Бог" (видана 1946 р. в Лондоні англійською мовою) Франк викладає головні основи християнства і показує, що його суттєвий зміст ґрунтується на релігійному досвіді, на "з'єднанні людського серця з Богом", на живому спілкуванні з Богом.

Він відрізняє дві концепції віри: віра як довіра, тобто як віра в авторитет; і віра як достовірність, тобто як знання. Розуміння авторитету в релігії здебільшого є протилежним авґустинівському: в той час як Авґустин вказував на виняткову важливість авторитету як підставу віри, Франк вважає, що осмислення значення релігійних авторитетів є неможливим поза одкровенням особистого духовного досвіду. Сутність віри полягає у ствердженні існування особистого Бога як благодатної сили. Релігійний досвід як акт віри є досвідом спілкування, аналогічним зустрічі "я" і "ти". Релігійний догмат лише описує дане в релігійному досвіді як достовірне.

Бог діє на світ лише так, як об'єкт любові на люблячого. Але Його сила проростає в світ. Божий світ не є перетвореним, він одухотворює світ лише в людині. Через двоїстість світу наша моральність є двоїстою — з одного боку, вона керується любов'ю, з іншого — є неминуче гріховною. В свою чергу, і вся історія є, з одного боку, божественним благодатним удосконаленням світу, а з іншого — суто людським удосконаленням порядку життя, його "християнізацією". Але спасіння є можливим лише за допомогою надособових сил. В цілому обов'язком людини є бути носієм Світла в цьому світі.

Бог виступає не як суддя, а як спаситель. Людина засуджує сама себе перед лицем власної совісті, але Бог рятує людину і виявляє більше любові до грішника, ніж до праведника, оскільки грішник її потребує більше. Бог перебуває "по той бік добра і зла". Бог є любов!

Така всеохоплююча любов, як сприйняття і визнання вищої цінності всього конкретно-живого, є універсальною в подвійному смислі — якісному та кількісному; вона охоплює не тільки всіх, але й усе в усьому. Визнаючи цінність усього, вона, на думку Франка, охоплює всю повноту різноманітності людей, народів, культур, сповідунь, і в кожному з них — усю повноту їх конкретного змісту. Любов є радісним сприйняттям і благословенням усього живого і суцього, тією відкритістю душі, котра широко відкриває свої обійми будь-якому прояву буття. Як каже апостол у своєму гімні любові: "Любов довго терпить, милосердствує, любов не заздрить, любов не величається, не надимається, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить в усе, сподівається всього, усе терпить"¹. Для любові все зле, недобре в живій істоті є тільки утиском, перекрученням її, тільки моментом небуття: вона спростовує зло і бореться проти нього, як люблячий бореться з хворобою і занепадом сил улюбленої істоти. Навпаки, будь-яка позитивна реальність, уся різноманітна повнота суцього радісно приймається любов'ю як виявлення божественного першоджерела життя.

Тільки істинна любов з її безпосереднім баченням в іншій людині її "богоподоби" веде до справжнього розуміння людської осо-

¹ Библия, I Кор. 13; 4-7.

бистості, а отже, до досягнення духовної єдності людства. Так міркував Франк, вважаючи вслід за Августином, що ми "пізнаємо тією мірою, якою любимо", і вірячи, що великий ідеал любові постає перед нами у вигляді певного Абсолюту (добровільного, колись і назавжди спокутуваного Христом усіх людських гріхів). І ми повинні не повторювати Його шлях хресної муки, а зрозуміти і зрозумівши відповідно до цього будувати власне духовне і громадське життя, людське співжиття"¹.

Франк шукає аналогій для свого переживання Бога в німецькій середньовічній містиці: "... Зло народжується з неказанної прірви, котра лежить ніби саме на порозі між Богом і "не-Богом"². У живому досвіді ця прірва дана мені як моє власне "Я", як бездонна глибина, котра з'єднує мене з Богом і віддаляє мене від Нього. Зло у Франка, таким чином, є абсолютно ірраціональним, що перебуває у суперечності із загальною логікою його системи.

Завершуючи ескіз соціальної філософії Франка, хотілося б відзначити, "що Франк не тільки намітив основні категорії суспільного буття, а й зумів дати читачеві відчуття надособисту містерію суспільного життя"³.

Поряд з іншими своїми сучасниками С. Л. Франк убачав найхарактернішу рису духовної кризи першої половини нашого століття в руйнуванні віри в так званий прогрес, у безперервне сходження людства його сходами. Ідея "прогресу" як передбаченого самою природою людської істоти, що постійно удосконалюється, її інтелектуальних, моральнісних, соціальних якостей, неясно відчувалася європейськими мислителями, починаючи з епохи Ренесансу, і згодом поєдналася з ідеєю наївного раціоналізму. Це, на думку Франка, і призвело до появи концепції історичного оптимізму, яка з'явилася у ХХ столітті, коли світ неодноразово опинявся на межі впадання у нове варварство.

Ще на території післяреволюційної Росії чотирьом російським авторам – М. О. Бердяєву, Я. М. Букшпану, Ф. О. Степуну і С. Л. Франку – вдалося видати брошуру "Освальд Шпенглер і занепад Європи" (М.: Берг, 1922). У ній блискуче охарактеризовані витоки

¹ Див.: Сенокосов Ю. П. Смысл Людвигович Франк // Соч. – С. 8.

² Франк С. Л. Непостижимос // Соч. – С. 546.

³ Сб. памяти Франка. – С. 131.

ліберально-радикальної інтелігенції, охопленої великим прагненням до історичного прогресу. Подібно до того, говорить Франк, як зовнішнє спостереження простору завжди дає нам картину, викривлену ілюзіями перспективи, а це є неминучим, оскільки будь-який спостерігач поставлений у залежність від своєї суб'єктивної позиції, "так і зовнішній підхід до історії з певного тимчасового місця в ній самій неминуче призводить до подібного роду ілюзорності та суб'єктивності"¹.

Отже, якщо теорія історичного прогресу виявилася неслухною (з чим Франк погоджується), якщо вищий смисл Божественного провидіння є недоступним для людського розуму, то чи не є неплідними будь-які пошуки сенсу історії? Франк в цьому зв'язку наполягає: єдиним позитивним судженням про сенс історії може бути судження про історію як процес виховання людського роду, колективного самовиховання людства. Розвиваючи цю думку, С. Л. Франк зазначав, що держава повинна вирішувати не тільки негативні завдання, вона не повинна бути "нічним сторожем". Держава має й важливі позитивні завдання, оскільки будь-яка організація є самоорганізацією свободи, цілеспрямованим формуванням умов для спонтанної добровільної співпраці людей, що реалізують в емпіричному житті свою духовну спільність. Однак на справжню лабораторію суспільного духу, в якій створюється віра як ідейно-духовний фундамент суспільного буття, держава не в силах і не повинна впливати. Державна організація віри, думки, світогляду є немислимою. Добрий городовий на своєму місці є дуже корисним, але городовий на сторожі світоспоглядання, який заганяє людей "до церкви" (все одно – церкви Божої чи церкви атеїстичної), є мерзотою запустіння.

Гуманізм, що скасував зв'язок з релігійною вірою, перейшовши на натуралістичні та матеріалістичні позиції, названий Франком "профаним гуманізмом". Але в ньому природа людини ще не визначена як добра й розумна, тоді як марксизм, за Франком, розглядав її як злу і користолобну, адже основним фактором історії тут стали користолобство, боротьба класів за володіння земними благами, взаємна ненависть багатих і бідних). Звичайно, можна було б

¹ Бердяев Н. А., Букшпан Я. М., Степун Ф. А., Франк С. Л. Освальд Шпенглер и закат Европы. – М., 1922. – С. 41.

і заперечити щодо того як Франк оцінював соціально-політичні аспекти марксизму, оскільки користолобство і ненависть пролетаріату виникли не на порожньому місці. Але річ в іншому. Принципово Франк правий. Не можна засновувати віру в людину та її велике майбутнє на вірі у творчу силу зла.

У пошуках витоків катастрофи, що відбулася в Росії, С. Л. Франк звертається до історії, яку розуміє телеологічним чином, і, спираючись на доробок таких російських мислителів, як К. Леонт'єв та М. Данилевський, будує власну історіософську концепцію, в якій повалення державності Росії постає як висновок з усього попереднього розвитку не тільки нашої країни, а й просякнутої духом раціоналізму, атеїзму і людинобожжя європейської цивілізації Нової Доби. Технократична, знеособлена, антигуманна за своєю суттю європейська цивілізація всією історією свого розвитку — економічного, соціального, політичного, духовного — підготувала собі подібний фінал. Міну було закладено ще за часів Відродження з його атеїстичним гуманізмом і вірою у всемогутність людини; годинника запущено з поширенням раціоналістичних поглядів і початком промислового перевороту в XVIII ст.

Перший вибух пролунав у Росії. Некритичне запозичення, буквально сприйняття усіх найрадикальніших ідей з багажу громадсько-політичної думки Заходу, які підтримували віру радикально орієнтованої російської інтелігенції в революцію і так званій "суспільний прогрес", поряд з її утилітаризмом, матеріалізмом й атеїстичним богоборництвом, зумовили характер російської революції. При цьому соціалізм захопив народні маси не стільки творчим поривом, сформованим класиками марксизму "позитивним ідеалом", скільки силою відштовхування від старого, пафосом повного і бездоганного заперечення.

Як основний інгредієнт, що визначає силу заперечення, властиву цій ідеї, виступає в інтерпретації С. Л. Франка просякнутий духом раціоналізму європейський утопізм, прагнення радикально перетворити оточуючу дійсність, "людськими силами реалізувати Царство Боже на землі..."¹

Філософ вельми далекоглядно писав, що зло із засобу може непомітно перетворитися на самоціль, що воно стає всемогутнім

¹ Франк С. Л. Свет во тьме // Духовные основы общества. — С. 162.

саме внаслідок втрати суспільством духовно-моральнісних ідеалів (моральнісного Абсолюту, за словами Франка).

Не можна без глибокого хвилювання читати слова філософа про трагізм суспільного життя, про сили зла й руйнування, які торжествують у світі. У творі "Катастрофа кумирів" С. Л. Франк писав, що "все горе і зло, які панують на землі, всі потоки пролитої крові і сліз, всі бідування, приниження, страждання, принаймні на 99%, — результат волі на здійснення добра, фанатичної віри в якісь священні принципи, котрі належить негайно насадити на землі, і волі до нещадного гинищення зла, тоді як ледве одна сота частка зла і бідувань зумовлена діянням відверто злої, безпосередньо злочинної і своєкорисної волі"¹.

Чому ж так виходить? Чому "благі наміри" боротьби зі злом "ведуть в пекло"? На нашу думку, значною мірою це зумовлено нерозумінням ціннісної природи і смислу зла взагалі і морального зла зокрема.

"Чим більш полум'яною є їхня (борців за правду) віра в певний ідеал, чим більш непохитним є авторитет цього ідеалу, — писав Франк, — тим більш сліпо і жорстоко вони калічать і руйнують життя. Бо ненависть до зла обертається ненавистю до всього життя, котре не вдається втиснути у рамки "ідеалу"².

Ми рвемося воювати зі злом, організувати наше життя по-новому, робити справжні "практичні" справи. Але кожного разу забуваємо: для цього насамперед потрібні сили добра, вміння їх зрощувати і нагромаджувати у власній душі. Справжній смисл життя — у ствердженні в ньому вічного та неминучого.

Вихідним поєднуючим началом у суспільствознавстві Франк вважав "момент індивідуальної духовності або живої об'єктивної ідеї"³. Основною ж формою знання він і тут вважав "живе знання", під яким у дусі інтуїстичної теорії розумів таку форму знання, яка досягається не шляхом осмислення суб'єктом "чужого" йому об'єкта через посередництво концептуальних схем, а споглядання, що пов'язане з живим, заглибленням суб'єкта в об'єкт і з співчутливим переживанням об'єкта. "Живе знання" у соціально-філософській

¹ Франк С. Л. Крушение кумиров // Соч. — С. 128.

² Там же. — С. 159.

³ Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. — С. 102.

системі Франка можливе лише за умов "внутрішньої спорідненості об'єкта суб'єкту і через міру цієї спорідненості". Певним чином, як бачимо, С. Л. Франк близький до деяких ідей "розуміючої соціології".

Виходячи з факту метафізичної неминучості зла в світі, Франк прийшов до сповідання "християнського реалізму" у сфері соціальних відносин, суть якого в тому, що християнський мислитель, на його думку, ніколи не зможе поділяти наївну віру в чудодійну силу якихось соціальних реформ чи переворотів, у їх здатність до усунення всієї несправедливості і всього зла людського життя, оскільки "він знає, що всіляке зло, врешті-решт, є зумовленим гріховною природою людини, і тому не може бути усуненим остаточно жодними зовнішніми ... засобами"¹.

Найблагіші наміри соціалістів, анархістів чи будь-кого ще здатні лише в буквальному сенсі вимостити дорогу в пекло.

Шлях справжнього християнського вдосконалення життя, за Франком, є шляхом зсередини назовні, "шляхом з глибинного шару моральнісного буття особистості через шар особистих стосунків людини з людиною у її конкретності і, далі, через шар колективних навичок і зусиль допомоги ближнім — до зовнішніх загальних умов і порядків суспільного життя, шляхом з духовної глибини, в якій людська душа може безпосередньо сприймати благодатні, рятівні сили, жити в Богу, бути співучасником "Царства Божого", — у недосконалість світу, у царство "закону", який за самим своїм єством не досягає повноти й удосконалення християнської правди"².

Франк твердо стояв на позиціях універсальності християнського релігійного досвіду. Тільки в справжньому християнстві і тільки перед віруючим відкривається зовсім інший світ духовності, який і становить справжню основу суспільного життя та людського буття.

4.2. Проблема суспільного ідеалу в філософії С. Л. Франка

З розвитком наук про суспільство формувалася переконаність у необхідності пізнання шляхів або засобів досягнення ідеалу. Як

¹ Франк С. Л. Проблема "християнського соціалізму" // По ту сторону правого і лівого. — Париж, 1972. — С. 11.

² Там же. — С. 13.

всезагальна форма цілеспрямованої діяльності ідеал виступає в усіх царинах суспільного життя, а це означає, що дана категорія має глибоке соціальне значення. Писав про суспільний ідеал і С. Л. Франк.

Філософ відмічає, що суспільні ідеали у їх конкретності повинні визначатися не тільки загальними одвічними принципами соціального життя, а й характером емпіричного матеріалу, до якого вони додаються: доцільність тих чи інших заходів залежить від матеріальних умов життя даного суспільства, від його духовного стану, від взаємин між різними прошарками, від того історичного завдання, яке є актуальним на даний момент. Для Франка поняття суспільного ідеалу є відносним, оскільки весь рух історії йде до того чи іншого ідеалу лише через зміну одного громадського ладу іншим, через руйнацію політичної системи, що усуває одне зло і замінює його іншим, яке приймає та чи інша група.

Серйозною небезпекою для сучасної цивілізації, на думку Франка, є тенденція імперсоналізму (переваги у формах культури ХХ ст. матеріального над духовним), котра руйнує не тільки людську індивідуальність, а й створену попередніми генераціями "культурну ниву": "... Сюди належать усі спроби звести суспільне життя до сліпих економічних, технічних, географічних, словом, речовинних факторів... Речовинне начало переважає не тільки в поглядах і поняттях, а й у справах і в складі самого життя. Машини й мертві речі панують над живими людьми у практичному ладі життя". Духовною підставою такого технократичного підходу до людини, за Франком, служить абстрактний суспільний ідеал, а конкретна людина виступає лише його механічним виконанням.

Передусім йдеться про певний тип світосприймання, про світогляд, у межах якого досить своєрідно витлумачується проблема ціннісних орієнтацій людської особистості. У своїй діяльності людина завжди керується або прагненням до якихось об'єктивних цінностей, або ж мотивами суб'єктивного порядку, тобто прагненням задовольнити свої чи чужі потреби. В обох випадках виникає мораль, у межах якої і визначається, що є добро, а що — зло. С. Л. Франк з цього приводу писав: "Мораль, яка спирається на віру в об'єктивні цінності, на визнання внутрішньої святості якоїсь мети, виступає щодо цієї віри службовим засобом, немовби технічною

нормою та гігієною життя. Тому, хоч життя всякого віруючого підпорядковане строгій моралі, мораль в ньому має опосередковане, а не самодостатнє значення, моральна вимога може бути в ньому обґрунтована й виведена з кінцевої мети, а тому сама не претендує на містичний і незаперечний сенс. І лише в тому випадку, коли об'єктом прагнення виступає благо відносно, позбавлене абсолютної цінності, а саме як задоволення суб'єктивних людських нужд і потреб, — мораль, волею логічно дещо неправомірного, але психологічно неминучого процесу розвитку думки абсолютизується і береться за основу всього практичного світогляду¹.

В останньому випадку абсолютною цінністю визнається не ідеал, а служіння йому. Така мораль є ніщо інше, як нігілістичний моралізм. Саме така мораль проповідувалася народницькою інтелігенцією, чий символ віри — народне благо, служіння якому — найвищий і, по суті, єдиний обов'язок людини. Вона повинна підпорядковувати спонукальні мотиви свого "я" не абсолютним цінностям, а суб'єктивним інтересам колективного "ми". А це означало, що обов'язки самозречення, самопожертви, безкорисл. тості аскетичного самообмеження набувають характеру абсолютних повелінь.

"Релігія служіння земним потребам і релігія служіння ідеальним цінностям стикаються тут між собою, і яким би складним та багатограним не було їх ірраціональне психологічне сплетіння в душі людини-інтелігента, у сфері інтелігентської свідомості їх зіткнення призводить до повного знищення і вигнання ідеальних цінностей в ім'я цілісності й чистоти моральної віри"².

У межах такого світогляду відбувається обоження суб'єктивних інтересів ближнього, під якими розуміється, як вже зазначалось, народне благо. Служіння останньому визнається найвищим і єдиним завданням "критично мислячої особистості".

Життя як таке позбавляється внутрішнього сенсу, а проблема людського щастя зводиться до зовнішнього влаштування суспільного життя шляхом перерозподілу матеріальних благ. "Моральний пафос соціалізму, — пише С. Л. Франк, — зосереджений на ідеї розподільчої справедливості й вичерпується нею; і ця мораль теж має своє коріння в механіко-раціоналістичній теорії щастя, в пере-

¹ Франк С. Л. *Етика нігілізма* // Соч. — С. 85.

² Там же. — С. 87.

конанні, що умов щастя взагалі не потрібно творити, а можна просто взяти чи відібрати їх у тих, хто незаконно заволодів ними на свою користь. Соціалістична віра — не джерело цього одностороннього обмеження начал розподілу; вона сама спирається на нього і є ніби соціологічним плодом, що виріс на метафізичному дереві механічної етики¹.

Отже, мораль має безпосереднє, навіть певною мірою визначальне значення для формування народницького ідеалу перебудови суспільства. А це означає, що світоглядна криза доктрини прямо пов'язана з кризою моральною. Звідси численні заклики на межі століть щодо докорінного переосмислення усталених моральних засад суспільної свідомості, передусім свідомості інтелігенції, та пошуку нових вихідних принципів для обґрунтування природи моральності взагалі.

До цього варто додати, що й сам принцип альтруїзму в народництві тлумачиться досить своєрідно. Цією доктриною абсолютизується ідея руйнування і майже зовсім відкидається ідея творіння. Причини, які перешкоджають встановленню земного раю, вбачаються не в самій людині, а виключно поза нею. А оскільки вони зовнішні, то й подолати їх можна лише зовнішнім, механічним способом. Руйнування перешкод на шляху до щастя неспинне, абсолютне, що, врешті-решт, призводить до перетворення людини із мети в засіб. Народник починає любити не живих людей, а лише свою ідею, задля якої він готовий стати на шлях фізичного знищення ворогів своєї віри. Парадоксально, але задля ідеї вселюдського щастя він готовий принести в жертву не лише себе, а й ближнього. Він претендує лише на повну перемогу — завоювання всезагального народного щастя. "Теоретично, — зазначав С. Л. Франк, — в основі соціалістичної віри лежить той самий утилітаристичний альтруїзм — прагнення до блага ближнього; але абстрагований ідеал абсолютного щастя, щастя в далекому майбутньому вбиває конкретне моральне ставлення людини до людини, живе почуття до ближніх, до сучасників і їхніх повсякденних потреб"².

Ось чому С. Л. Франк відмовляє соціалістові в альтруїзмі, незважаючи на те, що останній теж прагне до людського щастя. Але

¹ Франк С. Л. *Етика нігілізма* // Соч. — С. 99.

² Там же.

при цьому соціаліст "любить уже не живих людей, а лише свою ідею — саме ідею вселюдського щастя. Жертвуючи задля цієї ідеї самим собою, він не вагається приносити її у жертву інших людей. У своїх сучасниках він бачить, з одного боку, жертви світового зла, викоринити котре він мріє, а з другого боку — винних за це зло"¹. Перших він жаліє, але реально їм допомогти не може, оскільки його діяльність спрямована в майбутнє і може принести справжню користь тільки прийдешнім поколінням. Других він ненавидить і в боротьбі з ними вбачає головний засіб для здійснення свого ідеалу. Саме "це почуття ненависті до ворогів народу і є конкретною і дійовою психологічною основою його життя. Так із великої любові до прийдешнього людства народжується велика ненависть до людей. Жадоба до влаштування земного раю стає жадобою до руйнування і віруючий народник-соціаліст стає революціонером"².

Під революцією в даному конкретному випадку мається на увазі виключно морально-суспільний світогляд, тобто переконання, згідно з яким основними, внутрішньо необхідними засобами втілення морального та суспільного ідеалу служить боротьба й насильницьке зруйнування існуючих соціальних порядків. Отже, з цього погляду, праця над влаштуванням людського щастя чи народного блага — це усунення перешкод на шляху до заданої мети, тобто руйнування усталених форм людської життєдіяльності й прагнення "примусово повернути світ до своєї віри"³.

Загальновідомо, як обурювався В. І. Ленін з приводу цих і низки інших положень, що обґрунтовувалися авторами "Віх". Але і сам він відстоював формулу, згідно з якою марксизм у теоретичному відношенні "етичну точку зору" підпорядковує "принципові причинності", а в практичному відношенні зводить її до "класової боротьби"⁴.

Велика ідея організації людського суспільства, яку взято як абстрактне начало, робить висновок Франк, дає хід односторонній системі думок, які логічно призводять до деспотизму. Важко не помітити сучасне звучання висновків російського мислителя: при та-

¹ Франк С. Л. Этика нигилизма // Соч. — С. 99.

² Франк С. Л. Крушение кумиров // Соч. — С. 164.

³ Там же. — С. 165.

⁴ Ленин В. И. Экономический смысл народничества и його критика в книге П. Струве // Твори. — Т. I. — С. 410.

кому підходить будь-яка "велика ідея" ("революція", "демократизація", "ринок" тощо) втрачає значення моральної норми і набуває характеру соціального "наказу", який вступає у серйозну суперечність з життєвим сенсом конкретної людини. Водночас "знижується" психологічний склад людини, рівень культури, відбувається найжахливіше — забуття уроків своєї історії.

На запитання "Що робити, щоб змінити світ на краще?" Франк дає відповідь: нічого, оскільки цей задум перевищує людські сили. Віра у прогрес, у безперервне вдосконалення людства, яка надихає багатьох людей за останні два століття, нині цілком викрита, бо виявилось, що людство не рухається вперед ні на крок, на думку філософа, воно не наблизилось до здійснення довершеного суспільного ладу, втілення правди, добра та розуму у людських взаєминах.

Таким чином, останньою метою суспільного життя, як і людського життя, є реалізація самого життя в усій його повноті. З цієї загальної мети суспільного життя С. Л. Франк виділяє ієрархічну структуру тих окремих начал, які в своїй сукупності її відображають. Найважливішими та найзагальнішими з таких начал він вважає триєдність начал служіння, солідарності та свободи.

Начало служіння Франк вважає найзагальнішим відображенням ества людини, і саме тому воно є найвищим нормативним началом суспільного життя. Людина як така, зазначає філософ, є істотою самоодолаючою, її справжнє життя складається не у ствердженні її власної волі, не у пасивній підлеглості її власним природним нахилам, а у виконанні належного, правди, у здійсненні вищої, що діє в неї і над нею, Божої волі, провідником якої вона себе усвідомлює. "Щоб справді панувати над власною долею, людина повинна, насамперед, панувати над собою, над своїм свавіллям, над стихійно-природними пристрастями"¹. І далі: "Елементарний політичний досвід вчить, що свобода — як індивідуальна, так і колективна (свобода суспільного самовизначення) — можлива лише на підставах прав, поваги до загальних об'єктивних норм, які регулюють життя; але що таке повага до права, як не покірність об'єктивно-належному, підлеглість людської сваволі на-

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. — С. 379.

чалу вищої, надлюдської правди?"¹ З цього Франк виводить, що вищою і насправді первинною категорією морально-громадського життя людини є тільки обов'язок, а не право; всіляке право може бути лише вторинним рефлексом і похідним відображенням обов'язку.

Філософ вважає, що ні права людини, ні воля народу не є священними самі по собі; священною насамперед є тільки сама правда, як така, саме Абсолютне, тобто незалежне від людини Добро; і тому людська поведінка – індивідуальна та колективна – визначена не правом, а саме обов'язком, обов'язком служіння добру. Моментом служіння як верховного начала визначена і вся структура прав та обов'язків, яка утворює суспільний лад.

Франк відмічає, що ті два похідних начала, про які йтиметься далі, – начало солідарності та начало індивідуальної свободи, єдність "ми" та єдність "я" можуть бути примиреними і узгодженими між собою тільки через загальну підлеглість їх началу служіння.

Суспільний ідеал сам спирається на складніше поняття – суспільну справедливість. Шляхи формування поняття справедливості в моральній свідомості досить багатопланові. Етимологічно і за змістом це слово походить з старогрецької, що наділено значенням "звичай", "закон". Це "правильний", "належний" звичай на протигагу "хибному звичаю". З огляду на це "справедливість" є належним порядком речей (поведінкою згідно з законом) – так його тлумачать відповідно до мовної традиції Демокрит та Сократ. Таке ж розуміння справедливості наведено в "Повчанні" Володимира Мономаха, де пишеться, що в основу правосуддя повинна лягати "правда". Вона тотожна закону, тому "виправдати" – це означає судити за законом, за справедливістю. Так у філософії поряд з правдою-істиною з'являється правда-справедливість.

Іншою особливістю російської філософії справедливості є те, що впродовж усієї її історії мислителі намагалися здійснити синтез двох принципів суспільного ладу, двох етичних систем – закону та благодаті, обов'язку та свободної любові, починаючи з київського митрополита Іларіона, який зробив беззастережливий вибір на користь благодаті, до російських релігійних філософів, які явно

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. – С. 380.

тяжили до принципу правди, тобто справедливості. У С. Л. Франка служіння Богові є служіння Абсолютній Правді.

4.3. Етика закону та етика творчості

С. Л. Франк стверджує, що сукупність моральних ідей і почуттів може бути зведена до кількох незалежних один від одного принципів. Кожен з останніх служить внутрішньою основою цілої маси моральних явищ і дає початок особливій замкненій системі моралі, але самі ці принципи не залежать один від одного і тому обґрунтовують один одного. Кожен з них, навпаки, як моральна аксіома вступає в колізію з усією рештою і веде з нею боротьбу за абсолютне верховенство в царстві моралі. Результатом цієї боротьби може бути або повне чи часткове витіснення одним принципом інших, або розподіл між ними влади на окремі компетенції кожного з них. Можливою є навіть і відсутність будь-якого результату в зіткненні різних моральних принципів, вічна боротьба моральних почуттів в душі людини. На співвідношення сил окремих принципів і результат боротьби між ними впливають природні задатки людей, обставини їхнього життя, їхні особисті настрої та настрої суспільства й епохи взагалі. Семен Людвигович Франк в дусі етичного ідеалізму визнає за особистістю повну свободу у виборі верховного моральнісного принципу.

Збіг у його теорії суб'єктивно-ідеалістичних спонукань з об'єктивно-моральними дозволяє виділити окрему категорію моральних явищ, названу Франком "найвищим продуктом моральнісного розвитку" – йдеться про поняття морального права. Під моральним правом філософ розуміє суб'єктивний інтерес, захист якого не тільки дозволяє суб'єкту, а й диктується моральним законом через ту об'єктивну цінність, яка є властивою цьому інтересу. Обов'язок здійснення цього права лежить не на оточуючих людях, а на самій зацікавленій та уповноваженій особі, так що її моральне право збігається з її моральним обов'язком.

Вихідним пунктом у всій процедурі виведення С. Л. Франком моральності, моральнісного начала є людина, але людина, взята не в системі суспільних відносин, а як напівприродна, напівтрансцендентальна.

Історія філософії є довгою низкою протестів проти іга моралі. Тут і Платон, який міркував про те, що людина народжується з природою лева, а потім потрапляє до рук вихователів, які прищеплюють їй ідеї та почуття віци; тут і глузування Ф. Ніцше над "мораллю рабів" та оспівування аристократичного ідеалу сильної особистості, яка з презирством ставиться до моралі рівності і жалю; тут І. К. Леонтьєв, для якого розбещена, але яскрава особистість є привабливішою за вбогого, але чесного трудівника. Хай такий "аморалізм" і не в усьому правий, вважає Франк, хай він і вабить нас на небезпечні та згубні шляхи, але все ж таки віч-на-віч з холодною, тиранічною і внутрішньо незрозумілою нам мораллю обов'язку він містить незбагненну, спокушаючу правду, яка спонукає нас, закликає до духовної свободи.

Оскільки світ лежить у злі, то сама можливість підтримання та зберігання життя потребує приборкання зла. Це й є завданням закону (і правового, і морального). Але прямування шляхом закону є даниною, що віддається людській гріховності. Закон є формою боротьби з недовершеністю світу і людини, формою, що сама відбиває на собі цю недовершеність. "Парадоксальність морального життя під формою закону, яка глибокодумно розкрита апостолом Павлом, в тому й полягає, що у визнанні і виконанні закону як засобу боротьби з гріхом людина сама визнає себе рабом гріха, натомість визволення від гріха через благодатне життя"¹.

Етика закону є першим важливим і необхідним, але вкрай недовершеним і суперечливим етапом розвитку моралі. Закон початково пов'язаний зі злом, з гріхом, оскільки ні зла, ні гріха немає, поки немає закону. Етика закону має своє глибоке коріння в людському суспільстві, вона існує вже в первісних кланах з їх тотемічними культурами, у первісних табу. Вона є породженням стародавнього афекту страху в людині.

Етика закону є переважно соціальною, бо суб'єктом моральної оцінки є не особистість, а суспільство. Саме воно встановлює всі моральні заборони, закони, табу і норми, яким особистість повинна коритися під страхом морального відлучення. Ця етика закону перебільшує наявність зла в людині та зменшує її в суспільстві. Вона є людиною, оскільки пристосована до людських

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 87.

долей, і нелюдяною, бо нещадна до індивідуальної долі: особистості, до її інтимного життя. Зло, звичайно, міститься не в самому моральному законі, а в гріху, що породжує цей закон. Але закон, що викриває аморальні вчинки і покладає край проявам гріха, сам може виродитися у зло, бо не враховує ні особливих обставин, ні специфічної долі та душевних поривань людини. Так, Сократ, будучи втіленням морального життя, став жертвою закону.

Звичайно, етика закону має і свою позитивну місію у світі, адже закон не тільки калічить життя особистості, а й зберігає її від зазіхань і насильства з боку інших осіб. Не можна не виконувати закону, очікуючи, коли суспільство в цілому досягне благодатного переродження, оскільки в такому випадку все соціальне життя перетвориться на хаос.

Ми часто не в силах, за Франком, за усіх розумних бажань подолати неприборкано-потужну тваринну природу, але, більше того (і в цьому полягає трагедія), ми відчуваємо одвічне злиття наших сліпих тваринних пристрастей з вищим і найглибшим началом нашої особистості, ми не знаємо, де в нашій душі закінчується божественний культ і починається Содом. Причому останній вабить нас не зовнішніми, чуттєвими втіхами, а нездоланною спокуючою містичною красою, сили та захоплюючою насолодою. "Як не дико це звучить для суворих моралістів, яких тривале лицемірство вже привчило до повної духовної сліпоты, у сказаному, самозабутньому розгулі пристрастей, до якого нас вабить тужливо-одчайдушна циганська пісня, нам бачиться часто вирішення останньої найглибшої нашої туги, яхесь крайне самоздійснення і задоволення, за яким тужить не тільки тіло, а й самий дух наш"¹. І як внутрішнє право на свободу людина усвідомлює, за Франком, велику та чисту, попри всю дивність і пов'язаність з фізичним потягом, любов до жінки, поза якою у цю мить її життя втрачає сенс і яку вона відчуває як найглибшу основу свого "Я" – яким би чином ця пристрасть не суперечила загальноприйнятим нормам моралі.

Франк відмежовується від звинувачень у перекрученні кантівської етики та її послідовників, оскільки, згідно з нею, моральний ідеал є тим, у що людина внутрішньо вірує, він завжди є автономним. Оскільки йдеться про моральні норми, які відобра-

¹ Франк С. Л. Крушение кумиров // Соч. – С. 151.

жаються у раціональних і однаково обов'язкових поняттях для всіх людей і всіх життєвих випадків, то нічим, крім власного авторитету, жива особистість, згідно з Франком, за своїм внутрішнім, вільним ставленням їх не визнає, а підкоряється примусово як нав'язаному ігу. Справжнє моральнісне життя є таким складним та індивідуальним, що не вкладається в жодні загальні принципи та норми. Етика "моралі обов'язку" теоретично висить у повітрі, вона не є наукою, а кодексом авторитетних наказів. Моральні принципи в будь-яких складних трагічних конфліктах не мають для особистості ні внутрішньої самоочевидності, ні науково-логічної обґрунтованості.

С. Л. Франк, проте, не заперечує важливості моральних принципів, він лише шукає, за його словами, світла, яке могло б осяяти, осмислити для нас справжні моральні ідеали, які б проявили нам з внутрішньою переконаністю той шлях, яким ми повинні йти.

А поки що такого шляху ми не бачимо, особливо погано складюються справи з реалізацією моральнісних ідеалів у соціальному житті. Будучи реалізованим, цей ідеал несподівано виявляє себе не як просвітляюча, облагороджуюча життя сила, але як сила руйнуюча та пригнічуюча.

Моральнісний ідеалізм завжди правий у картанні пороків і недоліків суспільства, але коли його провісники із мрійників, викрикателів та борців за правду стають реальними розпорядниками і владниками життя, вони перетворюються на тиранів, що не розуміють ні життєвих складнощів, ні людських потреб або слабкостей. Їх ненависть до зла перетворюється у ненависть до всякого життя, яке не вдається втиснути у межі ідеалу. Соціалізація етики, тобто перевага, абсолютизація етики закону, означала тиранію суспільства і громадської думки над духовним життям особистості, над свободою її моральнісної оцінки, і тому пробудження особистої моральнісної відповідальності є основним моральнісним процесом у людстві, який виводить моральнісний феномен з-під влади суспільства.

Справді, подібне виявлення моральнісного феномену стало можливим повною мірою лише як результат повсюдної кризи нормативної етики у XX столітті, коли виявилось, що вона не справцює, не служить гарантом від спалахів варварства, страшних

руйнівних ексцесів. Виявилось, що у великій кількості людей немає внутрішнього моральнісного імунітету, і затвердені ними, взяті суто зовнішнім чином моральні норми легко розпадаються під впливом ненависної пропаганди, і людина легко перетворюється на носорога, що живе за законами стада. Це й дало привід М. О. Бердяєву зробити, на перший погляд, парадоксальний висновок, що люди, які випали з "загального" закону, і є справді моральнісними. Нормативна етика, на його думку, організовує життя середньої людини, людських мас, і від неї цілком ухиляється якісна, піднесена, творча індивідуальність. Ще Сократ проголосив, що слід коритися Богові, совісті більше, ніж людям. Це й означає, що Богу, совісті, правді, "внутрішній людині" необхідно коритися більше, ніж суспільству, ніж соціальній буденності, ніж зовнішньому закону.

Як правило, моральнісний акт та оцінка особистості так щільно оповиті соціальними нашаруваннями групи, родин, класів, партій, напрямів, вірувань, що не можна добратися до чистого моральнісного судження. Часто особа не може навіть уявити собі, що її вчинок або вибір може суперечити усьому цьому нагромадженню апробованих віками аргументів та принципів життєвої мудрості, що склалися. І втім, вся ця мудрість є мертвою, якщо немає її творчого засвоєння з боку окремої людини, і уявляється як світ нудної та тяжіючої необхідності, машиною, яка невпинно та неухильно спрямовує всіх людей до щастя. А щастя є досяжним лише за умови повного виконання всіх норм та заборон, що спускаються згори у кожній окремій людині, кожному гвинтику цього механізму.

Основна недовершеність абстрактної моралі, морального ідеалізму – це його буттєва недостатність. І що недостатність, за Франком, вперше усуває християнська мораль. Як правило, ество моралі полягає в оцінці людської поведінки, у наказі зробити чи заборонити певні вчинки. Тому мораль відображається у законах та нормах, як, наприклад, у Старому Завіті: "не вбивай", "не кради", "не створюй собі кумирів" тощо; і світська, громадська мораль також включає до себе норми поведінки, але вони для неї є чимось поверховим, другорядним та похідним. "Її істинним об'єктом є не поведінка, а внутрішній лад людської душі; її метою є чистота і до-

вершеність самого людського ества, її серця; вона спрямована не на діяння, а на саме буття"¹.

У християнській моралі головним є духовний стан, а не спосіб дій. Поведінка повинна бути тільки природним відображенням внутрішнього стану, поза яким вона не має суттєвої цінності. Добре дерево не має приносити злого плоду. Християнська модель, за Франком, — це нібито "гігієна людського духу". Якщо її змістом є охоплююча всю душу любов до Бога і зречена любов до ближнього, якщо вона відкидає будь-яку зосередженість людини на собі і своїх інтересах і каже, що збереже душу той, хто її втратить, то вона дійсно сприяє вдосконаленню особистості. Оскільки любов саме є стихією людського життя, то заповіт любові є не чим іншим, як спрямуванням на здоровий, міцний, довершений лад внутрішнього буття особистості.

Звідси, за Франком, впливає незримість, індивідуальна своєрідність моральної якості людини. Внутрішній лад людини, стан людського духу є невидимим нікому, крім самої особи та Бога. Тому ніякий суд особистості не є можливим, бо він є безпредметним та некомпетентним через неможливість правильно судити про те, що тут підлягає оцінці, через непорівнянність та скритність особистості. Остання є чимось більш глибоким та цінним, ніж всяляка мораль. Жива людська особистість є для християнства ціннішою для початку морального добра. Людська душа відає про певне благо та нудьгує за певним благом, більш високим, ніж моральне добро, це благо, яке рятує душу. Цінність людської особистості не у силі її підлеглих моральним вимогам, а в силі і гостроті її захоплення цим вищим Абсолютним Благом. "Ступінь близькості людини до Бога, — зазначає Франк, — інтенсивність її ваблення, її потягу до Бога, о дин визначає справжню придатність та доброякість людини"².

Якщо завершеність та чистота внутрішнього душевного ладу є загальнолюдським завданням, то в кожній людини має бути своє особисте вдосконалення — вдосконалення власної особи, творчість самої себе як "просвітленої тварі". В цьому сенсі не покірність, а творчість є моральнісним обов'язком особистості. У заповіді

¹ Франк С. Л. С нами Бог: Три размышления. — Париж, 1964. — С. 180.

² Там же. — С. 185.

"Будьте довершеними, як довершеним є Отець наш Небесний" підсумовані, за Франком, усі заповіді Христового одкровення.

Прагнення до довершеності є визначною ознакою духовного життя. Довершеність належить до внутрішнього буття людини, і заповіт закликає вдосконалювати не інших людей або весь світ у цілому, а самого себе, прагнути до максимально довершеного стану душі.

Тільки етика творчості долає кошмар кінцевого, кошмар життєвого устрою, з якого нікуди неможливо вирватися. Лише в цій етиці стає ясним, що злі грістрасті можна перемогти не через заперечення, негативну аскезу, негативну заборону, але через збудження позитивної творчої духовної сили. Людина завжди повинна чинити індивідуально та індивідуально вирішувати моральнісні життєві задачі, жодної миті не перетворюючись на моральнісного автомата. З приводу завдань, що їх поставило життя, людина повинна постійно робити моральнісні винаходи та відкриття. Не просто приймати закон добра, а індивідуальним чином створювати його. У кожному неповторному індивідуальному акті створюється нове добро, якого ще не було у світі, яке є винаходом моральнісного акту, що здійснюється. Не існує застиглому моральнісного порядку, підлеглому єдиному, загальнообов'язковому моральнісному закону. Франк зазначає, що справжнє виконання Божої волі доступне лише у формі творчості; будь-яке сліпе, рабське, механічне виконання цієї волі є нерозумінням її істинної сутності. Людина як раб Божий, за Франком, є просто саботажником, бо Бог закликав Людину бути не рабом, а співпрацівником.

Таким чином, для етики творчості боротьба зі злом — це не стільки припинення та знешкодження сил зла, скільки творче здійснення добра і творче перетворення зла на добро. Наприклад, любов до ворогів, непрогивлення злу насильством можливе не від слабкості, не від покірливості, а від творчої сили духу. Тільки вона долає зло, безкінечність зла, перерізає ланцюг зла, переводячи людей в інший план буття.

Особистість повинна, на думку Франка, вести постійну боротьбу за первородність, одвічність, чистоту моральнісної совісті та моральнісної думки при постійному опорі вже застиглої, змертвої колективної моральнісної совісті і думки, духу часу тощо. Тільки

етика творчості може, згідно з М. О. Бердяєвим, перемогти скаліченість та висушеність людської душі абстрактною добротністю, абстрактною ідеєю, перетвореною на норму та правило. Моральніше життя повинно бути вічною творчістю, вічною юністю та цнотливістю духу. Вона має покоїтися на первородних інтуїціях, в яких людина є вільною від оточення та нашарувань життя, які паралізують свободу її моральнісних суджень.

Етика може бути тільки творчою, оскільки цьому відповідає сама природа людини. Будь-яка духовна сила виходить, за Франком, з того осередку та першоджерела реальності, яке ми називаємо Богом. Осягаючи метафізичний смисл творчості, ми можемо сказати, що, відтворюючи, людина зазнає діяння на собі Бога як творчого начала. У спробах творчого натхнення надлюдське творче начало безпосередньо переливається у людське зусилля. Усвідомлюючи себе творцем, людина усвідомлює і свою співучасть у потаємному метафізичному процесі творчості. Тут вона більш за все усвідомлює себе "образом та подобою Божою". Отже, Бог створює не тільки буття, тобто створює витвір, включаючи й людину, а й творців. "В образі людського духу ми зустрічаємося з такою створеною істотою, якій Бог ніби делегує частково Свою власну творчу силу, яку він уповноважує бути активним співучасником Своєї творчості. Той самий момент, який конститує людину як особистість, — момент автономності, самовизначення — виявляється водночас і як носій творчості"¹.

Всюди, де мета діяльності народжується з глибини людського духу, має місце творчість. Всюди, де людина працює з любов'ю, смаком та хистом, вона стає майстром. Людина, вважає Франк, взагалі не може перестати бути особистістю, тому вона завжди докладає хоча б мінімальний момент творчості у свою працю. Творчий елемент властивий усякому пізнанню, оскільки воно є внесенням у буття світла істини; творчість є наявною в царині політики і, звичайно, вона є обов'язковою в царині моральності, з вельми відносною різницею між скромним виконувачем моральнісного обов'язку та моральнісним генієм, совість якого відкриває і вносить в людські взаємини нову моральнісну свідомість.

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. — Париж, 1956. — С. 291—292.

Найскромніша, звичайна людина, крім простого, ззовні наказаного їй виконання своїх обов'язків, вносить до своєї праці елемент імпровізації, виходить з індивідуального становища якимось новим, незвичайним чином. Будь-яка дружина чи мати, яка вносить свій власний моральнісний стиль в життя родини, є творцем. Людина як така, за Франком, є творцем. Ніде її боголюдська сутність не виявляється так виразно, як у цій ролі. І особливо в царині моральнісно-релігійній, у галузі творчого зусилля людини впровадити, сприйняти у власне буття святість Бога, людську творчість, є вільним виконанням суцільної волі Божої.

Саме в царині моральнісного життя "моє буття з Богом" виявляє творчу природу людини. Єство цього буття полягає, за Франком, у чистій вірі, а не у справах або законі. Хоча й віра без діла є мертвою. З одного боку, істотною є не зовнішня поведінка, а тільки внутрішній стан, внутрішній лад душі, а з іншого — цей потаємний стан все ж таки розрізняється у своїх плодах. І тому благодатне життя з Богом не є життям беззаконним, але є життям надзаконним, силою якого вперше виконується і самий закон.

Відсторонена скритність, невисказаність, неповторна та невиявна унікальність "мого життя — з Богом" суміщається в ній з динамічною, формуючою та творчою спрямованістю на все життя в усій його повноті.

З усього наведеного Франком можна зробити важливий висновок: зрозуміння того, що ні природа, ні історія не є гарантами людяності. Остання не витікає автоматично ні з еволюції, ні з соціального прогресу. Подібний автоматизм усунув би свободу та відповідальність. Людина не є продуктом еволюції і не є продуктом суспільства, вона взагалі не є якимось закінченим продуктом. Кожного дня, кожної миті вона повинна прагнути стати людиною, і ця безперервна самоутворюваність, ця непередбаченість і негарантованість з боку різних обставин відображена у символі "Образу та подоби Божої".

Для нас сьогодні є особливо важливим як вчення Франка про самоцінність особистості, так і етична інтерпретація ним положення про активну природу особистісного начала. Останнє має утримати нас від апології "особистості", яка є тим більш небезпечною,

що, на думку Франка (з якою слід погодитися), просто веде до демонізації особистості та всієї етики загалом.

Саме буття особистості, згідно з С. Л. Франком, складається з її самовизначення і, що є особливо важливим, з її самоподолання. Особистість, щоб бути нею, має постійно долати себе і судити себе. На цьому і побудована особистісна етика С. Л. Франка.

Таким чином, соціальна етика Семена Людвиговича Франка є етикою соборності.

Франк відкидав як етику колективізму, яка перетворює особу на знаряддя колективу, так і етику індивідуалізму, що відриває особу від соборного людства. За Франком, "індивідуальне" спасіння суттєво неможливе, бо "я" людини не існує "в собі", нерозривно пов'язане з душами ближніх.

"Ми" Франка є прообразом справжньої реальності Неосаяжного.

Духовне буття, у розумінні філософа, має співвідносні аспекти: воно є неподільною множинністю багатьох індивідуальних свідомостей і разом з тим їх неподільною єдністю.

Двоїстість суспільства ("соборність" та "громадськість") Франк виводив з двоїстої людської природи.

Основною формою соборності мислитель визнавав шлюбно-родинну єдність як первинний осередок громадсько-духовного виховання; потім — релігійне життя; спільність долі та життя усілякої об'єднаної кількості людей.

Начало, яке утворює єство суспільного життя, має за Франком, моральнісний характер і міститься у внутрішній автономній побудові належного та неналежного, у началах служіння, солідарності та свободи.

Принцип суттєвої рівності, на погляд мислителя, неодмінно повинен сполучатися з принципом ієрархічності, неминучої в будь-якій соціальній організації.

Розбіжності в моральнісно-правовому ладі людського життя, на думку Франка, незалежні від навмисної волі людини і зовнішньої її діяльності. Вони визначені онтологічним чином якістю та розвитком її сутнісного духовного життя.

За Франком, "я" і "ми" повинні сприймати своє буття як служіння, де кожне начало творить не свою, а вищу волю. Саме за

такого підходу можливі зникнення суперечностей та гармонійне співіснування між цими началами.

Отже, соціальне життя не є якоюсь суто зовнішньою формою людського життя, але необхідним та іманентним відображенням найглибшої онтологічної всеєдності, яка лежить в основі людського буття. Людина живе у суспільстві не тому, що деякі окремі люди об'єднуються між собою, а тому, що за самим своїм єством вона не уявляє себе інакше як членом суспільства. Продовжуючи традиції російської філософії, Франк розрізняє "суспільство" та "спільноту". "Суспільство" — це зовнішній зв'язок між людьми, котрий може виявлятися або у формі випадкового стикання індивідуальних волей, які дійшли спільної згоди, або у формі усвідомленого об'єднання, підлеглості загальній спрямовуючій волі — владі чи праву. Але все органічне, що живе внутрішньою єдністю, не може бути організоване. Єдність і оформленість не ззовні накладаються на роздробленість та безформність частин, а діє в них самих, зсередини пронизуючи їх та іманентно існуючи у їх внутрішньому житті. Ця внутрішня органічна єдність може виступати у формі родини, релігійного життя, врешті-решт, у формі долі та життя будь-якої об'єднаної кількості людей. Ця спільнота утворює зміст самої особистості.

Спільнота — це духовна іжа, якою особистість живе внутрішньо, це її багатство, її особистий здобуток.

Істотною відмінністю спільноти як внутрішньої єдності від суспільства як зовнішньої організованості є її надчасова єдність як важливіший момент первинної єдності людей. Для емпіричного сприйняття суспільство складається з індивідів, які нині населяють землю. Але за зовнішнім, тимчасовим аспектом теперішнього у соціальному житті приховується, як її одвічний фундамент та джерело сил, первинна надчасова єдність її теперішнього з минулим і майбутнім.

Післямова

Підбиваючи основні підсумки виконаної роботи, можна стверджувати: навіть попередній аналіз етичної системи Семена Людвиговича Франка переконує нас в його винятковій глибині й актуальності для сьогодення. І річ не тільки в тому, що Франк ставить питання, які є важливими і у моральнісному, і навіть у політичному плані для сучасної України, яка, здається, ще не знайшла себе. Важливим видається й проблема поєднання ліберальних цінностей незалежної особистості та цінностей традиції, які домінують над особистістю; або проблема взаємозв'язку суспільних реформ і моральнісного вдосконалення людини; або ж проблема ставлення людини до зла, яке так яскраво виявилось у нашому сьогоденні. Найціннішим для нас у духовній спадщині С. Л. Франка є все ж таки те, що він не тільки ставить, а й, що найважливіше, вирішує, ці проблеми саме як філософ. Причому як філософ, котрий водночас стоїть на вершині європейської філософської думки і продовжує найважливіші традиції російської філософії.

Те, що етика визнана частиною філософської науки, зовсім не означає, що будь-яке етичне вчення можна назвати філософським. Філософія є осягненням буття, причому виключно як абсолютного, чистого буття. Етика стає філософією тоді, коли, трактуючи сутність світу людської моральності, вона водночас розкриває і сутність буття. Саме таким ми знаходимо етичне вчення С. Л. Франка.

При цьому було б недостатньо вказати на те, що систему етичних основоположень і оцінок С. Л. Франк ґрунтує на системі онтології. В цьому випадку його філософія (принаймні, в її методологічному аспекті) мало чим відрізнялася б від метафізичних побудов Нової Доби. Але у Франка сама його онтологія неминуче розкриває себе як переважно етична система. Так, принаймні, можна простежити за найкращими зразками спадщини філософа. Тут далася взнаки і відповідальність російського мислителя, який прагнув кожною своєю думкою, і насамперед суто філософською, дати відповідь на виклик, який кидає час його країні. Далася взнаки і загальна спрямованість філософії ХХ ст., для якої кожне філософське питання має сенс лише в контексті проблеми людини.

Надзвичайно важливим для оцінки етики С. Л. Франка є те, що свою філософсько-етичну систему він будує в межах християнської, православної традиції. В його працях ми знаходимо саме спробу дати систематично-наукову інтерпретацію на основі вищих досягнень філософської європейської та російської думки християнського світосприйняття та моральнісних ідеалів. Тим самим С. Л. Франк продовжує справу російської філософії з синтезу принципів європейської науки та православного доробку, справжнім фундатором та найсильнішим виразником якого був Вол. Соловйов. С. Л. Франк з позним правом входить до кола видатних російських мислителів: М. О. Бердяєва, С. М. Булгакова, М. О. Лосського, П. А. Флоренського, які за всіх своїх особливостей і розбіжностей поглядів і вчень належать до загальної традиції російської релігійної філософії, яка безпосередньо сходить від Вол. Соловйова. Проте слід погодитися з оцінкою М. О. Лосського, згідно з якою деякі з теорій Франка спричинювалися до висновків, несумісних з християнським світоглядом¹. Насамперед, слід вести мову про надто тісне наближення Бога до світу в ученні Семена Людвиговича про вседність, що можна витлумачити в дусі пантеїзму. Проте це лише ще раз підкреслює необхідність критичного ставлення до спадщини будь-якого видатного мислителя при всій повазі до його імені. Завдання вказаного синтезу науки та православ'я, очевидно, принципово не може знайти адекватного вирішення. Однак кожна з таких спроб є надзвичайно важливою, має велику науково-філософську, етичну і, можливо, релігійну цінність. Творче переосмислення системи В. Л. Франка, розвиток її найважливіших і найцінніших начал дозволить, принаймні, подолати односторонність російської етичної науки, яка в останні десятиліття мала майже виключно атеїстичний та матеріалістичний характер. Тим більш є важливою та цікавою критика матеріалістичної етики, до якої вдавався сам Франк.

¹ Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1991. — С. 357.

Список літератури

Твори С. Л. Франка

1. Теория ценности Маркса и ее значение: Критический этюд. — М., 1900.
2. Философия и жизнь: Этюды и наброски по философии культуры. — СПб., 1910.
3. Предмет знания: Об основах и пределах отвлеченного знания. — Пг., 1915.
4. Душа человека: Опыт введения в философскую психологию. — М., 1917.
5. Нравственный водораздел в русской революции. — М., 1917.
6. Очерк методологии общественных наук. — М., 1922.
7. Живое знание. — Берлин, 1923.
8. Крушение кумиров. — Париж, 1924.
9. Смысл жизни. — Париж, 1924.
10. Духовные основы общества: Введение в социальную философию. — Париж, 1930.
11. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. — Париж, 1949.
12. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социологии. — Париж, 1949.
13. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. — Париж, 1956.
14. Биография П. Б. Струве. — Нью-Йорк, 1956.
15. С нами Бог: Три размышления. — Париж, 1964.
16. По ту сторону правого и левого. — Париж, 1972.
17. Франк С. Л. Ф. Ницше и этика "любви к ближнему". Политика и идеи; Этика нигилизма; Крушение кумиров; Непостижимое // Соч. — М., 1990.
18. Франк С. Л. Духовные основы общества; Смысл жизни; С нами Бог; Свет во тьме; Русское мировоззрение // Франк С. Л. Духовные основы общества. — М., 1992.
19. Фр. Ницше и этика "любви к дальнему" // Проблемы идеализма. — М., 1902.
20. Личность и вещь (Философское обоснование витализма) // Свобода и культура. — 1908. — № 11.
21. Сущность идеологии // Там же. — 1909. — № 9.
22. Этика нигилизма // Вехи: Сб. статей о русской интеллигенции. — М., 1909.
23. О национализме в философии // Русская мысль. — 1910. — № 9.
24. Прагматизм как философское учение // Там же. — № 5.

25. Природа и культура // Логос. Кн. 2. — М., 1910.
26. О философской интуиции (о Бергсоне) // Там же. — 1912. — № 3.
27. Нравственный идеал и действительность // Русская мысль. — 1913. — № 1.
28. О поисках смысла войны // Там же. — № 12.
29. De profundis // Из глубины: Сборник статей о русской революции. — М. — Пг., 1918.
30. Кризис западной культуры // Бердяев Н. А., Букишпан Я. М., Степун Ф. А., Франк С. Л. Освальд Шпенглер и закат Европы. — М., 1922.
31. Из размышлений о русской революции // Русская мысль. — 1923. — Кн. 6—8.

Література про С. Л. Франка і його творчість

32. Арсеньев К. С. Памяти Франка // Вестник РСХД. — 1955. — № 36.
33. Бердяев Н. А. С. Л. Франк. Непостижимое // Путь. — 1939. — № 60.
34. Бисвангер Л. Воспоминания о С. Л. Франке // Новый журнал. — 1965. — № 81.
35. Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. — Л., 1991.
36. Зеньковский В. В. С. Л. Франк // Возрождение. — 1951. — № 15.
37. Ильин И. А. Семен Людвигович Франк и его место в русской философии и русской культуре // Вестник РСХД. — 1966. — № 172.
38. Левицкий С. А. С. Л. Франк и его учение // Грани. — 1954. — № 22.
39. Левицкий С. А. Памяти великого философа (С. Л. Франка) // Новый журнал. — 1977. — № 127.
40. Лот — Бородина М. И. Памяти С. Л. Франка // Возрождение. — 1952. — № 19.
41. Редмех Р. Н. Социальная философия С. Л. Франка. — Франкфурт-на-Майне, 1972.
42. Струве Н. А. С. Л. Франк. Реальность и человек // Вестник РСХД. — 1958. — № 8.
43. Струве Н. А. К юбилею Семена Франка // Новый журнал. — 1975. — № 115.
44. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — Вильнюс, 1991.
45. Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1991.
46. Сборник памяти Семена Людвиговича Франка // Ред. В. В. Зеньковский. — Мюнхен, 1954.

Зміст

Передмова	3
Розділ 1. Особистість С. Л. Франка і становлення його етики	6
1.1. Етапи життя і творчості С. Л. Франка	7
1.2. Соціально-політичні погляди і настрої	13
Розділ 2. Генеза етичного вчення С. Л. Франка	24
2.1. Метафізика всеєдності С. Л. Франка	25
2.2. Етичний реалізм	35
2.3. Проблема зла у філософії С. Л. Франка	39
Розділ 3. Особистісна етика С. Л. Франка	45
3.1. <u>Духовність як основа людського буття</u>	50
3.2. Реальність і душа людини	55
3.3. Метафізична сутність любові	57
3.4. <u>Людина в пошуках життєвого сенсу</u>	60
Розділ 4. Соціальна етика С. Л. Франка	64
4.1. Система соціальної філософії	66
4.2. Проблема суспільного ідеалу в філософії С. Л. Франка	78
4.3. Етика закону та етика творчості	85
Післямова	96
Список літератури	98

НБ ПНУС



598497