

С.Л. Франк: антиномии духа как основания культуры¹

В. Н. ПОРУС

"Когда мы теперь оглядываемся назад и сравниваем нашу трагическую эпоху со сравнительно мирной и благополучной эпохой второй половины XIX века, разница в стиле жизни и мысли обеих эпох бросается в глаза. И если мы спросим себя, в чем состоит существо этого различия, то, я думаю, мы должны будем признать, что это различие в значительной степени определено новым опытом упорства и могущества зла в мире"². Это - из книги "Свет во тьме", в которой С.Л. Франк подводил итоги своих многолетних раздумий о судьбах европейской культуры. "Новый опыт", о котором речь, - две революции и гражданская война в России, социальные взрывы в Европе и Азии, несколько локальных и две мировые войны, ужасы тоталитарных режимов. Его личный опыт - изгнанника из отечества, чья жизнь совпала с эпохой самых громадных культурных катастроф за всю историю человечества. Катастроф, обрушившихся на самое понимание человеческой природы. "То, что еще 40 лет тому назад - отчасти даже только 10 лет тому назад - казалось абсолютно невозможным в европейском человечестве, воспитанном на началах античной культуры, христианского сознания и великого гуманитарного движения новой истории, - рабство, по жестокости далеко превосходящее его формы в древности, массовое истребление целых народов, обращение с человеком, как со скотом, циничное презрение к самым элементарным началам права и правды - осуществилось с поразительной легкостью. Так называемый культурный человек внезапно оказался обманчивым призраком; реально он обнаружил себя неслышанно жестоким, морально слепым дикарем, культурность которого выразилась только в одном - в изысканности и усовершенствовании средств истязания и убийства ближних"³. Здесь, кажется, только одна неточность. Разразившаяся катастрофа не была *внезапной*, напротив, она была ожидаемой, предсказанной, а кое-кем и приветствуемой. То, что произошло в первой половине XX века, послед-

¹ Работа выполнена при поддержке Научного фонда Государственного университета - Высшая школа экономики, грант № 07-01-169.

² Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 406.

³ Там же. С. 407.

ствия чего не вполне осознаны и по сей день, было подготовлено культурным кризисом, осознание которого наступило гораздо раньше⁴.

В XIX веке Ф. Ницше еще мог "философствовать молотом", круша идолов, заменивших собой мораль и религию, и веря, что смерть истощившей свои силы культуры даст жизнь иной, могучей культуре, вдохновленной высоким творчеством. Ради такой цели было не жаль и самой жизни: гибель людей во имя мирового прогресса Заратустра называл "созидающей смертью" и воспевал мужество тех, кто зажигает смерть огнем духа и добродетели, "как вечерняя заря горит над землей"⁵. В сознании людей, утомленных скукой цивилизации и несбыточными посулами культуры, слова Заратустры звучали героической музыкой, возвышавшей душу; казалось, надо преодолеть "слишком человеческое" в себе, чтобы весь мир пришел в движение к идеалу, расположившемуся "по ту сторону" обветшавших понятий о добре и зле.

Когда пришел "настоящий, не календарный" XX век, размахивание философским молотом уже казалось устаревшей игрой ума: история дробила культурные идеалы артиллерией и авиационными бомбардировками, оружием массового поражения - от ядовитых газов и атомных бомб до лагерей смерти, морила голодом и эпидемиями, опровергала геноцидом, расстрелами заложников, надругательством над святынями, уничтожением и унижением культурных ценностей. Кризис культуры явился не таким, каким его видели в героико-поэтических грезах; это был "мировой пожар в крови", раздуваемый вихрем войн и революций. Русская религиозная философия ответила на сбывшиеся грозные пророчества; она учила жить на руинах культуры с надеждой на ее восстановление.

* * *

Но в начале XX века бунт Ницше многими в России еще принимался за "утреннюю зарю", рассеивающую мрак. Инвективы мировому мещанству, его всеохватной пошлости, перемешивались с политическим и социальным радикализмом. В криках горьковского ницшеанца-буревестника слышались приветствия очистительной грозе революции, сердце Данко, пылавшее "огнем духа" Заратустры, служило символом беззаветной жертвенности и любви к людям, вопль "Долой вашу культуру!", с которым герой "Облака в штанах" замахивался сапожным ножом на Бога, соседствовал с поэтическим пророчеством о шестнадцатом годе, грядущем "в терновом венке революции". Марксист Луначарский называл Ницше "апостолом правдивости и смелости", "великим защитником жизни", "радостным освободителем" - от чего? от "изнурительной болезни совести", от "филистерской тупости современников"; ради чего? ради *социального творчества*, этого инстинкта, "который на высших стадиях является сознательным оправданием личной жизни, ее смыслом и прелестью", ради *счастья* — этого "чувства растущей мощи"⁶.

Духовная и интеллектуальная эволюция С.Л. Франка также прошла через марксизм и ницшеанство. В них он, прежде всего, ценил *критику мещанской (буржуазной) культуры*, дискредитированной не только своим попустительством социальной несправедливости, но, прежде всего, вырождением собственных начал в то, что в конце

⁴ Франк, безусловно, это понимал. В 1918 г. он писал: "...Проявления болезни, столь бурно и остро обнаружившиеся в вихре смуты последнего года и более зоркими наблюдателями подмеченные уже в движении 1905-1906 гг., в менее заметной и более хронической форме обнаруживались уже давно, едва ли не в течение всего XIX века" (*Франк С.Л. De profundis // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 495*).

⁵ *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // *Ницше Ф.* Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 53.

⁶ *Луначарский А.В.* Русский Фауст // С.Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 1. СПб., Издательство РХГИ, 2003. С. 393, 394, 397.

XX века назовут "симулякрами", в знаки несуществующих сущностей, формальные оболочки, сохраняющие внешние контуры культуры, но лишённые ее внутренних смыслов. В 1902 г., в самый разгар споров о Ницше в России, он отверг понимание его философии как проповеди аморализма, жестокости и злодейства. Осуждение сострадания и оправдание жестокости - это, заявлял тогда Франк, необходимая цена, какую требует идеал "твёрдого и мужественного, мятежного и борющегося, вечно беспокойного и вечно стремящегося вдаль человеческого духа"⁷. В "сверхчеловеке" он усмотрел "верховное и автономное значение культурного прогресса, морально-интеллектуального совершенствования человека и общества, вне всякого отношения к количеству счастья, обеспечиваемого этим прогрессом"⁸.

Что привлекло Франка в нищезанятстве? Прежде всего этика, отвергающая не только пошлый утилитаризм, но и надрызанный (интеллигентский) альтруизм, требующий сносить гнет моральной обязанности, отрекаясь от собственной личности. «Исполнение нравственного закона и общественное благо <...> получили бы более верное обеспечение, если бы морально-сознательные люди думали не только об интересах "ты", но и о том, что есть святого и неприкосновенного в интересах их собственного "я", - и это в особенности там, где строй жизни так беззащитно попирает эти интересы»⁹. Так прочитывал Заратустру Франк, сдвигая акценты и меняя смысл читаемого. Исполнение *нравственного закона* ставится здесь рядом с *общественным благом* - это цели, а интересы "я" оказываются *средствами* их достижения. Великие цели требуют и великих средств. Среди интересов "я" должно быть нечто *"святое и неприкосновенное"* - в чем же источник и основание святости и суверенности? Их нельзя найти *вовне*: ни в общественной морали, ни в "строе жизни". Следовательно, они должны находиться *внутри* "я", что, понятно, освобождает "я" от нивелирующей морали и традиционного порядка жизни, возвышает его над ними.

"Сверхчеловек" для Франка - синоним *благородства природы*, "формальный нравственный образ", означающий "высшую степень духовного развития человечества, высшую степень расцвета, на которую способны содержащиеся в современном человеке духовные зародыши"¹⁰. С этой высоты, полагал он, видна противоречивость как утилитарной, так и альтруистической этики: ведь если "благополучие" (собственное или чужое) - высшая цель, то оправданы все средства для ее достижения, а потому в их ряду нравственная чистота и бескорыстие стоят ничуть не выше своих противоположностей. Противоречия нет, если цель не в сумме пользы и удовлетворенных желаний, а в созидании условий "для *свободного развития всех духовных способностей человека и для свободного удовлетворения его духовных притязаний*"¹¹ Это и есть "основная мысль культуры", к которой сочувственно присоединился Франк: культура ставит перед каждым из нас лишь одну задачу: *содействовать созиданию философа, художника и святого в нас и вне нас и тем трудиться над совершенствованием природы*¹².

Но вопреки формальной императивности этой мысли, она адресована далеко не всем. "Перед каждым из нас"? А как быть с теми, кому эта мысль недоступна и враждебна, о ком Великий Инквизитор у Достоевского говорил, что "нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее"? Кто и малую толику собственного благополучия не променяет на высшие духовные дерза-

⁷ Франк СЛ. Фридрих Ницше и этика "любви к дальнему" // Франк СЛ. Соч. М.: Правда, 1990. С. 32.

⁸ Там же. С. 56.

⁹ Там же. С. 54.

¹⁰ Там же. С. 56.

¹¹ Там же. С. 59.

¹² Ницше Ф. Несвоевременные размышления // Избранные произведения в 3-х томах. Т. 2. Странник и его тень. М., REFL-book, 1994. С. 43.

ния и притязания? Ницше грезил о "господстве лучших" над "чернью", о господстве, которое, правда, не спускается до *социальной* власти "аристократов духа" над толпой, но абсолютизирует *культурную* дифференциацию человечества, тем самым придавая человеческому существованию "единственный смысл"¹³. Франк называл эти грезы *идеалистическим радикализмом*. Но такой радикализм, не претендуя на воплощение в социальной реальности, практически бессилен и только обрекает избранников духа на одиночество и страдание, нисколько не приближая торжества высшей культуры.

На этом как раз и настаивали те, кто идеалистический радикализм вытесняли радикализмом политическим, *радикализмом революционного действия*. "Идеалы остаются идеалами, когда попытки осуществить их наталкиваются на непобедимое сопротивление действительности", - резонировал Луначарский¹⁴. Итак, надо преодолеть ее сопротивление, изменить действительность - подчинить идеалам. А это уже совсем другое *дело*! Кому и как заняться этим делом - аристократам духа или фанатикам-авантюристам, увлекающим звонкими лозунгами тех, кому приходится расплачиваться за чужой успех собственными жизнями? Вопрос решающий, в особенности для России, где в условиях политического рабства и всеохватного духовного насилия "было взращено суровое, фанатическое поколение борцов, полное отваги и самоотвержения, но бедное самостоятельной мыслью и духовным творчеством"¹⁵. Борьба за социальную справедливость и солидарность все же могла бы стать успешной, надеялся Франк, если бы возглавившие эту борьбу осознали себя культурными героями, воспитателями общества, "с чутким отношением к жизни и с полной независимостью мысли"¹⁶.

Но кто же они, эти герои и подвижники, для кого служение идеалам - не повинность, а укорененное в духе творчество, за кем должны пойти на штурм старого мира те, кого за *глаза* называют "чернью", но кому и назначено проделать всю *черную* работу? На рубеже XIX и XX веков в России на эту роль претендовала *интеллигенция*, о которой Г.П. Федотов в 1926 г. (после того как ее духовная *трагедия* стала уже совершившимся *историческим фактом*) писал: "русская интеллигенция есть группа, движение и традиция, объединяемые идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей"¹⁷. В этом определении *идеалистический радикализм* схвачен в безысходном противоречии с реальной *почвой*, то есть с жизнью того большинства, судьбы которого пытались определять "аристократы духа" и "радетели человечества". Опыт русской революции 1905 г. был подытожен теми, кто увидел в нем симптомы культурной катастрофы и предложил интеллигенции осознать свою ответственность за нее, признать ошибочность основ своего мировоззрения. Франк был одним из них.

В статье из сборника "Вехи" (1909) он поставил жесткий диагноз: нравственный мир русской интеллигенции глубоко ущербен, он поражен *нигилизмом*, т.е. отрицанием абсолютных (объективных) ценностей, взамен которых возводится в ранг морального принципа стремление к справедливому удовлетворению субъективных нужд и потребностей. "Это умонастроение, в котором мораль не только занимает главное место, но и обладает безграничной и самодержавной властью над сознанием, лишенным веры в абсолютные ценности, можно назвать *морализмом*, и именно такой нигилистический морализм и образует существо мировоззрения русского интеллигента"¹⁸. Ру-

¹³ Франк С.Л. Фридрих Ницше и этика "любви к дальнему". С. 62.

¹⁴ Луначарский А.В. Метаморфоза одного мыслителя // С.Н. Булгаков: pro et contra. С. 497.

¹⁵ Франк С.Л. Политика и идеи (О программе "Полярной Звезды") // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 67.

¹⁶ Там же. С. 76.

¹⁷ Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Том 1. СПб., София, 1991. С. 71-72.

¹⁸ Франк С.Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 86. Термин "морализм" в этом контексте - отзыв ницшеанского презрения к морали как к атрибуту пошлости и "мещанства" (см.: Гайденок П.П. "Вехи": неслышанное предостережение // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 118).

ководствуясь им, интеллигенция посвятила себя "служению народу". Это служение, как оно осуществлялось на практике, было квазирелигиозным, не имея, однако, ничего общего с религией как верой в реальность абсолютно-ценного, с признанием начала, "в котором слиты воедино реальная сила бытия и идеальная правда духа"¹⁹. Поскольку же культуру образуют идеальные ценности, за которыми признается реальность объективного существования, то из этого следовало, что "русскому интеллигенту чуждо и отчасти даже враждебно понятие культуры в точном и строгом смысле слова"²⁰.

Знаменательно, что Франк обвиняет интеллигенцию в том самом "мещанстве", против которого она же и выступала. Вообще, "мещанство" для русских мыслителей того времени было символом антидуховности, безрелигиозности, захватывающих культуру и обесмысливающих ее; "мещанство" по отношению к культуре - что антихрист по отношению к Христу²¹. Но еще важнее, что интеллигент, выучивший роль народного *слуги*, на *деле* хватается за другую роль - *вождя* масс, не имея при этом ни "святого и неприкосновенного" в структуре собственной личности, ни общих с массой нравственных или религиозных начал. Он - *самозванец*.

Самозванство - из попытки совместить несовместимое. Борец за народное счастье, взявший себе в образец "сверхчеловека", далек от народа и народных представлений о счастье. "Любовь к дальнему" в нем выворачивается презрением к ближнему. Соединить "сверхчеловека" с человечеством, обратить бунт против культуры на созидание культуры (*для* людей, а не *вопреки* их чаяниям) - задача противоречивая и потому неразрешимая.

Это противоречие концентрирует в себе этический и религиозный кризис, сокрушивший "кумиров", которым поклонялась интеллигенция. В 1923 г. Франк говорил о необходимости преобразования основ культуры: они не могут быть "внешними" по отношению к человеку устоями, обуздывающими эгоизм, но они не могут быть объектами "внешнего" же по отношению к ним отрицания. "Все старые - или, вернее, недавние прежние - устои и формы бытия гибнут, жизнь беспощадно отменяет их, изобличая если не их ложность, то их относительность; и отныне нельзя уже построить своей жизни на отношении к ним. Кто ориентируется только на них, рискует, если он хочет продолжать верить в них, потерять разумное и живое отношение к жизни, духовно сузиться и окостенеть, - а если он ограничивается их отрицанием - духовно развратиться и быть унесенным потоком всеобщей подлости и бесчестности"²². От оппозиции "человек-культура" надо идти к целостности "культура-в-человеке". Человек - не *обитатель* культуры, а ее *носитель и представитель*.

Но это означает: *противоречия культуры - суть противоречия человеческого духа*.

Среди рухнувших кумиров - революции, политики, "нравственного идеализма" - Франк называет и кумир "культуры": «вера в "культуру" умерла в нашей душе, и все старые, прежде бесспорные ценности, причислявшиеся к ее составу, подлежат еще, по меньшей мере, пересмотру и проверке»²³. Это как будто похоже на призыв Ницше к переоценке всех ценностей. Есть и другие терминологические сходства с "философией жизни". «От туманного, расплывающегося на части, противоречивого и призрачного понятия культуры мы возвращаемся к более коренному, простому понятию *жизни*

¹⁹ Франк СЛ. Этика нигилизма. С. 83.

²⁰ Там же. С. 88.

²¹ С этим были согласны Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков. Последний даже называл "князя тьмы", сатану, "олицетворением мещанства", а истинную и искреннюю религиозность - его противоположностью. Конечно, под "мещанином" все они понимали не горожанина со средним достатком и трудовой этикой, но представитель той самой черни, которая все ценности мира измеряет собственным благополучием, а под маской религиозной и морально приукрашенной благопристойности скрывает равнодушие к вере и циничский эгоизм.

²² Франк СЛ. Крушение кумиров // Франк СЛ. Сочинения. М: Правда, 1990. С. 114.

²³ Там же. С. 144.

и ее вечных духовных нужд и потребностей. "Культура" есть производное отложение, осадок духовной жизни человечества; и смотря по тому, чего мы ищем, и что ценим в этой жизни, те или иные плоды или достижения жизни мы будем называть культурными ценностями²⁴. Однако сходства только внешние. По существу, Франк утверждает нечто противоположное нищезанятию²⁵.

"Смотря по тому, чего мы ищем..." Речь о *духовной* жизни, а не о *природной жизненной стихии*, подчиняющей себе дух. Но духовная жизнь противоречива, заключая в себе "противоборство разнородных начал". Как человеку преодолеть это противоречие, стать не "по ту сторону добра и зла", а на сторону *добра*, осмысливающего его *жизнь!* В этом выборе он не может рассчитывать на помощь культуры. Нельзя приспособляться к ней или, тем более, ей поклоняться, ибо есть основания полагать, что именно она - причина блужданий и гибельных срывов человечества. За два десятилетия до М. Хоркхаймера и Т. Адорно, взваливших вину за культурный провал человечества на идеи эпохи Просвещения, С.Л. Франк бросает подобные же обвинения: «то "новое" время, которое тянется уже несколько веков и которое раньше представлялось в особой мере бесспорным совершенствованием человечества, <...> изблещено теперь в нашем сознании как эпоха, которая через ряд внешних блестящих успехов завела человечество в какой-то тупик и совершила в его душе какое-то непоправимое опустошение и ожесточение. *И в результате этого яркого и импонирующего развития культуры, просвещения, свободы и права человечество пришло на наших глазах к состоянию нового варварства* (курсив мой. - В.Л.)»²⁶.

Культура предала человека или человек оказался недостойным ее? В любом случае их единства нет. Но это не означает, полагает Франк, что следует искать альтернативного прибежища в "русской" или "евразийской" культуре. В такой и в подобных ей "альтернативах", полемизирует он с "евразийцами", - лишь плод накопившихся за века ненависти и презрения, а, по сути, то же самозванство, еще продолжающее поклоняться кумирам, но уже устраивающее из этого поклонения ширму для политиканства. Перемена идолов - не выход из культурного кризиса. Для этого требуется тектонический переворот духа, позволяющий увидеть в культуре не совокупность "духовных ценностей", не собрание противоречивых и несогласованных элементов - науки, права, искусства, морали, образования, идеологии - а нечто совершенно иное: живую, творческую работу духа, обеспечивающую "круговую поруку", связывающую людей в нерасторжимое единство. "Сознавая всеединство бытия, укорененного в Боге, мы ясно видим свою ответственность за зло, царящее в нем, и так же ясно понимаем невозможность нашего спасения вне общего спасения"²⁷. Отличие этого понимания культуры заключается в природе единства: оно дается не всеобщим поклонением кумирам, а работой *религиозного духа*.

* * *

«Я далек от намерения заниматься самодовлеющим отвлеченным богословским умозрением. Богословская истина есть всегда истина, как *путь и жизнь*. Все остальное есть ненужная "литература"²⁸. Здесь обозначена позиция, вообще свойственная

²⁴ Там же. С. 143.

²⁵ Хотя философия Франка с самого начала была спором с Ницше, для окончательного размежевания с идеями немецкого философа ему понадобилось осмысление того, как эти идеи были вульгаризованы в теории и практике национал-социализма. Ницше, пишет Франк, смутно прозревал необходимость преодоления и просветления природного начала в человеке. Но эта истина подвергнута в мысли автора "Заратустры" "страшному и жуткому искажению", поскольку он оставался в плену "антихристианской и антирелигиозной тенденции профанного гуманизма"; этот плен и привел в итоге к биологическому обоснованию "сверхчеловечества", завершённого "провозглашением *бестиализма*" (Франк СЛ. Свет во тьме. С. 417).

²⁶ Франк СЛ. Крушение кумиров. С. 142.

²⁷ Там же. С. 177.

²⁸ Франк СЛ. Свет во тьме. С. 406.

русским религиозным философам. Религия стала для них *практическим* выходом из *теоретических* противоречий, разрушавших концептуальные основания культуры²⁹.

Франк был глашатаем "христианского реализма", системы взглядов, в соответствии с которыми развитие общества и личности по пути, указанному учением Христа, есть борьба со злом и раскрытие путей свободного совершенствования жизни. «Так как "весь мир лежит во зле" и зло имманентно присуще миру и человеческой природе, то борьба против него *имеет смысл совершенно независимый от веры в победу над ним* - более того, имеет смысл при уверенности, что окончательная победа добра - в пределах мирового бытия - невозможна... Что эта борьба должна в пределах мировой истории длиться вечно, - не умаляет ее значения и ее необходимости; из того, что и каждый человек в отдельности, и человечество в целом до конца своей жизни должно обороняться от разрушительных сил зла, не следует, что эта борьба бессмысленна и должна прекратиться»³⁰.

Это принципиально. Ведь как часто за утверждением неизбежности "окончательной победы" над силами зла стоит пассивность, боязнь или нежелание внести *свой собственный* вклад в эту победу! Но упование на справедливость высшей силы не отменяет, а напротив, усиливает личную ответственность верующего, не созерцателя, а участника "утверждения света во тьме". Христианский реализм - требование "активности человека, но активности "зрячей", отдающей себе отчет в земной реальности"³¹. "В остроте и отчетливости для нас впечатления о вековечности борьбы между силами света и силами тьмы, в невозможности для нас каких-либо воззрений - все равно, научных или богословских, - основанных на его игнорировании, заключается духовное своеобразие нашей эпохи"³². Это эпоха, требующая мужества "смотреть правде в глаза", а правда в том, что «в мировом бытии просто не дано *никаких гарантий для торжества начал добра и разума* - другими словами, что между *ценностным уровнем* какого-либо проявления мирового бытия и его *реальной силой* или *влиятельностью* во всяком случае нельзя установить никакой *прямой* пропорциональности. Природа, структура мирового бытия - включая сюда и область истории, т.е. судьбы человека, - по-видимому, равнодушна к добру и злу, правде и неправде, разуму и глупости. В этом смысле "царство мира сего" представляется с совершенной очевидностью "властью тьмы"³³. Но если так, что же может осветить "свет во тьме", кому и зачем он нужен, если тьма остается тьмой, а победа над злом не гарантирована?

О бессмыслии и равнодушии истории к человеку, к его духовным запросам, говорили европейские экзистенциалисты (Ж.-П. Сартр, К. Ясперс). Но смысл жизни, полагали они, вообще нельзя *заимствовать*. Человек должен стремиться не к тому, чтобы присоединиться к некоему смыслу, подчиниться ему или оправдать им свои поступки. Это стремление беспечно и безнадежно. Человеку остается, несмотря ни на что, оставаться верным своей духовной свободе. Неминуемо следующее за этим одиночество - его судьба и возвышающее страдание. Их следует принять с достоинством, этой единственной привилегией свободной личности в мире абсурда.

Такая позиция чужда Франку. Прежде всего, он не мыслит "я" как одинокое, оторгнутое от "мы" существование. Он уверен: духовная жизнь человека и принципы общественной жизни не противостоят друг другу, а имеют единую онтологическую основу. Общество есть органическое единство всех "я" - "соборность", удерживаемая

²⁹ См.: Франк СЛ. Философия и религия // На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990. С. 324-332.

³⁰ Франк СЛ. Свет во тьме. С. 412-413.

³¹ Кантор В.К. Русский европеец как явление культуры. М, РОССПЭН, 2001. С. 578.

³² Франк СЛ. Свет во тьме. С. 413.

³³ Там же. С. 408, 409.

и управляемая универсальным законом "любви к ближнему"³⁴. Сферы "соборности" различны: от брачно-семейных отношений и религии до общности судьбы и жизни человеческих объединений. Но в каждой из них присутствует «органически неразрывное единство "я" и "ты", вырастающее из первичного единства "мы"»³⁵. Оно выступает как содержание "я" и потому *одинокое "я" есть ущербность*: «"отрешенность" от соборного единства испытывается как тягостное умаление полноты личной жизни»³⁶. Именно "соборность" исключает бессмысленность истории: "за наружным, временным аспектом настоящего в общественной жизни таится, как ее вечный фундамент и источник ее сил, ее сверхвременное единство, первичное единство ее настоящего с ее прошлым и будущим"³⁷. Итак, человечество имеет историю, поскольку оно соборно, а личность, ощущая себя частью единства, видит в истории ее смысл, связывающий прошлое и будущее узлом настоящего.

Но не абсурд ли это: история, *равнодушная к добру и злу, правде и неправде, разуму и глупости, т.е. бессмысленная*, все же обладает смыслом всечеловеческого единства?

Абсурд неизбежен, если пытаться «отыскать абсолютный смысл в эмпирической жизни или до конца "осмыслить" ее». «Везде же, где мы одержимы смутной жадной осмыслить мир как он есть и в мирских же формах осуществить Истинную Жизнь и абсолютный смысл, мы впадаем в противоречие, мы жертвуем, из нетерпения видеть смысл жизни осуществленным, необходимыми, именно Божественными условиями его осуществимости; и, что хуже того, мы сознательно или бессознательно *изменяем* нашей высшей цели, вместо подлинного, т.е. абсолютного, смысла, хотим успокоиться на каком-то относительном, мирском, т.е. бессмысленном, "смысле"»³⁸. Таким образом, это противоречие - ошибка ума, проистекающая из "нетерпения сердца". Оно устраняется различением *абсолютного* и *относительного смысла*. Относительная осмысленность эмпирического бытия в его исторической длительности может умиляться и даже вовсе уничтожаться - например, когда зло слишком агрессивное и не встречает сопротивления. Природа и история действительно не добры и не злы, не разумны и не безумны - таковыми их делает человек. От самих же людей зависит, осмыслен или бессмыслен мир, в котором они живут.

Люди, однако, склонны вопрошать, зачем вообще существует это различие? Зачем и кому нужна бессмысленность "эмпирического мира"? Неужели Богу угодны наши страдания, беды, унижения и безысходность? Если так, то прав Иван Карамзов: какое нам дело до *абсолютного* смысла бытия, если мы обречены жить в *эмпирическом* мире, где нет надежды на победу *света* над *тьмой* и нет нравственного оправдания безвинных страданий?

Традиционная теодицея отвечала: не наше дело судить о путях Господних, ибо мы не обладаем Его всеведением, и то, что *кажется* нам благом и разумом, может не быть ни благодатью, ни разумностью. Но одной ссылки на непостижимость Бога недостаточно. Необходимо понять, что сама бессмысленность эмпирического мира есть условие осуществления и реальности его абсолютного смысла. «Бессмысленность жизни нужна как преграда, требующая преодоления, ибо без преодоления и творческого усилия нет реального обнаружения свободы, а без свободы все становится безличным и безжизненным, так что без нее не было бы ни осуществления *нашей* жизни, жизни *самого моего "я"*, ни осуществления самой его *жизни* в ее последней, подлинной глубине... Смысл нашей жизни должен быть *в нас*, мы сами *своею жизнью должны яв-*

³⁴ Франк СЛ. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк СЛ. Духовные основы общества. М., 1992. С. 58.

³⁵ Там же. С. 60.

³⁶ Там же. С. 61.

³⁷ Там же. С. 62.

³⁸ Франк СЛ. Смысл жизни // Франк СЛ. Духовные основы общества. М., Республика, 1992. С. 195.

лять его... Искание смысла жизни есть всегда *борьба* за смысл против бессмыслицы, и не в праздном размышлении, а лишь в подвиге борьбы против тьмы бессмыслия мы можем добраться до смысла, утвердить его в себе, сделать его смыслом своей жизни и тем подлинно усмотреть его или уверовать в него»³⁹.

Франк говорит о *живой вере*. Если вера мертва, поиски Абсолютного замысла - фарисейство. Мертвая вера уничтожает смысл бытия, живая, свободная и готовая к подвигу вера - осуществляет его. "Напряженность противоположности между бытием и существованием, между жизнью и ее злым и мнимым подобием каким-то образом выражает само существо нашей жизни как пути к совершенству. Она должна быть, чтобы быть *уничтоженной*. Ибо это противоречие, теоретически до конца не устранимое, практически может и должно быть преодолено"⁴⁰.

Отвлеченное теоретизирование о мировом зле и противостоящем ему смысле не разрешает своих противоречий. Они погружаются в сокровенную глубину человеческого духа - поле напряжения между противоположностями добра и зла, света и тьмы, жизни и гибели. Человек создает смысл жизни своим духовным усилием. Но оно было бы беспомощным, а жизнь в ее исторической длительности была бы скопищем случайностей, "безвкусным и бессмысленным хаосом", если бы не было направлено к "объективной, сверхмирной, вечной и истинно всеобъемлющей основе бытия"⁴¹, открываемой верой.

* * *

Разум, отъединенный от веры, но претендующий на первенство в культуре, не в состоянии осуществить своих претензий. Он не спасает культуру от Освенцима. Но и вера, возносящаяся над разумом, - путь к фанатизму. Для воссоздания культуры нужно не просто их согласие, а взаимное проникновение - *верующий разум* или *рациональная вера*. Но оба эти достояния человека должны быть преобразены. Франк намечает программу такого преобразования. Она охватывает всю область философского исследования: онтологию, гносеологию, философскую антропологию, социальную философию, этику.

В онтологии Франк дополняет учение о "всеединстве" принципом "онтологизации гносеологии". Метафизическая реальность невозможна вне ее связи с человеческим существованием. "Бытие" *не пред-существует* и *не пред-стоит* человеку, *но существует в нем*. Современные исследователи находят в этом положении перекличку с концепциями западных философов (В. Дильтея, стремившегося вывести познание не из "окостенелых априорных способностей познания", но принимая во внимание "*целостность* нашего существа"⁴², феноменологией Э. Гуссерля, в особенности с его учением о "трансцендентальной intersубъективности", "фундаментальной онтологией" М. Хайдеггера), выявляют сходства и различия между ними⁴³. Перекличка несомненна, но позиция Франка отлична от "обмирщенных" исканий западных коллег: она проникнута идеей нерасторжимой связи между человеком и Абсолютом, той идеей, которая составляла суть, специфику и исходную интенцию русской религиозной философии. Это панацея от "болезней" западной философии: гносеологизма, логицизма, психологизма, в которых он усматривал признаки культурного кризиса⁴⁴. Здесь Франк, безусловно, стоял

³⁹ Там же. С. 197-198.

⁴⁰ Там же. С. 198.

⁴¹ Там же. С. 200.

⁴² Дильтей В. Введение в науки о духе. М., 2000. С. 274.

⁴³ См.: Элен П. Введение в специфику философского мышления Франка // Логос. 2004. № 1. (41). С. 189.

⁴⁴ См.: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М: Республика; Культурная революция, 2006. С. 330.

на почве, подготовленной Соловьевым, и на ней выстраивал свою философию, которую нелегко назвать каким-то одним термином, исчерпывающим ее содержание⁴⁵; она ускользает от определения, содержит в себе антиномически сочетающиеся идеи и методы. Так, утверждение "метафизического монизма" (другое имя для метафизики всеединства) интерпретируется Франком в духе *coincidentia oppositorum* Николая Кузанского как "антиномический монодуализм" - термин, изобретенный для обозначения того, что всеединство не отменяет, а напротив, предполагает противоположности "я" и "не я", субъективности и объективности, которые совпадают в Абсолюте⁴⁶.

Гносеология Франка, другая сторона его же онтологии, размещена в идейном пространстве метафизики всеединства⁴⁷. *Понятийное знание* схватывает бытие в его "предметной" определенности и фундировано *интуицией всеединства*, является ее производной. Эти два типа знания составляют антиномическую целостность. Предметное знание подчинено логическим законам, которым, однако, не охватить "живое" знание, подлинным предметом которого выступает всеединство. В сфере "непосредственного живого знания" властвует интуиция, которая и схватывает противоположности в их единстве. Эти два вида знания не противоречат друг другу (закон противоречия вообще не применим к их сравнению), более того, они взаимно обусловлены: "непостижимое" обнаруживается именно в непосредственном опыте как граница этого опыта и как его "сверхопытное условие", а всякий определенный предмет именно потому и определен, что выступает как частичное знание целого - непостижимого.

Принцип "антиномического дуализма" проводится также в философской антропологии и социальной философии Франка. "Я" - не "ансамбль общественных отношений", т.е. нечто производное по отношению к обществу, но и не социальный атом, строительный материал, из которого образуется целостность социума. Вопрос о "первичности" или "вторичности" одного из двух начал - "я" или "мы" - ставится тогда, когда "эмпирическая действительность" социального мира принимается за его истинную реальность, когда "распавшееся всеединство" полагают распавшимся окончательно. Тогда трагизм неизбежен: сущностное бытие человека вытеснено ущербным существованием. Но "дуализм" индивидуального и всеобщего, исходящий из противоположности того и другого, снимается не редукцией одного из начал к другому, а через онтологизацию антиномии, в которой оба начала неразрывно слиты.

Антиномизм - характерная черта русской религиозной философии. Но проявлялась она по-разному. Для В.С. Соловьева антиномия бытия - следствие распада Всеединства, причина всякого конкретного зла. *"Антиномии и антиномизм суть именно то, что принадлежит смерти*. Наоборот, бессмертна мысль, *пришедшая в разум истины, и потому самому - безусловно логичная"*, - писал его последователь Е.Н. Трубецкой⁴⁸. Напротив, Н.А. Бердяев усматривал в антиномии свободы источник страда-

⁴⁵ Ее называют "интуитивизмом" (Н.О. Лосский), "мистическим реализмом" (И.И. Евлампиев), находят в ней сходство с "философией символических форм" Э. Кассирера (П. Элен).

⁴⁶ В.В. Зеньковский иронически восклицал по этому поводу: "Da ist der Hund begraben!" (Вот где собака зарыта!), указывая, что «через идею всеединства Франк близок к "теокосмизму", к такому сближению космоса с Богом, при котором идея творения оказывается по существу ненужной и неприменимой», а потому сам термин "монодуализм" просто прикрывает "дурной, поспешный монизм", сама же концепция всеединства "доныне путает философскую мысль" (*Зеньковский ВВ*, История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Ленинград, "Эго", 1991. С. 178, 179), ибо она растворяет Бога в мире, что превращает ее в вариант пантеизма. Споры вокруг пантеистической трактовки философии всеединства продолжают уже больше столетия; в цитированной выше статье немецкий знаток русской философии Петер Элен заключает, что Зеньковский неправильно понял ее основную идею, которую сам Франк в книге "Свет во тьме" называл "панэnteизмом" - Бог *соучаствует* в бытии мира и человека и мыслится не иначе как в отношении к ним (*Элен П*. Цит. соч. С. 204).

⁴⁷ См.: Франк СМ. Непостижимое // Франк СЛ. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 527.

⁴⁸ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Фолио, 2000. С. 266.

ния, но и условие возвышения духа, его победы над рабством "объективации". Но этой победой человек может быть обязан только себе самому, он не может - не утратив свободу - опереться на "соборность". П.А. Флоренский в антиномии прозревал символ, указывающий на тайну трансцендентности, присутствующей в наличном бытии. Антиномизм С.Л. Франка - признание того, что жизнь во всей ее полноте, включающей духовность и телесность, эмпирическое бытование и духовную бытийственность, необходимо и неустранимо противоречива, но эта противоречивость не есть следствие чего бы то ни было, она - фундаментальна. Сам Абсолют, понимаемый как Высшая Жизнь, таит в себе антиномию добра и зла. Философия всеединства, из которой вырастает замысел Франка, стоит перед нею, как перед порогом выбора: либо, вслед за Шеллингом и Беме, признать "темную природу в Боге" и потому - неустранимость и непобедимость мирового зла, либо "оправдать" Бога, поместив источник зла вне Его, но тем и разрушить идею всеединства.

Позиция Франка вызывала споры у его современников, она остается не вполне проясненной и сегодня. Одни считают, что Франк склонялся к первому выбору, признавая, что зло принадлежит к непостижимым глубинам самого Бога⁴⁹. Другие упрекали Франка в том, что его концепция непостижимости зла - *уловка оптимизма*: если зло есть только следствие "испорченности мира", то есть надежда эту испорченность "исправить" и исцелить мир; но если и Бог не препятствует своим всемогуществом происхождению зла, то "всеединство, каким оно является эмпирически, есть некоторое *надтреснутое* единство"⁵⁰; а это, замечает Н.А. Бердяев, означает только то, что трещит сама философия всеединства и оптимизм Франка проваливается в эту трещину⁵¹. Такие оценки связываются с *гностицизмом* Франка, как и других русских религиозных мыслителей, включая Ф.М. Достоевского, В. Соловьева, Л.П. Карсавина и др.⁵²

Не рискуя включиться в богословскую дискуссию, я предположу лишь то, что возможным ключом к ней явится понимание *этической* подоплеки философии всеединства (как и вообще всей русской религиозной философии). П.П. Гайденко отметила, что в поздних работах Франка, в особенности в его последней книге "Свет и тьма" наблюдается "перестановка метафизических ударений": "антиномия между гнозисом и этикой решается в пользу этики"⁵³. Скорее, замечу, все-таки не *решается*, а *отодвигается* в сторону, освобождая место для активного вмешательства в ту самую эмпирическую действительность, в которой противоречия должны разрешаться практически. Дух не должен быть парализован антиномией. Голос сердца не заглушается сомнениями разума.

Франк последовательно расставляет акценты, обсуждая отношение между метафизикой всеединства с ее неразрешимыми онто-гносеологическими противоречиями и философией культуры и этикой. «Внутренняя связь между Богом и "дурным" эмпирическим миром есть именно связь *антиномистически-трансрациональная* и очевидная лишь в этой ее *непостижимости*. А это и значит - и это есть второе, что мы здесь должны подчеркнуть с величайшей настойчивостью: *проблема теодицеи рационально безусловно не разрешима*. И притом эта неразрешимость не есть только фактическая неразрешимость, т.е. не обусловлена слабостью нашей познавательной способности, а есть *принципиальная, сущностно-необходимая* неразрешимость, могущая быть с очевидностью доказанной или усмотренной...»⁵⁴. Это означает, что человек,

⁴⁹ См.: Лосский И.О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 352.

⁵⁰ Франк С.Л. Непостижимое. С. 533.

⁵¹ См.: Бердяев Н.А. С.Л. Франк. "Непостижимое" // Путь. 1939. № 60. С. 65-67.

⁵² См.: Евлампиев И.И. Гностическая мировоззренческая парадигма и ее преломление в русской философии конца XIX - начала XX века // Россия и Гнозис. Материалы конференции. М., 2001.

⁵³ Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., Прогресс-Традиция, 2001. С. 299.

⁵⁴ Франк С.Л. Непостижимое. С. 530-531.

когда он стоит перед выбором - бороться со злом или подчиниться ему, не может и не должен прятаться за невозможность рациональных объяснений зла. Объяснить, значит все-таки оправдать. Но зло не может быть оправдано - ни его укорененностью в непостижимых глубинах Бога, ни тем, что его источник непобедимо соперничает с Благою волей Создателя мира. Зло не следует "втаскивать" в бытие каким бы то ни было рассуждением. *Зло - есть сущее небытие.*

"Легко и дешево в предметном созерцании зла, как внешнего мне и непонятого факта мирового бытия, в форме постановки неразрешимой проблемы теодицеи чинить суд над всем миром - даже над Богом - и занять позицию *судьи бытия*. Легко усмотреть реальность зла через ненависть к нему и обвинение в нем кого-либо другого. Но тогда остаешься *совершенно слепым* в отношении истинного, иррационального метафизического существа зла - уже потому, что не замечаешь, что в этой ненависти, как и в гордыне обвинительной установки, сам судящий уже пленен и соблазнен извращенностью зла. Этим прегражден единственный путь к подлинному постижению непостижимого существа зла - путь в собственную глубину, в которой одной через сознание *моей виновности* непостижимое становится видимым... В сознании вины и греха, которое... есть не что иное, как конкретно-живое усмотрение *неправомерности зла*, - *безусловно непостижимое непостижимым образом постигается в своей очевидности*"⁵⁵.

Источник зла - внутри человеческой души, склонной обличать зло, отрицая свою причастность к нему. Следовательно, душа - поле борьбы добра со злом. Победить может только человек, если усилием живой веры он поднимется от низин эмпирического существования к высоте Абсолюта, к Его свету во тьме. В этом - надежда, последнее основание оптимизма. Если усилия тщетны, и человек только источает инвективы бытию от его тео-космических глубин до неустроенного быта, тогда сражение проиграно, ибо зло равнодушно к инвективам, оно - против воли тех, кто его ненавидит и стремится изгнать из бытия, - растет и умножается в своем извращенном многообразии. *"Единственно возможное постижение зла есть его преодоление и погашение через сознание вины.* Рациональная и отвлеченная теодицея невозможна; но живая теодицея, достигаемая не мыслью, а жизнью, - *возможна* во всей своей непостижимости и трансрациональности"⁵⁶.

"Живая теодицея" - оплот духовности. Это антиномическая форма человеческого духа и, вместе с тем, основание культуры. Такой культуре нельзя оставаться внешней по отношению к человеку. Она вообще существует только как результат непрерывных духовных усилий, прекращение которых означает смерть культуры, как остановка сердца есть смерть человеческого тела. Вопреки мнениям тех философов, которые полагали культуру сферой исторически складывающихся и существующих независимо от людей ценностей, в которую человек входит как в среду, к которой приспосабливает свое существование, Франк видит в культуре "соборную" жизнь человечества, поддерживаемую не формальными моральными или социально-политическими скрепами, а бесконечной и безостановочной духовной работой. Чтобы видеть свет во тьме, нужно держать глаза души постоянно открытыми, ей нельзя спать, ибо ее сон порождает чудовищ зла.

* * *

Еще раз: философия культуры С.Л. Франка - попытка удержать позицию оптимизма, отступление от которой погружает человека в условия, несовместимые с жизнью его духа. Защитники этой позиции - верующий разум и живая вера. Но как

⁵⁵ Там же. С. 547-548.

⁵⁶ Там же.

спуститься с высоты этих понятий до конкретных действий реальных людей? Над навязчивым *глубокомыслием* вопроса "Что делать?" в свое время подшучивал В.В. Розанов: дескать, летом собирать ягоды, а зимой пить чай с вареньем - вот и весь сказ для торопыг, пытающихся уместить смысл бытия в крошечную форму своего бытования. Но Франку уже не до шуток: от проклятого вопроса не отвертеться, особенно в России, где поиск *всеобщего* смысла так часто превращает жизнь в сущий ад⁵⁷. Если духовный мир человека раздираем неразрешимыми противоречиями, а борьба со злом, если она идет не в сфере отвлеченных рассуждений, а в конкретности "эмпирической действительности", безнадежна (вряд ли "мировая бессмыслица в лице человека победит сама себя и насадит в себе царство истины и смысла"⁵⁸), то на этот вопрос нет ответа. Нельзя выстроить *положительную* программу исторически перспективных действий, участием в которой человек мог бы обрести чаемую высоту. Напротив, "искать недостающего смысла жизни в каком-либо *деле*, в свершении чего-то, значит впасть в иллюзию, как будто человек сам может сотворить смысл жизни своей, безмерно преувеличивать значение какого-либо по необходимости частного и ограниченного, по существу, всегда бессильного человеческого дела"⁵⁹.

Жизнь, *как она есть*, бессмысленна и в своих индивидуальных проявлениях, и как общая жизнь человечества. Нельзя противопоставить ее нынешней бессмыслице некое будущее состояние, ожидающее человечество как награда за его страдания и безмерные усилия. *Кумир прогресса* рухнул навсегда: "История человечества есть история последовательного крушения его надежд, опытное изобличение его заблуждений... всечеловеческая жизнь есть тяжкая опытная школа, необходимая для очищения нас от иллюзий всечеловеческого счастья, для обличения суетности и обманчивости всех наших упований на воплощение в этом мире царства добра и правды, всех наших человеческих замыслов идеального общественного самоустроения"⁶⁰. Смысл Бытия обнаруживает себя в том, что мы *сознаем бессмысленность* нашего исторического, материального бытования. Действительно, признать его бессмысленным, значит знать, что смысл все же есть. Он явлен в Истине Богочеловечества: "условия смысла жизни *самоочевидно* осуществлены, несмотря на эмпирическую бессмысленность жизни"⁶¹.

Франк понимал, что утверждаемый им разрыв между "эмпирическим миром" и "подлинным бытием" может быть понят как квиетизм или даже мироотрицание. Но такое истолкование он считал недоразумением. Искать смысл жизни, значит бороться за него - не только "внутри" духа, но и "в области практической, в сфере действенной жизни"⁶². Все дело в том, кто, как и зачем вступает в эту борьбу - не только духовную, но и "мирскую". Подвижники и святые, как Серафим Саровский, преодолевают зло мира в самих себе, а потому свободны от внешней борьбы с миром. Но тот, кто живет в мире и "в ком живет мир", обязан в несовершенных, греховных формах "содействовать утверждению в мире начал и отношений, приближающих его к Божественной первооснове"⁶³.

Жить в культуре - значит *деланием* разрешать внутренние антиномии духа. Культура стоит не на плечах титанов, ее - пока еще - держат посильные каждодневные труды обыкновенных людей, способных различать "свет во тьме", труды, благодаря которым зло, не уничтожаясь совершенно, все же отступает от "огражденного" этими

⁵⁷ См.: Франк СЛ. Смысл жизни. С. 157.

⁵⁸ Там же. С. 159.

⁵⁹ Там же. С. 161.

⁶⁰ Там же. С. 175.

⁶¹ Там же. С. 195.

⁶² Там же. С. 201.

⁶³ Там же. С. 209.

усилиями "сущностного добра". Конкретность индивидуального действия, осмысленная верой - условие всеобщего культуротворческого процесса.

Вся философия Франка - превозмогание скорбного чувства богооставленности мира и человека. Оно оформляется в мысль "духовно ослепшего человечества", которое "вверило свою судьбу слепым вождям"⁶⁴; и свидетельствует, полагал он, не об освобождении, но о глубоком упадке духа, за которым неизбежно последует упадок самой жизни. Франк не верил в "секуляризованную" культуру, не видел иного исхода для нее, кроме окончательной гибели. С нею окончилось бы и человечество *как таковое*: никакой *посткультурной* человеческой действительности философ не мыслил, и сама эта идея, скоро получившая популярность, безусловно, была бы им отвергнута как нелепость или опасный соблазн.

Был ли он прав или заблуждался? Сегодня этот вопрос острее, чем полвека назад. Культурный кризис не преодолен, хотя человечеству удалось отступить от края бездны. Вряд ли можно сказать, что прошедшие после смерти философа десятилетия стали эпохой "нравственного возрождения и исцеления жизни"⁶⁵, о котором мечтал Франк. Новое время - новые проблемы, а их острота и неотложность решений в условиях жесткого исторического цейтнота мобилизуют практическую энергию человеческих обществ как бы независимо от их духовных устремлений и верований. Прагматизм, поддержанный не столько видимостью социального прогресса, сколько более или менее успешным опытом балансирования над глобальными катастрофами, обрел самоуверенность, вытеснив религиозные искания на периферию духовной жизни. Антиномизм философского мышления уступает постмодернистской иронии по поводу всяческих "измов", а размышления о "всеединстве", пронизанные им, почти забыты, сменившись заботами о налаживании локальных "рациональных коммуникаций" и поддержании бытовой *солидарности*, когда того требуют житейские обстоятельства. Память о катаклизмах XX века слабеет, новые поколения, как это часто бывало в истории, снисходительно порицают заблуждения прежних, полагая, что им-то удастся избежать наихудшего. На этом фоне апокалипсические настроения, витающие в духовной атмосфере эпохи, теряют метафизическую глубину и религиозную страсть, часто оформляясь в неврастенический алармизм или в показной пессимизм, с которым серьезный спор неместен.

Искания русских религиозных философов остаются все еще плохо услышанными предупреждениями. Они не отстали от нашего времени, а скорее, опередили его. Осознание этого может запоздать - если кризис культуры войдет в необратимую фазу.

⁶⁴ Франк СЛ. С нами Бог // Франк СЛ. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 389.

⁶⁵ Там же.

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 1

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2008

МОСКВА

*Журнал издается под руководством
Президиума Российской академии наук*

"НАУКА"

СОДЕРЖАНИЕ

Г.С. Киселев - "По образу и подобию".....3

Философия и наука

Д.И. Дубровский - Проблема "другого сознания".....19
А.Н. Павленко - Радиофундаментализм.....29
А.А. Ардаков - Сознание в онтологиях антропного принципа.....45

Из истории отечественной философской мысли

В.Н. Порус - С.Л. Франк: антиномии духа как основания культуры.....51
В.В. Лазарев - Триады и Троица в наследии Павла Флоренского.....65
И.З. Белобровцева - "К проблеме работы с недостоверными источниками".....77
К.А. Баршт - Мнемоническая вечность Андрея Платонова.....90

История философии

В.Г. Лысенко - Васубандху о реальности только мысленного представления
(репрезентации). Предисловие к публикации "Вимшатики-карика-вритти"
Васубандху.....109
Васубандху - Вимшатики-карика-вритти. Комментарий к двадцатистишию.....113
А.В. Хитров - Лоренс Стерн и британский ассоцианизм XVIII в.....132
А.Э. Савин - Способ периодизации исторического процесса у Гуссерля.....141

В.Л. Шульц - Методология социального познания А. Шютца.....152

Из редакционной почты

А.А. Арламов - Проблемы современной педагогической науки и философия (заметки педагога-методолога).....163

Мао Чжэнда - Преобразования конституционного строя и развитие правового сознания.....169

Критика и библиография

К. Штёкль - Новая антропология: поиск альтернативы картезианскому субъекту в "Очерках синергийной антропологии" Сергея Хоружего.....173

В.Н. Шевченко - К.Н. Любутин, П.Н. Кондратов. Диалектика повседневности: методологический анализ.....178

Н.И. Кузнецова - Наука и техника в первые десятилетия советской власти: социокультурное измерение (1917-1940).....182

Коротко о книгах.....185

Научный семинар "Философия-образование-общество" (*пятое собрание*).....188

К сведению авторов.....190

Наши авторы.....191

Главный редактор - Лекторский Владислав Александрович

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

В.А. Лекторский (главный редактор), **П.П. Гайденко**, **А.А. Гусейнов**,
В.П. Зинченко, **А.Ф. Зотов**, **В.К. Кантор**, **В.В. Миронов**,
Н.В. Мотрошилова, **А.П. Огурцов**, **Т.И. Ойзерман**,
Б.И. Пружинин (заместитель главного редактора), **А.М. Руткевич**,
В.Н. Садовский, **В.С. Стенин**,
Н.Н. Трубникова (ответственный секретарь), **В.С. Швырев**

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Э. Агацци (Швейцария), **Ш. Авинери** (Израиль), **Т. Имамичи** (Япония),
У. Ньютон-Смит (Великобритания), **Ю. Хабермас** (ФРГ),
Р. Харре (Великобритания)
