

## ОТ РЕДАКЦИИ

Идейное наследие Семена Людвиговича Франка постепенно возвращается из изгнания и забвения, занимая все более заметное место в современном философском процессе в нашей стране. Это определяется не только академическим интересом к его трудам. Они сегодня не менее актуальны, чем в начале прошлого века. Выбор культурной ориентации, а вместе с ней исторической судьбы нации, самосознание личности в условиях нарастающей стандартизации общественных и межчеловеческих отношений, смысл духовности, единство людей как практическая задача, без решения которой у человечества нет достойного будущего – в осмысление этих проблем Франк сделал уникальный вклад, ценность которого еще не вполне осознана.

Наш журнал продолжает публикацию материалов, относящихся к наследию выдающегося русского философа. В рамках проекта Академии гуманитарных исследований «Онтология культуры и личности С. Л. Франка» (руководитель – проф. В.Н. Порус), поддержанного в текущем году РГНФ, готовятся к печати ранее неизвестные в нашей стране труды мыслителя, написанные в период вынужденной эмиграции, работы, опубликованные в России до 1922 г. и ставшие библиографической редкостью, а также цикл статей, раскрывающих внутреннюю связь его онтологии и философии культуры. Журнал приглашает отечественных и зарубежных исследователей к обсуждению этих работ.

## ОНТОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ С.Л. ФРАНКА\*

*В.Н. ПОРУС*

От Канта идет философская традиция, по которой принципы культуры обладают особым существованием: люди руководствуются ими так, *как будто* (als ob) эти принципы имеют объективное основание («укоренены в реальности»), хотя научного доказательства их объективности нет и не может быть<sup>1</sup>. Глубокие идеи часто подвергаются интер-

---

\*Статья подготовлена в рамках проектов РГНФ «Онтология культуры и личности в философии С.Л. Франка», грант № 09-03-00248а и Научного фонда Государственного университета – Высшая школа экономики.

претациям, приспособленным к обыденному разумению. Такова, например, известная концепция Г. Файхингера<sup>2</sup>. Поскольку объективного основания у принципов культуры нет (хотя бы люди и относились к ним как к реально существующим), стало быть, они не что иное, как «фикции», *вымыслы*. Отклоняясь от темы, замечу, что философствующие постмодернисты, назвавшие эти фикции «симулякрами», ничего принципиально нового по сравнению с Файхингером не сказали, разве что погрузили аналогичные рассуждения в иной контекст.

Если последовательно идти за «фикционализмом», все ценностное содержание культуры — «нас возвышающий обман». Сокрушаться по этому поводу глупо, но можно поразглагольствовать о загадочных свойствах человеческой природы: продукты фантазии не только *развлекают* людей, позволяя им хоть на время отдохнуть от тягот реальной жизни, не только *облегчают* им процессы общения, но прямо *подчиняют* себе их мысли и поступки, да еще и «*репрессируют*» тех, кто почему-то не стал бы им подчиняться.

«Фикционализм» *als ob* облегчает (делает легковесным) и решение проблемы *культурного кризиса*. Он переносит ее из философского плана в социологический или социально-психологический: если одни вымыслы сменяют в своем культурном действии другие, следует подумать, какие социальные или психологические факторы вызывают эту смену, но в любом случае не стоит изображать ее как нечто трагическое. Даже напротив, застав эту смену, можно испытать творческое возбуждение, доходящее до экстатического бунтарства («Долой вашу культуру!», «Пусть сильнее грянет буря!»), а то и поучаствовать в творении новых вымыслов, новых типов «социальной коммуникации»; что может быть привлекательнее для тех, кто претендует на миссию культуротворца, автора новых «возвышающих обманов»?

Для Канта же культурные универсалии — условия *человеческого* существования. Вне этих условий человек обречен на то, чтобы быть вещью в ряду других вещей, его существование подчинено природной необходимости. Разумеется, такие условия создаются самими же людьми, но создаются не произвольными упражнениями «продуктивной

способности воображения», а по велению категорического императива (наполняющему душу «благоговением и изумлением»). Культурные универсалии предназначены прежде всего для того, чтобы помочь человеку «нести груз нравственной жизни»<sup>3</sup>. Без помощи такой груз не снести, и человек остался бы «кривой лесиной», из которой, резонировал Кант, не сделать ничего прямого.

Вот в чем суть различия: для Файхингера культурные принципы — *утилиты*, которыми можно и нужно пользоваться или при случае заменять их, для Канта — *универсалии*, вне действия которых нет человека. Культура, если угодно, это — *als ob* земной бог, *als ob* творящий человека по своему образу и подобию.

Но культура имеет дело не с перстью земной, а с живыми людьми. Подчинение Богу и подчинение принципам культуры — не равные модусы человеческого поведения. Если принцип культуры — *идея* (даже *идея Бога!*), то ее власть удерживается, пока люди, по крайней мере, большинство из них, согласны с нею. Если же *согласия* нет или оно слабеет, власть может упасть. Тогда ей приходится поддерживать себя «материально-весомыми» (и насильственными) средствами, без которых не обходится никакая реальная власть над людьми.

Что до причин для *несогласия*, то их предостаточно. Например, человеку свойственно мечтать о личном бессмертии и конечной справедливости. Надежду на то, что мечты не останутся бесплодными, дает, скажем, христианская вера, основоположения которой связаны (генетически и по смыслу) с принципами европейской культуры. Они же требуют от человека соответствующих ограничений, например, когда речь идет о его плотских желаниях, страстях, влечениях и поведенческих ориентирах. Но в то же время он, человек, способен безудержно стремиться к удовлетворению своих витальных притязаний и любое их ограничение воспринимает как препятствие, которое хотелось бы преодолеть. Во власти «жизненного порыва» индивидуальное человеческое существо не очень-то склонно признавать над собой *иную* власть, скорее — как-то избегать ее принуждений. Это относится и к власти культурных принципов. Тем

более, если ум, как-нибудь взбунтовавшийся против культуры и перешедший в услужение витальности, подсказывает, что странно и нелепо подчиняться каким бы то ни было *фикциям*.

Вот культура и предстает как то, что приходится *терпеть*, без чего было бы трудно *выжить*, ибо она составляет совокупность условий, при которых противоположные воли и витальные порывы не аннигилируют во взаимных столкновениях, а находят необходимый компромисс. Она позволяет людям *уживаться* друг с другом даже тогда, когда эта совместность — вне бдительного надзора со стороны Левиафана с его законами и охранительными структурами. Тогда выходит, что Файхингер прав: культура — это, конечно, фикция, но фикция полезная как идейная подоплека общественного договора, а если угодно, то и как незримая узда, наброшенная на человеческое своеволие, на его дикие и свирепые проявления.

Стало быть, культурное бытие — это взаимное приспособление всеобщих принципов и ценностей, с одной стороны, и конкретно-индивидуальных устремлений, с другой. Поэтому судьба культуры зависит от того, насколько такое приспособление возможно и удачно. Если же нарастают противоречия, сознание людей мечется между ними, культурные принципы перестают быть скрепами общественной жизни и ориентирами людских поступков, их ценность падает. Тогда об их власти над людьми, если и можно говорить, то в каком-то условном или метафорическом смысле. И культуртрегерство не спасает, а даже усугубляет положение, ибо к нему тогда относятся как к выпренней болтовне, не имеющей ничего общего с образовавшейся, например, после «смерти Бога» реальностью, в которой «все дозволено», в чем философ Иван Карамазов на свою беду убедил лакея-убийцу Смердякова. Это и есть кризис. Трещина между индивидуальным и всеобщим модусами человеческого бытия углубляется и расширяется до пропасти.

Именно такую пропасть и вырыла история европейской культуры. В XX веке это стало очевидностью. Кто виноват? Некие антикультурные силы? Но откуда они и что дает им возможность разрушать культуру, подрывать ее ос-

новы? Крупнейшие европейские философы (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, Т. Адорно и др.) увидели причину краха культуры в ее же внутренних саморазрушительных процессах. Культурные универсалии выродились в свои противоположности, «проект модерна» оказался способом самоубийства культуры, — сделали вывод авторы «Диалектики Просвещения» еще в 1944 г., а пару десятилетий спустя один из них бросил знаменитый афоризм: «После Освенцима любая культура вместе с любой ее уничижительной критикой — всего лишь мусор»<sup>4</sup>. О чем больше нельзя говорить, о том следует скорбно молчать.

Но траурное молчание у одра сгнувшей культуры может быть и фарисейской позой, а если говорить прямо, — это согласие с гибелью и даже соучастие в ней. А пока идет панихида, приходит «посткультурная» действительность, *идею* которой сегодня даже стали радостно приветствовать. Уже не надо печалиться из-за каких-то там несовпадений универсального и индивидуального в человеческом бытии. Универсалий просто нет. Иначе сказать, их существование виртуально: они вызываются из небытия, когда это кому-то зачем-либо нужно, а когда в них надобности нет, снова отправляются восвояси. *Реального* конфликта быть не может, ибо одна из его сторон — Кентервильское привидение, над которым уместно, подражая О. Уайльду, поиронизировать.

Но вслед за универсалиями в небытие отправляется и *человек*, оставляя взамен себя одну только свою природную массу, снабженную орудиями приспособления к окружающему миру, среди которых — разум в его инструментальной функции. Ему даже не нужно *воображать* о себе больше, чем он есть на самом деле<sup>5</sup>. Правда, есть еще оболочка культуры — цивилизация, до поры обеспечивающая стабильное и даже более или менее комфортное сосуществование человеческим массам. Но стабильность не так уж стабильна, а комфорт... Представим, что произойдет с нынешней, кичащейся своими успехами, цивилизацией (например, с ее правовыми и политическими системами) в случае резкого истощения запасов природных углеводородов или глобальной экологической катастрофы (возможно, вызванной этими

успехами)! *Человек как он есть*, без ценностных горизонтов, вернее, приспособивший их к своей самодовольной малости, — это лишь материал, из которого посткультурная действительность выстраивает свою бутафорию.

Кант был много прозорливее Файхингера вместе с многочисленными последователями последнего. Человек вне культуры — *фикция человека*, культура, отчужденная от человека, подавляющая или принижающая его, провоцирующая на бунт — *фикция культуры*. Но ни человеку, ни культуре нельзя *быть* фикциями, это — их *небытие*. Следовательно, необходимо их *бытийное единство*.

\*\*\*

Эта проблема центральна для русской религиозной философии, виднейшим представителем которой был С.Л. Франк. Идея *всеединства*, охватывающая и отношение «человек—культура», получила у него новую онтологическую проработку, в сравнении с той, какая заключена в философских исканиях В.С. Соловьева. Франк, в отличие от него, не возлагал надежд на то, что всеединство человечества, преодолевающее индивидуализацию, т.е. распад бытия, может быть достигнуто соединенными усилиями духовных пастырей. Он не разделял и эсхатологизма Н.А. Бердяева, которому сама идея всеединства была чужда, из-за ее противоречия с идеалом свободы. Он хотел вывести принципы культуры из самих оснований бытия. Поэтому его философия культуры есть прежде всего *онтология*, как, впрочем, и все иные разделы и части его философской системы фундируются учением о бытии.

К началу 20-х годов он систематизировал свои онтологические взгляды, критически отталкиваясь от того, что он называл «ходячим методом онтологии», когда «пытаются подвести бытие в целом под какое-либо одно понятие с определенным, т.е. ограниченным, содержанием»<sup>6</sup>, например, «материя», «дух», «единое», «многое» и т.д. Такая онтология, замечал он, ложна уже хотя бы по логическим и методологическим причинам. «Бытие есть связное и непрерывное единство многообразия. Ни одна его часть не мыслима вне связи с другими; все вместе они образуют системати-

ческое единство, и только в составе этого единства каждая часть впервые имеет свое определенное содержание, определяемое отношением его к другим частям и к единству целого, т.е. к системе. Но так как все понятия имеют определенное, ограниченное содержание, то бытие в целом никогда не выразимо в одном понятии, а только в целой системе понятий»<sup>7</sup>. Это означает, что философская онтология обнимает в единой системе *сущее*, *возможное* и *должное* как модусы бытия. «С этой точки зрения само бытие вовсе не есть *готовое бытие*, а есть потенция, устремленность на иное, сила внутреннего расширения, исправления и дополнения бытия тем, чего еще нет»<sup>8</sup>. Ясно, чего еще нет: всеединства, достигаемого исполнением «абсолютно-должного», того, что есть *цель* бытия<sup>9</sup>. Проблема в том, *возможно ли*, а если да, то *как* направляться к этой цели. Частное, но важнейшее решение этой проблемы и должна дать онтология культуры.

На чем стоит культура? Теория, по которой культура стоит на человеческих вымыслах, т.е. является игрой по придуманным кем-то правилам, для Франка абсолютно неприемлема. Понятно, что такая теория подрывала бы саму идею всеединства. Нужна иная теория, устанавливающая основания культуры, обладающие *истинным бытием*.

Именно в поиске этих оснований надорвался «идеалистический радикализм» русской интеллигенции, возмнившей себя одновременно слугой и вождем народных масс, их боевым авангардом в борьбе за новое общество, порывающее с дискредитированной (прежде всего своим примирением с бесправием и гнетом) культурой. Надрыв случился, когда на место абсолютных (объективных) ценностей были поставлены ценности морали, ставшие идолами, требующими самопожертвования и поклонения. По сути, это была квазирелигия, положенная в основание квазикультуры; независимо от того, какое место в субъективном мире ее приверженцев занимала вера в Бога, их реальные действия обнаруживали очевидное расхождение с первой заповедью Декалога. Поэтому Франк имел право на резкое суждение: «русскому интеллигенту чуждо и отчасти даже враждебно понятие культуры в точном и строгом смысле слова»<sup>10</sup>. Точ-

ность и строгость должны характеризовать «истинную» онтологию культуры. Но ее-то, считал Франк, и не достает философии, расплывающейся по множеству частных «определений» культуры, любое из которых не лучше иных.

Чему вообще служат определения? Окружают определяемое более или менее резкой границей? Позволяют делать формальные выводы о том, что помещается в эти границы? А что, если определяемое изменяется именно потому, что не согласно с этим ограничением? Если в рамки определений пытаются вмести то, что обладает бесконечным живым саморазвитием — душу, или, в терминах Аристотеля, *энтелехию*? Философия культуры обращена не к культурным фактам (хотя не безразлична к ним), а к их внутренним смысловым основаниям. В том числе и в первую очередь — к причинам, по которым эти основания обладают властью над людьми.

Если эти причины — в ряду изменчивых, как сама жизнь, мнений, пристрастий, убеждений, то культура может удерживаться только за счет предпочтения одних элементов этого ряда другим. Вопрос, однако, в том, можно ли считать «культурой в истинном смысле» то, что стоит на *предпочтении*. «Часто случается — до известной степени, вся современная европейская жизнь отмечена этой чертой, — что увлечение технической, внешней стороной культуры отвлекает внимание от тех абсолютных самодовлеющих идеалов, воплощение которых образует истинную культуру... “Практическим” людям не нужна ни религия, ни искусство, ни мораль, ни наука в высшем ее значении; “культурным людям” в смысле Щедрина не нужна и чужда культура. И в самом деле, для того, чтобы “заказывать платье у Шармера”, не нужно никакой культуры»<sup>11</sup>. *Утилитаризм* ни во что не ставит отвлеченные, даже полагаемые абсолютными, ценности, предпочитая им практическую пользу; его антипод — *аскетизм* — выпячивает мораль как единственную опору культуры, предавая анафеме земные стремления и нужды. «Оба не достигают высшего единства трансцендентного с эмпирическим и его не допускают»<sup>12</sup>.

Но если культура образуется *абсолютными самодовлеющими идеалами* (иначе сказать: «Культура есть совокупность

абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человеком и составляющих его духовно-общественное бытие»<sup>13</sup>), то обостряются уже другие вопросы. Если ценности *абсолютны и объективны* (как объективны, например, законы природы), то могут ли они быть *созданиями людей*? Если они все же создаются, то чем объясняется и как может удерживаться их власть над своими создателями? Как возможно, что абсолютные ценности оказываются *чуждыми* «практическим людям», предпочитающим пользоваться «внешней стороной культуры», не обременяя себя переживаниями ее глубинных и подлинных оснований? Ведь именно они-то и составляют большинство! Не получается ли, что «абсолютными» *при определенных условиях* могут быть *назначены* любые ценностные «фикции», лишь бы у них нашлось достаточное число сверхактивных сторонников, способных убедить большинство людей в этой «абсолютности» (или *заставить* подчиниться этим фикциям, как *если бы* (als ob) они были абсолютными)?

Так возникает то, что можно было бы назвать «парадоксом культуры»: ее основания не укоренены в эмпирических условиях и фактах жизни людей, но они не могут быть и внешними по отношению к этим условиям и фактам «рамками», даже если бы их считали абсолютными.

В первом случае эти основания не могут быть всеобщими (в силу разнородности и противоречивости самой эмпирической действительности), а потому не являются условиями всеединства. Во втором — их всеобщность достигается, но за счет насилия над действительностью, которая *подгоняется* под принципы. Если действительность не выдерживает подгонки, она взрывает культуру, сбрасывает с себя ее «узду», что и порождает кризис. Разрастаясь, он усугубляет сомнения в культурных принципах, пока, наконец, последние не становятся «разоблаченными», бесполезными фикциями. Так вызревает культурная катастрофа.

«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»<sup>14</sup>.

«Парадокс» неразрешим, пока существует оппозиция «человек—культура». Необходимо соединить эти два понятия в целостность «культура-в-человеке». Люди — не абorigены культуры, не *населяют* ее, а несут в себе и представляют ее собой. Не только люди таковы, какова их культура, но и культура такова, каковы люди. Культура создает людей по своему образу и подобию, но и люди создают и удерживают свою культуру.

Осмысливая опыт Первой мировой войны и двух русских революций, Франк назвал его опытом «крушения ку-миров», среди которых была и вера в культуру, умершая в душах людей именно потому, что была чем-то внешним по отношению к этим душам, *поселенная* в них, а не *выработанная* внутренней духовной работой. Вера в Бога, как и вера в культуру, не могут быть прочными и устойчивыми в виду катастроф, если отнести к ним как к тому, что можно получить *извне* (будь то дар или повинность). К культуре приспособливаются, ей даже поклоняются, но и то, и другое рано или поздно заканчивается разладом и взрывом. Когда же это происходит, человеку, страдающему от распада своего единства с культурой, свойственно винить не себя, а культуру, выставляя себя ее жертвой. «То “новое” время, которое тянется уже несколько веков и которое раньше представлялось в особой мере бесспорным совершенствованием человечества, <...> изобличено 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»<sup>15</sup>. Сходство с инвективами «Диалектики Просвещения» здесь только внешнее. «Изобличение» культуры у Франка — это прежде всего обвинение, адресованное человеку, под-

дававшемуся соблазну поклонения кумирам и утратившему импульс духовного самосозидания. Культура предала человека или человек оказался недостойным ее? Вопрос тупиковый. В нем — противопоставление человека и культуры, тогда как философ ищет их внутреннее единство.

Так на пути к «онтологии культуры» Франк приходит к важнейшему для своей философии положению об онтологической значимости *личности*. Как замечает И. И. Евлампиев, важнейшей оппозицией в онтологии Франка является не противопоставление «материи» и «духа», а противоположность «вещи» и «личности»<sup>16</sup>. Внешне это напоминает кантовское разделение феноменального и ноуменального в человеке. Но различие принципиально: у Канта человеческое бытие разорвано онтологическим дуализмом, Франку же требуются единство и всеединство.

Личность, по Франку, это именно тот модус человеческого существования, в котором человеческое и культурное соединены. «Мы не знаем и не можем допустить иного творца и носителя абсолютных ценностей, кроме личности и ее духовной жизни. Воплощение идеала в действительность, образующее сущность культурного творчества, может совершаться, лишь проходя через ту точку бытия, в которой мир идеала скрещивается с миром действительности и творение абсолютных ценностей совмещается с их реализацией в эмпирической жизни; эта точка есть личное сознание, духовная жизнь мыслящей и действующей личности»<sup>17</sup>.

И это не внешнее наполнение внутреннего мира человека духовным содержанием, оформленным во «внешних» по отношению к нему принципах (универсалиях), и не снижение последних до индивидуальных толкований, а творческое, захватывающее глубинные уровни личности, преобразование *всеобщего как основы индивидуально-конкретного*. Вся культурная действительность есть сфера личностного участия и усилия. И они направлены не только на *приобретение* того, что дано человеку в культуре. Человек — не губка, впитывающая соки культуры, он — сила, способная поддерживать культурное бытие, но и разрушать его. На что и как будет направлена эта сила — от этого зависит судьба и человека, и культуры.

Но если бы творчество понималось только как онтологическая (субстанциальная) характеристика, знаменующая собой «скачок» от бытия вещей к бытию личности, это сохраняло бы онтологический разрыв, на преодоление которого и направлена философия всеединства. «Современное сознание, — пишет Франк, — до самых последних своих корней проникнуто глубочайшей двойственностью: двойственностью между миром *природы* и миром *культуры*, между сферой слепой, безжизненной и бездушной естественной закономерности, которая объемлет *макрокосм*, и сферой разума, целей и ценностей, которая образует человеческий *микрোকосм*. Вся сила этого великого разрыва начинает сознаваться лишь в наше время; в отвлеченной философии это сознание выразилось в замечательной системе Риккерта, которая, однако, стремится не преодолеть, а лишь запечатлеть и уяснить разрыв между природой и культурой. Но все, что ясно и до конца постигается, уже близится к концу: на очереди стоит теперь задача построения цельного философского синтеза, в котором бытие и ценность, природа и культура, космическое и человеческое должны найти новое примирение»<sup>18</sup>. Контуры «примирения» Франк видел в философии Гете, а развитие этой идеи улавливал в трудах А. Бергсона и В. Штерна, характеризуемых им как «учение витализма». Собственные же замыслы Франка вели его к универсализации онтологических характеристик личности, пониманию мирового бытия по аналогии с нею<sup>19</sup>. Он сочувственно повторяет Лейбница: *la substance est un être capable d'action*, «Бытие есть лишь иное название, или иной аспект действования»<sup>20</sup>. А если так, то «мир должен мыслиться состоящим из реальных деятельных существ или индивидов»<sup>21</sup>. Если это верно по отношению к миру в целом, то тем более верно по отношению к миру культуры. Тем самым понятие культуры трансформируется: не «нависающая» над индивидами система принципов, определяющих бытие последних, а сфера непрерывного творчества личностей, направляемого общей для них целью.

Телеологичность — еще одна важнейшая характеристика онтологии. Франк видит в ней возвращение к утраченному европейской мыслью истокам: «к мудрому аристоте-

левскому учению об *энтелехии*, целестремительной силе, заложенной внутри каждой субстанции и выражающейся в ее самодеятельности». «Типом такой спонтанной целестремительности является знакомая нам по внутреннему опыту самодеятельность человеческой воли, и по этому образцу мы должны мыслить всю действенность в мире. Всякая субстанция есть личность, и всякая действенность есть целестремительная самодеятельность личности»<sup>22</sup>. Так всеединство получает интерпретацию, напоминающую онтологию Шеллинга: от низшей ступени личностного бытия — «вещи» — до высшей, и эта «иерархия личностей» обладает универсальным космологическим значением. «На высшей ступени этой космической иерархии будет стоять Бог или абсолютная личность, содержащая в себе все другие личности низшего порядка, но не входящая в состав никакой иной личности, на низшей ступени — абсолютная вещь или материал — то, что есть только часть личности, но ни в каком смысле не есть целое или личность»<sup>23</sup>. Не столь важно, что эта интерпретация возникает из анализа «витализма» В. Штерна, сильно отличающегося от классика немецкого идеализма. Важнее то, что Франк видит в ней новую перспективу философии всеединства.

Философия культуры следует этому общему замыслу. И наследует его внутренние противоречия. Абсолют, вбирающий всю иерархию низших уровней бытия, должен вобрать в себя и противоречие созидательного и разрушительного начал творчества; иначе выражаясь, Высшая Жизнь таит в себе фундаментальную антиномию добра и зла. Противоречие неразрешимо: либо, следуя логике всеединства, надо признать, что разрушительная сила зла соответствует «темной природе Бога» (вслед за Шеллингом и Бёме) и потому вечна и непобедима; либо зло не присуще Абсолюту и имеет свой источник вне Его, но тогда падает идея всеединства. То же самое относится и к онтологии культуры: либо «земной бог» таит в себе причину собственного отрицания, либо это отрицание идет от почвы, на которой невозможна культура как система универсальных ориентаций, но тогда единство человека и культуры — недостижимая цель, а рассуждения о ней — бесплодное мечтательство.

Противоречие обнаруживает себя сразу, как только идея культуры связывается с ее онтологическим субстратом — личностью. Необходимо признать, что *свободное* культурное творчество отдельного человека должно быть *ограничено* всеобщностью культурных целей. Но признание может быть и не свободным, а вынужденным, и это даже выглядит кратчайшим путем к господству абсолютных ценностей. «Отсюда невольно рождается убеждение, что развитие культуры может быть обеспечено только подчинением личностей воле целого, только разумным, руководимым общими идеалами деспотизмом»<sup>24</sup>. Прямо на этом убеждении общество и въедет в «скотный двор»: деспотизм не был бы самим собой, если бы не подменял «общие идеалы» (о которых еще с таким пафосом рассуждал *честный* Великий инквизитор у Достоевского) своими *частными* интересами, а разумность — софистическими парадоксами («Мир — это война», «Свобода — это рабство»). Франку это было ясно за полвека до Оруэлла.

Противоречие нельзя «заговорить», смазать его резкие контуры. «Что лучше — трудиться для идеала, греша, или быть святым, отказавшись от его осуществления? То и другое плохо — то и другое не может нас удовлетворить. Нравственное чувство велит нам найти исход, равно далекий от обеих крайностей»<sup>25</sup>. Там, где логический дискурс заводит в тупик, нравственность подскажет выход. Продолжать логические упражнения в таких случаях — биться головой о стену: «Надо сказать прямо — как бы это ни было тяжело для людей, ищущих абсолютных руководящих начал в практической морали: *принципиального решения* дилеммы здесь быть не может, по крайней мере, в реальной морально-общественной обстановке современности и обозримого для нас будущего»<sup>26</sup>. Значит, решение как поступать в ситуации, когда на одной чаше весов — чистота совести, а на другой — величие культурных и общественных ценностей — дело свободного выбора свободной личности. Куда поведет свобода? От этого вопроса не уйти, он звучит вновь и вновь, прорываясь сквозь самые уплотненные и многослойные метафизические рассуждения.

Отсюда обращение к онтологии всеединства — сердцевине онтологии культуры. Если судить о всеединстве, опи-

раясь на факты, постижимые эмпирически, то последние опровергают идею всеединства, приводя ее к абсурду<sup>27</sup>. Искомое единство находят «надтреснутым», что дало, например, Бердяеву повод для сарказма: «надтреснута» сама философия всеединства, и в эту трещину проваливаются все оптимистические устремления ее апологетов<sup>28</sup>. Франк так не считал. Ход его мысли вел к выводу: если противоречие неразрешимо, это следует признать фундаментальной чертой онтологии, а не свидетельством неприемлемости последней. Это — путь к *антиномической онтологии культуры*.

«Внутренняя связь между Богом и “дурным” эмпирическим миром есть именно связь *антиномистически-транс-рациональная* и очевидная лишь в этой ее *непостижимости*. А это и значит <...>: *проблема теодицеи рационально безусловно неразрешима*. 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...»<sup>29</sup>. Это относится и к проблеме «оправдания культуры».

Аналогия между «теодицеей» и «культуродицеей» может быть вполне последовательной. Точно так же, как логическая невозможность «оправдания Бога», обвиняемого испокон веков в попустительстве злу, часто признается основанием для «суда над всем миром — даже над Богом», где позиция судьи занимается слишком «легко и дешево»<sup>30</sup>, позиция критика культуры, обвиняемой во внутренней противоречивости и равнодушии к человеку, столь же поверхностна и таит в себе опасность бесплодного контркультурного бунтарства. Ни Бог, ни культура не нуждаются в *оправдании*, они нуждаются в постоянном усилии веры и творчества.

Франк называл это «живой теодицеей»<sup>31</sup>. Он мог бы сказать и о «живой культуродицее». Как нельзя формальными выводами прийти к истинной, а не фарисейской вере, так нельзя обосновать культуру, если подходить к ней с позиции «стороннего наблюдателя», вооруженного теоретическими гипотезами. И вера, и культурное бытие должны войти в жизнь человека, но для этого сама жизнь должна быть преобразованной. Философия и есть размышление о путях,

средствах и целях этого преобразования. Это размышление преобразует самое философию во всех ее составных частях — от этики и социальной философии до онто-гносеологии, включая и онтологию культуры.

«Антиномический монодуализм» — терминологическая новация Франка, вызывавшая столько споров и подвергавшаяся многим толкованиям, — это методологическая оболочка философии всеединства, признавшей совпадение противоположностей (*coincidentia oppositorum* Николая Кузанского) «я» и «не я», субъективности и объективности не только в Абсолюте, но и в «целестремительном» действовании людей, созидających культуру и удерживающих ее бытие не догматической покорностью ее принципам, но постоянным творческим ее развитием. И это развитие направлено прежде всего на преодоление раздробленности бытия, в том числе бытия культурного и социального. Поэтому, «оборачивая» ранее сказанное, верно и то, что вся философия Франка, включая ее наиболее теоретические разделы, по сути является философией культуры, в сердцевине которой — философская антропология<sup>32</sup>.

Основания культуры, по Франку, — в неразрывной связи с личностью как онтологическим модусом. Они не метафорически, а реально погружены в глубины человеческого духа. Поэтому жизнеспособная культура не является внешней по отношению к человеку. Такое «овнешнение», если оно происходит, — симптом утраты жизнеспособности, т.е. кризиса. Он выражается прежде всего в том, что духовный мир человека превращается в сферу имитаций, безысходной игры с «фикциями». Подлинность вытесняется подделками, ценности — ценниками, жизнь людей — театром марионеток. Собственно, это уже и не духовность, а пространство голой функциональности, система реакций индивидов (для которых нет смысла не только в слове «мы», но и в слове «я») на внешние раздражители, идущие от среды обитания. Никакой глубины у этого пространства нет, оно плоско-одномерно. И значит, в нем ничто не может укорениться, по нему можно только скользить. То, что уже и не стоило бы называть культурой, пустые оболочки ее явлений, так и скользят по этой плоскости. Культура-призрак, культура-тень, культура-симулякр.

Философия культуры Франка — заклятие против этого призрака. Франк отчетливо сознавал, что призрак этот не безобиден. Доверившись ему, человечество сползает в пучину мировых катастроф. Но действительно ли заклятие?

В самом деле, пусть культура — то, что существует благодаря неустанному напряжению духа. Кто из реальных — из плоти и крови — людей в состоянии поддерживать и выдерживать это напряжение, кто не соблазнится иллюзией покоя или удовольствием *игры в культуру*, освобождающих, хотя бы на время, от тревог и тягот? Разве мало их в реальной — телесной — жизни, чтобы и в мире духа не искать отдохновения? Кроме того, разве не учит опыт мировой истории, в особенности приобретенный человечеством в недавние времена, что борьба со злом, если вести ее не в сфере умствования, а в конкретно-эмпирической действительности, *не имеет победных шансов*? Кого из нас еще не покинула надежда на то, что «мировая бессмыслица в лице человека победит сама себя и насадит в себе царство истины и смысла»<sup>33</sup>? Такие вопросы звучат риторически. Но что же тогда способно удержать позицию оптимизма по отношению к культуре и к нашему в ней участию?

Франк знал, что эта позиция не защитима, если утешаться вымыслами-фикциями, как наркотиками заглушают невыносимую боль. Философия культуры не имеет права на шаманство и демагогию, слишком велика цена, которую пришлось бы заплатить за эти развлечения. Нужно знать и не бояться сказать горькую правду: «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»<sup>34</sup>. Поиски смысла где-то во внешней по отношению к человеку действительности, в среде его существования, — это погоня за иллюзиями. Но это не означает, что бытие лишено смысла. Смысл бытия обнаруживается именно в том, что человек сознает бессмыслие историчес-

кого материального бытования. Невозможно было бы говорить об этом бессмыслии, если остановиться на том, что никакого смысла, столь желанного и искомого, просто нет. Значит, путь к смыслу бытия все же открыт — в Истине Богочеловечества, постигаемой через веру. Отсюда вывод: нет и не может быть жизнеспособной, не утратившей бытийного смысла, «секуляризованной» или «обезбоженной» (по выражению М. Хайдеггера) культуры. Вывод спорный. Но Франк был уверен, что никакого исхода, кроме гибели, у культуры без Бога нет. А следовательно, нет будущего и у безрелигиозного человечества. Что до идеи «посткультурного» бытия (в котором культурные универсалии сохраняются только в виде фикций-симулякров), она была бы, скорее всего, решительно отвергнута Франком как соблазнительный и потому опасный вздор.

Культурный оптимизм основан на вере, но не оторванной от «посюсторонней» реальности, а наполняющей ее действием, восстанавливающим смысл бытия и охраняющим восстановленное от разрушения («христианский реализм»). В этом можно усмотреть и стоицизм Франка, окрашенный в экзистенциальные тона. Быть или не быть человеку и культуре — это решать каждому и всем совместно. И пока люди решают «Быть!», человеческое, а значит, культурное бытие длится. И значит, «свет во тьме» светит, и тьма не поглощает его. Конкретность индивидуального действия, осмысленная верой, — условие всеобщего культуротворческого процесса.

Конечно, можно заметить (с долей скепсиса), что основания оптимизма Франка не выглядят прочными. Во всяком случае, вряд ли можно сказать, что десятилетия, отделяющие нас от смерти философа, как-то подкрепили веру в «нравственное возрождение и исцеление жизни»<sup>35</sup>. Скорее, наоборот, аргументов в пользу пессимизма стало еще больше, а говорить о торжестве веры над неверием и возрастающей культурной роли религии — еще проблематичнее. Это признают и современные богословы, те из них, кто решается на честное размышление о судьбах современной культуры и месте религии в ней. Так, по мнению нидерландского профессора А. Хаутепена, культура, еще по традиции (или

по инерции) называющая себя христианской, отказывается или уже отказалась от Бога, и в этом, быть может, самая большая опасность для ее существования. Знание о Боге исключается из ряда полезных и необходимых знаний, а потому игнорируется, на него просто не обращают внимания, в особенности, когда это знание преподносится в устаревших формах религиозной проповеди или богословского рассуждения. Причины различны. Среди них «эпистемологическое разочарование» (идея Бога выглядит слишком иррациональной на фоне современного образования и культа научных знаний и методов), «нравственное разочарование» (страх перед божьей карой не удерживает людей от греха, но служит орудием обмана тех, кто подвержен этому страху, со стороны тех, кто его лишен; что касается воздаяния по ту сторону земного бытия, то эта мысль вызывает скептическое отношение, поскольку опять-таки диссонирует со всем духом научно-технической рациональности, которым пропитана современная жизнь) и, наконец, «утилитарное разочарование» (идея Бога не улучшает самочувствие человека, целью которого является комфорт и спокойное благополучие, а наоборот, вносит в нее ненужное и неоправданное беспокойство о том, существование чего не гарантировано — по крайней мере, ничем из того, что принято считать бесспорными ценностями<sup>36</sup>).

Верен или нет диагноз Хаутепена — об этом можно дискутировать. Но в современной культуре (может быть, еще не совсем утратившей связь с универсальными ценностными ориентирами?) проблема кризиса и эсхатологических ожиданий формулируется не в терминах религиозной философии, а скорее в терминах прагматизма. В дополнение к прагматизму политическому, экономическому и просто бытовому на сцену истории все чаще и самоувереннее выходит *культурный прагматизм*, переводящий проблему из метафизического и богословского планов в план практических решений и культурных *мероприятий*. Могут ли эти мероприятия совладать с кризисом культуры и его последствиями, этот вопрос отодвигают в сторону, сохраняя импозантную невозмутимость. Что толку в обсуждении «вечных» вопросов, когда приходится действовать «здесь и теперь»,

да еще и в условиях исторического цейтнота? К тому же философские споры никогда не кончаются, а прагматизму все же удается (пока!) строить мосты через провалы, разверзающиеся на пути человечества.

Но то, что путь через эти провалы не имеет ясной цели, а мосты приходится строить все большей длины и все меньшей прочности, наполняет современность неизбывной тревогой (часто срывающейся в истерический алармизм и рецидивы антикультурного бунта). Возможно, в этом одна из причин возрастающего интереса к духовным поискам мыслителей, живших и работавших в историческое время, тяжкие уроки которого вряд ли усвоены и сегодня. К трудам С.Л. Франка это относится в полной мере.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: *Кант И.* Соч. Т. 3. — М., 1964. — С. 571 — 572.

<sup>2</sup> *Vaihinger H.* Die Philosophie des Als Ob, 1877.

<sup>3</sup> *Тевзадзе Г.* Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. — Тбилиси, 1979. — С. 316.

<sup>4</sup> См.: *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. — М.; СПб., 1997; *Адорно Т.* Негативная диалектика. — М., 2003. — С. 327.

<sup>5</sup> Ср.: *Межуев В.М.* Идея культуры. Очерки по философии культуры. — М., 2006. — С. 273.

<sup>6</sup> *Франк С.Л.* Введение в философию в сжатом изложении. — Петербург, 1922. — С. 45.

<sup>7</sup> Там же. — С. 47.

<sup>8</sup> Там же. — С. 74.

<sup>9</sup> Там же. — С. 75.

<sup>10</sup> *Франк С.Л.* Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // *Франк С.Л.* Соч. — М., 1990. — С. 88.

<sup>11</sup> *Струве П.Б., Франк С.Л.* Очерки философии культуры // *Франк С.Л.* Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. — М., 2001. — С. 45.

<sup>12</sup> Там же. — С. 46.

<sup>13</sup> Там же. — С. 49.

<sup>14</sup> *Франк С.Л.* Крушение кумиров // *Франк С.Л.* Соч. — С. 114.

<sup>15</sup> Там же. — С. 142.

<sup>16</sup> См.: *Евламиев И.И.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. — СПб., 1995.

<sup>17</sup> *Струве П.Б., Франк С.Л.* Очерки философии культуры. — С. 50.

<sup>18</sup> *Франк С.Л.* Личность и вещь // *Франк С.Л.* Философия и жизнь. — СПб., 1910. — С. 216–217.

- <sup>19</sup> Такое понимание он называет «критическим персонализмом», стоящим на утверждении, что «реальность должна мыслиться по образцу личности»: «Все то, что действительно существует, есть личность, ибо только в самосохраняющемся сложном целом можно найти подлинное единство; необходимый признак субстанциального бытия» (Там же. — С. 186).
- <sup>20</sup> Там же. — С. 182.
- <sup>21</sup> Там же. — С. 183.
- <sup>22</sup> Там же. — С. 192.
- <sup>23</sup> Там же. — С. 197.
- <sup>24</sup> *Струве П.Б., Франк С.Л.* Очерки философии культуры. — С. 54.
- <sup>25</sup> Там же. — С. 59.
- <sup>26</sup> Там же.
- <sup>27</sup> См.: *Франк С.Л.* Непостижимое // *Франк С.Л.* Сочинения. — М., 1990. — С. 533.
- <sup>28</sup> См.: *Бердяев Н.А.* С.Л. Франк. «Непостижимое» (рецензия) // *Путь.* 1939. № 60. — С. 65–67.
- <sup>29</sup> *Франк С.Л.* Непостижимое. — С. 530–531.
- <sup>30</sup> Там же. — С. 547.
- <sup>31</sup> Там же. — С. 548.
- <sup>32</sup> См.: *Карпенко Е.К.* С.Л. Франк: философская антропология как энтелехия культуры // *Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры.* — М., 2009. — С. 141–151.
- <sup>33</sup> *Франк С.Л.* Смысл жизни // *Франк С.Л.* Духовные основы общества. — М., 1992. — С. 159.
- <sup>34</sup> Там же. — С. 175.
- <sup>35</sup> *Франк С.Л.* С нами Бог // *Франк С.Л.* Духовные основы общества. — С. 389.
- <sup>36</sup> См.: *Хаутепен А.* Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. — М., 2008.