

УДК 141

В. И. Повилайтис

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ С. Л. ФРАНКА¹

97

Рассматриваются социально-философские и историософские взгляды Семена Франка, дается их общая характеристика. В центре внимания — характерное для мыслителя ощущение катастрофичности и трагичности современной ему истории. Показано, почему Франк называет подлинной философией истории лишь ту, которая видит смысл истории в конкретном выражении сверхвременного единства духовной жизни человечества, продемонстрированы методологические следствия этого положения.

This article considers and offers an overview of Semyon Frank's socio-philosophical and historiosophical ideas. Special attention is paid to the philosopher's perception of contemporary history as being fraught with catastrophes and tragedies. It is demonstrated why Frank claimed that the true history of philosophy was that interpreting the concrete expression of supra-temporal unity of human spiritual life as the only meaning of history. The author describes the methodological consequences of this assumption.

Ключевые слова: история, философия истории, социальная философия, философия русского зарубежья.

Key words: history, philosophy of history, social philosophy, Russian philosophy abroad.

Вопросы философского осмысления исторического процесса занимали значительное место в философской концепции Семена Людвиговича Франка (1877–1950), причем рассматривались они им в неразрывной связи с проблемами бытия и познания — как бы не были polemически заострены отдельные работы Франка в эмиграции, они всегда опираются на тот философский фундамент, которым для него стало собственное прочтение и интерпретация принципа всеединства. Глубоко русский мыслитель, Франк историко-философски включен в тот европейский контекст, без которого нельзя представить историю не только русского, но и немецкого духа. Кузанец, Кант, Гегель и даже Маркс — это и единомышленники, и оппоненты, это союзники и враги — этот список имен и есть тот круг (круг неполный), в котором мысль Франка обретала себя. Именно на этом интеллектуальном фоне Франк формирует свой взгляд на историю, раскрывший себя в ряде работ, созданных как в России, так и в эмиграции.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ. Проект «Русское зарубежье: российско-германский философский диалог» №15-33-01022 а.



Есть еще одна особенность, которую следует иметь в виду при характеристике его историософских и социально-философских представлений: Франк один из самых последовательных представителей философии всеединства, что придает его пониманию истории известное своеобразие.

Дело в том, что философия всеединства в силу ряда особенностей сталкивается с несколькими проблемами при попытке объяснения исторического процесса. *Во-первых*, существует необходимость объяснения самой возможности *хода истории* и, шире, *течения времени*. *Во-вторых*, нужно объяснить механизмы, которые, не отрицая принципов всеединства, приводят к частичной автономизации исторической сферы, возможности собственно исторических законов и закономерностей. *И в-третьих*, для систем в духе философии всеединства обсуждение проблемы теодицеи всегда болезненно, а при акценте на историософской проблематике решение этого вопроса становится жизненно важным.

Уже определяя задачи социальной философии, мыслитель утверждает принципы рассмотрения общественной жизни, имеющие самое прямое отношение и к философии истории. В первую очередь необходимо указать на требование, согласно которому философское понимание данной сферы подразумевает не только выяснение значения общественной жизни для человека, но и определение того, «какое место занимает общественная жизнь человека в мировом, космическом бытии вообще, к какой области бытия она относится, каков ее подлинный смысл, каково ее отношение к последним, абсолютным началам и ценностям, лежащим в основе жизни вообще» [1, с. 15]. Желание обсуждать вопросы в подобном ключе, и мы должны понимать это, требует не столько объяснения истории, сколько ее оправдания — в том смысле, что прошлое приобретает свое значение лишь благодаря соотносительности с некоторыми высшими началами, и в этом соотношении и заключается задача философии. Франк так и поступает, снимая возможные обвинения в ненаучности данного подхода признанием идеала научности метафизическим образованием. Он рассуждает довольно просто: «Вопрос об отношении между свободой и необходимостью, или об отношении между идеалом и действительностью, или о наличии и своеобразии закономерности общественной жизни неизбежно выходит из круга ведения всякой положительной науки. Основные вопросы обобщающего социального знания по своему существу суть вопросы феноменологии духа и потому требуют философского изучения» [1, с. 20].

Не интересуясь философией истории *специально*, Франк довольно детально рассматривает ее. Для него и общество, и его история значимы прежде всего потому, что «проблема природы и смысла общественной жизни есть, очевидно, часть, и притом, как это ясно само собой, очень существенная часть, проблемы природы и смысла человеческой жизни вообще» [1, с. 15]. Таким образом, история интересует философа лишь потому, что она обнаруживает Абсолютное, но, с другой стороны, присутствие именно этого начала делает временное и преходящее бытие в перспективе онтологически полноценным.

Отметим, что для социально-философских построений Франка характерно вполне определенное настроение. В его основе — ощущение



катастрофичности и трагичности современной истории, отягощенное отсутствием *всякой определенной общественной веры*. Так, в роковом сочетании «духовного безверия с шаткостью и бурностью стихийного исторического движения» обнаруживается подлинная трагедия современного мира [1, с. 17]. Констатируя завершение периода прогрессивного развития мировой истории («эпоха покоя, мирного культурного развития, роста гражданственности, смягчения нравов, укрепления личной свободы кончилась»), Франк рисует картину общественной жизни — стремительной и бессмысленной одновременно: «...мы захвачены каким-то бурным водоворотом, историческое течение с бешеной силой несет нас неведомо куда среди множества скал и подводных камней» [1, с. 16].

Развитие этого сюжета Франком для нас особенно интересно: дело в том, что, отказавшись от права творить историю самостоятельно («В безверии, казалось бы, история должна остановиться, ибо она творится верой»), человек у него оказывается *заложником* истории: «Мы же, потеряв способность творить историю, находимся все же во власти ее мятежных сил; не мы творим ее, но она несет нас. Мутные, яростные потоки стихийных страстей несут нашу жизнь к неведомой цели; мы не творим нашу жизнь, но мы гибнем, попав во власть не просветленного мыслью и твердой верой хаоса стихийных исторических сил» [1, с. 16]. Франк с глубоким чувством рисует грустную картину: для него эпоха, достигшая высших ступеней технического и научного развития в осмыслении своей исторической судьбы, паразитично беспомощна. Это свидетельствует о том, что познание смысла истории не является задачей науки: немало эпох, не имея столь изощренной науки, все же справлялись с этой проблемой.

Что ведет Франка к подобным выводам? В первую очередь своеобразное понимание подходов к интерпретации исторической и общественной жизни. Его основной интерес заключается не в познании единичного, но в постижении общего, сверхэмпирического: базовой установкой, определяющей принятый им способ рассуждений, становится убеждение в том, что «есть вечное незыблемое начало человеческой жизни, вытекающее из самого существа человека и общества», которое и должно быть познано [1, с. 17]. Но как быть с утверждением *конкретного* характера самой истории (этим тезисом традиционно обосновывают интерес историка к *единичному*)? Франк выходит из затруднения, объявляя убеждение в том, что *конкретно* только *единичное*, философским недоразумением. Логика философии всеединства заставляет его полагать, что *общее* есть *целое*, именно оно *конкретно*, и наоборот, *умерщвлено* то единичное, что вырвано из связи с *общим* и рассматривается *изолированно*. Вот почему утверждение, что «сегодняшний день нельзя понять вне связи со вчерашним и, следовательно, с давно прошедшим», лишь формально выглядит как апология отрицаемого им историзма. Дело в том, что Франк в том же предложении уточняет, что «то, что есть здесь и теперь, постижимо лишь в связи с тем, что есть везде», то есть, исходя из контекста, вечно [1, с. 18]. Но между *вечно* и *вчера* — пропасть: *первая* категория, превосходя настоящее, поглощает его, а *вторая* — ему соразмерна — отчасти порождает его, отчасти ему противо-



стоит. Это различие заметно даже методологически: способы познания *бывшего* эмпиричны и подразумевают вполне рациональное сведение прошлого к *настоящему*; познание *вечного*, если оно вообще возможно, требует *иных* путей — синтеза *прошлого, настоящего и будущего* в каком-то новом качестве.

С этим напрямую связано то недоверие, которое Франк питает к социологии: для него идея положительной науки об обществе, построенной по образцу естествознания, неприемлема, поскольку все попытки «распространения на обществоведение начал натуралистического мировоззрения, познания человека и его общественной жизни как частного случая жизни природы» не выражают и даже не затрагивают существа социально-исторического процесса [1, с. 19]. Свою позицию Франк противопоставляет упомянутому выше историзму, оказывавшему значительное влияние и на историческую науку, и на философию. Историзм он сводит к утверждению абсолютной разнородности исторических состояний. В дальнейшем, заметно облегчая собственную задачу, Франк отождествляет *историзм* с *релятивизмом* («историзм есть социально-философский релятивизм»), последовательно и энергично критикуя *последний* [1, с. 26]. Такое решение, очевидно, упрощает ситуацию, однако оно не вполне корректно: дело в том, что историзм, подчеркивая уникальность и своеобразие каждой эпохи, склонен рассматривать действительность как развивающуюся во времени систему. Такой подход *чреват* релятивизмом, однако *не в этом* заключается его основное содержание. В числе философов, развивавших принцип *историзма*, называют и тех, кого сложно считать релятивистом (Гегель). Видимо, Франк сознательно сужает значение этого термина, используя его для обозначения подхода, «согласно которому не существует общих, одинаковых для всех эпох и народов условий и закономерностей социальной жизни, в силу чего обобщающее обществоведение, имеющее сверхвременное значение, представляется вообще невозможным и всякое социальное знание мыслится как только историческое, как отчет о единичном и его изменении во времени» [1, с. 26]. Из историзма и релятивизма в работе Франка возникает *исторический релятивизм*, который он критикует и называет продуктом *безверия, проявлением охватившей современность слепоты к вечному и непреходящему*. Предельно заостряя формулировки, философ в методологическом аппарате современной исторической науки пытается увидеть нечто большее, чем набор нейтральных исследовательских процедур, для него все это свидетельствует о глубоком кризисе современной ему жизни, ее безликости и творческом бессилии. «Для того, — пишет Франк, — чтобы какая-нибудь эпоха (как и отдельная личность) могла иметь свое особое лицо, свой облик, она должна прежде всего верить не в свое собственное своеобразие, а во что-то абсолютное и вечное — что история есть и творится именно потому, что люди верят во что-то иное, чем сама история. Прежние эпохи творили историю, нам же остается только изучать ее; и это наше несчастье и бессилие историзм хочет выдать за вечное существо человеческой жизни!» [1, с. 27].



Какую альтернативу предлагает Франк? Исходной точкой для него является утверждение *познаваемости истории*. Это не вывод, скорее предпосылка, подкрепленная убеждением, что в основе исторического познания лежит родство и единство субъекта и объекта: «...если мы умеем вживаться в прошлое, значит, оно еще живет в нас, между ним и нами есть живая связь» [1, с. 27].

Противопоставляя мир истории, политики, быта, духовной культуры миру природы, Франк вслед за неокантианцами выделяет *науки о природе* и *науки об общественно-исторической и духовной жизни*. Однако обосновывает он это разделение отчасти по-своему. Для Франка «эти два мира несогласимы, потому что в лице “мира природы” мы имеем объективную действительность как таковую, в лице же мира истории мы имеем дело с чем-то совсем иным — с реальностью, лишь отчасти “объективированной”, то есть выступающей в облике объективной действительности. Чтобы лучше понять это своеобразие мира общения, надо осознать, насколько глубоко и крепко укоренена эта сверхиндивидуальная реальность в самом существе того, что есть реальность нашего “я”» [2, с. 115]. Франк считает, что историческое знание «возможно только через понятия, то есть через общие содержания, имеющие в силу своей общности сверхвременный смысл», и, переходя от анализа исторического познания к характеристике исторического бытия, заключает: «...историческая жизнь человечества есть драма, которая во множестве актов и перипетий выражает единое, неизменное существо человеческого духа как такового» [1, с. 28]. Именно так приходит Франк к утверждению, что «подлинный субстрат “истории” есть не что иное, как сверхиндивидуальный аспект той самой духовной жизни, которая есть скрытое, глубинное существо личной, внутренней жизни каждого из нас» [2, с. 114].

Это значит, что одна из проблем философии истории для русского философа заключается в необходимости совместить *признание многообразия исторического* в его способности к постоянному изменению (история — наука о единичном) с диктуемой логикой собственной философской системы, пониманием исторического как *непреходящего единства*, объемлющего и пронизывающего всю эту изменчивость. Потому, признавая ограниченность и условность собственно исторического знания («историческое знание меняющегося многообразия есть лишь одна сторона знания человеческой жизни»), он говорит о необходимости дополнить и подчинить его другой стороне, которой соответствует «философское созерцание общего и вечного» [1, с. 28], — холизм построений Франка здесь очевиден. В свете подобных установок следует рассматривать и выделение Франком двух типов философии истории, общая оценка которых им напрямую связывается с их способностью это *общее и вечное* адекватно выражать.

Ошибочный, хотя и наиболее распространенный тип философии истории основан на вере в *прогресс* — убеждении, что человечество в силу безусловных и неотменяемых причин «беспрерывно идет вперед, к какой-то конечной цели, к последнему идеально завершенному со-



стоянию, и все сменяющиеся исторические эпохи суть лишь последовательные этапы на пути продвижения к этой цели» [1, с. 28]. Коренной недостаток подобного подхода Франк видит в том, что при попытке понять последнюю цель исторического развития «все прошедшее и настоящее, все многообразие исторического развития рассматривается здесь лишь как средство и путь к этой конечной цели, а не как нечто имеющее смысл в самом себе и на равных правах соучаствующее в целостной жизни человечества» [1, с. 28].

Франк довольно часто использует в своих рассуждениях об истории прием, диктуемый логикой философии всеединства: цель исторического познания в том, чтобы сохранить значение каждого момента истории, и он считает, что это возможно лишь когда *прошлое продолжает существовать* в настоящем. Ведь если прошлое полностью исчезает, то жизнь прошедших поколений становится удобрением «для урожая будущего, который пойдет на пользу последних, единственных избранников мировой истории», а подобная установка для Франка ни морально, ни научно неприемлема [1, с. 30].

Он ищет альтернативы принципу внешней, формальной причинности, определяя *время* как *умаление всевременности*, — смысл этого шага в преодолении дискретности и фрагментарности утверждением высшего мистико-органического единства мироздания. Для Франка «если история вообще имеет смысл, то он возможен лишь, если каждая эпоха и каждое поколение имеют своеобразное собственное значение в ней, являются творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен поэтому лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом» [1, с. 30]. Именно поэтому Франк называет подлинной философией истории лишь ту, которая видит смысл истории в конкретном выражении *сверхвременно единства духовной жизни человечества*. По той же причине Франк противопоставляет философию истории положительной исторической науке, ведь обращена она на познание сверхисторического.

Список литературы

1. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
2. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. М., 2007.

Об авторе

Владас Ионо Повилайтис — д-р филос. наук, доц., Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград.
E-mail: povilaitis@mail.ru

About the author

Prof. Vldas Povilaitis, Associate Professor, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad.
E-mail: povilaitis@mail.ru