

ВДАЛИ ОТ СОЦИАЛИЗМА. ШКОЛА «ВСЕЕДИНСТВА» НА ПУТИ К ИДЕОЛОГИИ

Статья вторая

Ю.П. Ивонин

Сибирский институт управления – филиал
Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ,
Новосибирск

Ivonin@ngs.ru

О.И. Ивонина

Новосибирский государственный университет
экономики и управления – «НИНХ»

Ivonina@ngs.ru

Двойственность отношения человека к Божеству как «я» и как «мы» превращается в двойственный характер любого общественного единства – свободный и репрессивный одновременно. Представление о генетической связи «мы» и «я» – отображение *идеальной* основы эмпирически данных обществ. Оно есть абстрактное единство: «мы», возвысившееся над «я», подчинившее его тираническому «долгу» и провоцирующее восстание «я». Проявлением долженствования является *эмпатия, легитимация, сакрализация*.

Конфликт ценностей «я» и «мы», заложенный в самой идеальной основе общества, различен для конкретных обществ. *Социальная эмпатия* по-разному понимает генетическую связь «я» и «мы». В ней всегда наблюдается циклический конфликт «я» и «мы» как чередование анархии и деспотии. В современном обществе он приобрел вид конфликта капитализма и социализма, но сохранил свой сакральный источник – Богопонимание.

Представление о координации и *иерархичности* «мы» и «я» – отображение *идеала* общества, который зависит от правильного Богопонимания. Эволюция Богопонимания меняет соотношение трансцендентности и имманентности в образе Божества, однако его антиномичность никогда *непреодолима* и дана объективно, в коллективном сознании. Поэтому абсолютный идеал теозиса человека существует вместе с оптимизационным идеалом «общества служения», включающим в себя требования социального подчинения и дисциплины.

Раскрытие имманентности Бога человеку смягчает жестокость правовых и нравственных норм. Их произвольное смягчение приводит к хаосу и общественным бедствиям. Совершенное общество образуется единством принципов *служения, солидарности* и *свободы*. Служение антиномично: человек обязан содействовать росту добра и ограждению мира от зла. Эти требования исключают друг друга. Первое есть следование благодати, а второе – следование «закону». Служение одновременно требует и укрепления «закона» и его ослабления. Ограждение мира от зла есть, прежде всего, ограничение свободы человеческих действий. Ссылка на антиномизм оптимизационного идеала превращается в допущение, что антропологическое совершенство как рост добра освобождает человека от объективного социального порядка.

Ключевые слова: природа человека, религиозная этика, социальный идеал.

DOI: 10.17212/2075-0862-2015-4.1-40-56

Идеальная основа общества и общественная эмпирия

С.Л. Франк отчетливо осознавал, что в мировоззренческом контексте школы «всеединства», где господствует тезис о субстанциональном единстве Творца и твари, любая человеческая мысль должна считаться теофаничной в своей основе. Аксиологическое обоснование здесь чрезвычайно затруднено. В метафизике всеединства действовал спинозистский постулат: то, чего Бог не позволяет, не может произойти. В соответствии с таким мировоззренческим контекстом С.Л. Франк утверждал, что учение об идеале не может быть только нормативным, так как оно – раздел онтологии. Должное и подлинно сущее совпадают: «подлинно обоснованный общественный идеал не может ни противоречить существу общественного бытия, ни быть независимым от него, а должен вытекать из познания этого существа» [5, с. 24–25]. Однако философ не может отказаться от различия идеала общества и социальной реальности, в противном случае рассуждения об идеале лишаются смысла. С.Л. Франк использует традиционный выход из этой ситуации: идеальная основа общества онтологична, но не проявляется вполне в социальной эмпирии [5, с. 33].

Своеобразие авторской позиции в том, что он пытается симметрично *соотнести аксиологические полюса должного и не-должного с антиномическими тезисами* христианского мировоззрения. Христианство видится С.Л. Франку *сверх*рациональным, антиномистическим учением. Тезис о непознаваемости и неизрекаемости Бога позволяет совмещать взаимоисключающие суждения о Нем. Ограниченному тварному сознанию не дано созерцать полноты Абсолюта. Вне Божества не может произойти ничего – ни

принимаемое, ни отрицаемое человеком. Существенно, что автор не прибегает к теологеме «греха», обосновывающей идею самоотчуждения человека и полностью возлагающей ответственность за метафизическое зло на него, а не на его тварную природу.

В «Духовных основах общества» проблема социального идеала решается в составе следующих антиномий: Бог трансцендентен и имманентен миру; мир – прекрасное Божье творение и лежащее во зле образование; человек – тварное и сверхтварное существо; общество и человек – равно первичные реальности; общество – свободная солидарность индивидов и их принудительное единство. В этой связи и аксиологическое обоснование приобретает антиномистическую форму: идеал совпадает с одним из тезисов антиномии и в то же время является опосредованием обоих, поскольку нельзя игнорировать подлинную, онтологическую основу отрицательного аксиологического полюса.

Трудность аксиологического обоснования в пантеизме убедительно показал Б.Н. Чичерин на примере учения Вл.С. Соловьева. Антиномизм эту трудность только усиливает, когда осуществляется такая привязка аксиологических полюсов. Полярность становится искусственной, отвечающей житейскому правилу «лучшее – враг хорошего». В религиозной философии С.Л. Франка общественному идеалу противостоит не эмпирия (эмпирически данное общество), а идеальная основа общества, практически без остатка поглощающая эту эмпирию со всеми ее малопривлекательными проявлениями.

Здесь необходимо отметить, что представление об антиномичности в «Духовных основах общества» иное, чем в «Философ-

ских предпосылках деспотизма». Ранее автор отстаивал идею антиномичности религиозных и нравственных обязательств человека, позднее же противоположность религиозных и социальных обязательств была обнаружена им внутри христианства как всеобъемлющего мировоззрения.

Отмеченные варианты соотношения «я» и «мы» выполняют различные функции в философии С.Л. Франка. Представление о генетической связи «мы» и «я» – отображение *идеальной* основы эмпирически данных обществ. Представление о координации, взаимодополнительности «мы» и «я» – отображение *идеала* общества.

Понятие «идеальной основы общества» (или «глубинного слоя общества») вводится методологическим путем. Оно необходимо для обоснования телеологичности человеческих действий. Согласно С.Л. Франку, «присущее общественной жизни конституирующее ее объективную реальность идеальное начало выступает в ней как образцовая идея, т. е. как идея, которая телеологически определяет человеческое поведение в качестве идеала или «должного», осуществляемого в общении» [5, с. 75]. Сфера же телеологической обусловленности образует сущность социальности вообще. Социальная эмпирия не может быть описана без обращения к телеологии, а последняя обладает несомненным приоритетом перед представлением о стихийном и природно-космическим в общественном бытии. По утверждению философа, «чисто эмпирические силы человеческой жизни конкретно существуют и действуют в обществе как силы, с самого начала оформленные идеальным началом «должного» [5, с. 102]. Вместе с тем идеальная основа общества не совпадает с идеальным состоянием общества и представляет собой компромиссную кон-

струкцию. Мыслитель отмечал, что общественное бытие по самому своему существу «не есть просто эмпирическая реальность, но и не есть нечто чисто идеальное, а есть сфера идеально-реальная, область бытия, в которой эмпирические силы природно-человеческого бытия с самого начала пронизаны моментом бытия сверхчеловеческого – моментом должного, который конституирует саму объективную реальность общества как такового» [5, с. 101, 102].

Однако идеальная (сущностная) основа общества есть абстрактное единство: «мы», возвысившееся над «я» и подчинившее его тираническому «долгу». Автор писал: «Единство “мы”, сочетаясь с моментом “должного”, обязательного – который сам по себе есть, как мы видели, сверхчеловеческое, божественное начало человеческой жизни, – приобретает характер объективно-сверхчеловеческой воли, властвующей над нами» [5, с. 89]. Можно сказать, что идеальная основа общества строится на конфликте «я» и «мы». И в этом случае трудно говорить о каком-то противостоянии идеальной основы общества и общественной эмпирии.

Идеал общества, как будет показано ниже, вовсе не освобождает идеальную основу общества из плена эмпирической общественной стихии. Эта идеальная основа не столько восстанавливается после преодоления деформирующего воздействия поверхностного слоя общества, сколько преображается идеалом. По существу, социальный идеал *замещает* идеальную основу общества по мере создания общественного совершенства. Конфликт идеальной общественной основы и общественного идеала – та плата, которую вносит С.Л. Франк за введение аксиологического обоснования в антиномистски истолковываемую панте-

истическую онтологию. Рассмотрим взаимоотношение идеала и идеальной основы общества более подробно.

Природно-космическое в человеке маскируется под аксиологически-обоснованное. Оно требует легитимации через категорию должного. Как полагал мыслитель, «самые низменные страсти корысти и зависти могут приобретать влияние в общественной жизни, лишь принимая облик нравственного негодования и нравственного стремления к осуществлению правды. Сколько бы сознательного лицемерия ни соучаствовало в этом маскировании, это лицемерие было бы само невозможно и бессмысленно, если бы оно не опиралось на совершенно непосредственную подлинную потребность человеческой природы» [5, с. 100]. С точки зрения С.Л. Франка, это происходит потому, что человек по самой своей природе есть «существо “нравственное” – не в том смысле, что он всегда реально проникнут нравственным началом, нравственно чист, но в том смысле, что он всегда ищет правды и нравственного оправдания, воспринимает сущности своей жизни как долг служения правде и каждое свое действие и побуждение вынужден ставить в связь с этим идеальным началом» [Там же].

Идеальная основа конституирует общество, обеспечивая единство и устойчивость междусубъектного взаимодействия. Постоянство этой связи образуется обращением к идее должного, интенсивность которой различна в массовом сознании. Элементарным проявлением долженствования является *эмпатия, легитимация, сакрализация*.

С.Л. Франк полагал, что любое социальное взаимодействие содержит в своей основе сверхпрагматическую – нравственную – связь людей. Это взаимодействие исключает ожидание преднамеренной зло-

козности и патологической враждебности вступающих в нее индивидов. Согласно мысли ученого, «в основе всякого, даже самого утилитарного, внешнего общения между людьми – будь то холодные договорные отношения или принудительное властвование одних над другими – лежит первичное внутреннее единство людей, начало непосредственного доверия и уважения человека к человеку, сознание внутренней близости, интуитивное взаимное понимание, корнящееся в последнем счете в первичном единстве “мы”». Автор полагал, что всеобщая эмпатия превращается в переживание всеобщей зависимости и солидарности. Взаимное доверие создает «великий нравственный принцип любви к ближнему, хотя бы лишь в ослабленной, умаленной форме простого усмотрения в другом человеке “ближнего”, “себе подобного”, интуитивного восприятия его как “ты”, т. е. тождественного мне существа, с участием которого связана моя собственная участь, сочувственного сопереживания – различного по степени интенсивности, но тождественного по качественному существу – его как личности, как близкого мне по своей природе носителя духовной жизни» [5, с. 112].

Если общество строится на солидарной связи людей, то различные мягких и репрессивных политических режимов сводится к количеству лиц, участвующих в свободном общении. По мысли ученого, «всякий деспотизм может вообще существовать, лишь поскольку он частичен и со своей стороны опирается на свободу. Всякая диктатура сильна, жизнеспособна и онтологически правомерна, лишь поскольку она... сама творится свободной нравственной волей, волей к подвигу ее активных участников» [5, с. 115]. В этом смысле власт-

ные отношения не вытесняют нравственную связь, а основываются на ней. Иное их соотношение создает непреодолимые методологические трудности. С.Л. Франк полагал, что властные отношения не могут мыслиться абсолютными даже в сфере политического управления, поскольку «в противном случае мы были бы приведены к регрессу до бесконечности и вообще не могли бы мыслить отношение власти и права осуществленным. Если для устрашения и принуждения непокорных существуют полицейские, судьи, тюремщики, солдаты, то кто же принуждает последних выполнить это принуждение?» [5, с. 79].

Власть как психическая связь имеет множество градаций. Наряду со свободным и солидарным союзом совместно властвующих существует пространство элементарной легитимации. С.Л. Франк повторил аргументацию Н.М. Коркунова о государстве как союзе [4, с. 300], заявив, что во властно-организуемом обществе эмпатия может быть асимметричной и односторонней: подвластный обязан доверять власти, для властвующего же доверие к гражданину не обязательно. Мыслитель отмечал: «Всякая власть, основанная, как мы знаем, на авторитете, есть власть над душами; в ее основе лежит свободный акт веры в годность и призванность властвующего, в правомерность его полномочий. В этом смысле властвование, как всякий социальный институт, есть отношение двустороннее: не один властвующий, но властвующий и подчиненный совместно входят в отношение властвования и активно его строят» [5, с. 139]. Таким образом, эмпатия не превращается в общественный договор с хотя бы подразумеваемыми обязательствами властвующих.

При всем своем несовершенстве общество проявляет богочеловеческую природу:

в ней происходит действие Божества на человека и ответное стремление к Нему. Человеческие отношения лишь имитируют и воспроизводят эту основную онтологическую связь. Философ утверждал, что «общество со всей громоздкостью, механичностью и внешней тяжеловесностью его строения и функционирования творится и приводится в движение скрытой силой некоего первичного духовного организма, лежащего в его основе. Этот первичный духовный организм есть богочеловечество, слитность человеческих душ в Боге» [5, с. 92]. Действительно, никакой свободный союз не нужен, если легитимация власти является другой стороной сакрализации властвующей человеческой воли. Легитимация переносит на властвующего достоинства, которые он, как и объект религиозного поклонения, не обязан демонстрировать в эмпирии повседневности. В этом смысле легитимация власти вообще не нуждается в опытной проверке благожелательности властвующих. Позитивные ожидания подвластных могут быть отнесены к сколь угодно неопределенному будущему.

Лежащая в основе общества бескорыстная любовь к святыне, подчинение ей делает долженствование главной формой социального поведения [5, с. 77]. Соответственно, только надындивидуальность святыни, ее коллективное принятие делают возможным служение человека обществу, причем независимо от практического интереса. Общество существует не прагматическим ожиданием и расчетом, а актом веры [5, с. 57, 58]. Секуляризация ничего не меняет в сакральной основе властвования. С.Л. Франк полагал, что «сами секуляризованные формы общества, утратившие сознательное отношение к своей первичной религиозной основе, принципиально, в своей последней

жизненной глубине, не отличаются от теократии: покаясь на нравственном начале подчинения человеческой жизни должному, они тем самым обнаруживают, что и в них человеческая жизнь строится и формируется через свою связь с абсолютной, божественной волей» [5, с. 79].

Факт телеологической обусловленности поведения и подчинения человека надындивидуальным ценностям обобщается С.Л. Франком в идею общества как объективации представления о Боге. По его словам, «общественное бытие в целом есть как бы система божеств или божественных сил, некий пантеон, в котором выражается данная стадия или форма человеческого отношения к Божеству» [5, с. 75]. Поэтому автор видит в религии первичную социальную силу, а в церкви — ядро общности [5, с. 90, 94]. Надындивидуальность общественного организма не может поддерживаться в секуляризованном варианте длительное время — и общество разрушается [5, с. 75].

Идеальная основа общества неустраима из него. Общество всегда подчинено объективным ценностям, коренящимся в онтологии Богочеловечества. Объективная онтологическая связь «я» и «мы» опосредуется законом, создающим отчужденный общественный порядок. «Я» и «мы» в этом порядке связаны генетически, когда индивидуальность формируется коллективным субъектом и подчиняется ему как реальность низшего порядка. Для индивидуального сознания ценность такового порядка не очевидна, и он переживается как конфликт закона и человека. Философ утверждал: «Двойственность между холодной объективностью, равнодушием к человеческой личности, абстрактной общностью, внешне-предметным характером государ-

ственно-правовой и общественной структуры человеческого бытия, с одной стороны, и интимностью, жизненностью, неповторимой индивидуальностью его личной жизни и личных отношений — с другой, эта двойственность имеет свой последний корень во внутренней жизни самого человека — в непреодоленном и непреодолимом дуализме благодати и закона, имманентной и трансцендентной нравственной жизни» [5, с. 85].

Конфликт ценностей «я» и «мы», заложенный в самой идеальной основе общества, может разворачиваться по-разному в конкретных обществах. Социальная эмпирия существует как конфликт высших ценностей, претендующих на свою абсолютность и жесткую иерархию для остальных. Можно сказать, что социальная эмпирия — это видимое проявление конфликта ценностей, заложенного в антиномичной идеальной основе общества.

С.Л. Франк выделяет несколько вариантов эволюции общественной эмпирии.

1. Циклический конфликт «я» и «мы» как чередование деспотии и анархии.

Мыслитель писал об аксиологическом конфликте, присутствующем в любом социальном организме: «“Мы” и “я”, общество как единство, как живое целое, и личность выступают в общественном бытии, как мы знаем, в качестве двух самостоятельных, противостоящих друг другу инстанций, каждая из которых притязает на абсолютное значение и сознает себя абсолютным началом» [5, с. 110]. Автор полагал, что применение абсолютных ценностей должно привести к нулификации одной из них. Согласно С.Л. Франку, «благо и интересы общества как целого, задача его самосохранения и укрепления есть в эмпирической государственно-общественной жизни выс-

шая цель, которой должно быть подчинено поведение его членов и в жертву которой часто приносится их жизнь»; общество выступает и переживается, как мы видели, как некий «земной Бог». Но «я» отрицает утилитарное отношение к нему, поскольку «...весь эмпирический мир – и в том числе общество – оно сознает как среду и средство своего самоосуществления и потому никогда не может примириться со своим положением как средства или органа общественного блага» [Там же].

Абсолютизация человеческой природы со стороны «мы» приводит к идеалу законченного объективного порядка, который автор называет «социализмом». Социализм как проект тотального принудительного порядка исследован автором в работе «Проблема «христианского социализма» (1930). С.Л. Франк повторил, что у христианства нет социального идеала как представления об объективном общественном порядке. Мыслитель писал, что «противоречиво понятие “христианского общественного строя”. Сферой христианской жизни в непосредственном и подлинном смысле слова может быть только церковь в смысле свободного любовного единства людей во Христе» [6, с. 30]. Вместе с тем автор стремился найти принципиальное решение проблемы «как должен христианин оценивать меры внешнего, организационного порядка, направленные на удовлетворение материальных нужд людей?» Он считал эту проблему существенной для христианства по следующим обстоятельствам

1) Двойственность человека (одновременная принадлежность «церкви» и «миру») делает необходимой заботу о его материальных потребностях.

2) В силу той же двойственности человека христианская любовь к ближним, осуществляемая в порядке нерегулярного милосердия, не может смягчить социальную нужду масс. Этого можно ожидать только от принудительного регулирования социальных отношений государственной властью.

С.Л. Франк писал, что христианство не имеет указанного выше идеала, поскольку ни один общественный порядок не устраняет социального зла, он только меняет его форму. Социальные проблемы имеют метафизический источник, они неустранимы до преображения мира [6, с. 28]. В силу сказанного выше христианство использует свой всеобщий идеал – антропологическое совершенство любви – для оценки относительных общественных порядков как единственных средств реального смягчения социального зла. Таких порядков два – капитализм и социализм. При этом социализм признается общественным проектом, максимально враждебным христианству, его всеобщему идеалу антропологического совершенства. Ввиду их противоположности христианин находится в ситуации необходимости выбора «между господствующим “буржуазным” порядком, основанным на частной собственности и хозяйственной свободе, то есть на хозяйственном индивидуализме, и социалистическим порядком, в котором государство или общество с помощью правовых норм, принудительно противодействующих хозяйственному эгоизму, заботится о материальном благосостоянии трудящихся масс» [6, с. 29]. Приведенные формулировки показывают, что автор сознательно ограничивает себя теоретическими моделями соответствующих обществ, при этом они сравниваются не

по их социальной эффективности (предполагается, что они сопоставимы), а только по религиозно-нравственному критерию [6, с. 31]. Философ писал о наиболее благоприятном относительном порядке следующее: с точки зрения «христианского жизнепонимания предпочтение имеет тот общественный строй или порядок, который в максимальной мере благоприятен развитию и укреплению свободного братско-любовного общения между людьми» [Там же].

С.Л. Франк полагал, что непосредственное моральное чувство отвергает капитализм и склоняется к социализму, поскольку «формально свободный (в демократиях) бедняк в силу своей хозяйственной зависимости от богатого становится фактически рабом последнего» [6, с. 29]. Однако, по С.Л. Франку, рациональное мышление должно отвергнуть не капитализм, а социализм: «...сколь бы это ни казалось парадоксальным, но таким строем оказывается не “социализм”, а именно строй, основанный на хозяйственной свободе личности, на свободе индивидуального распоряжения имуществом». По мысли философа, за стремлением социализма регулировать имущественные отношения скрывается целостное мировоззрение, проявляющееся как «система жизни, отвергающая христианский идеал свободной братской любви (ссылкой на его неосуществимость ввиду эгоистической природы человека), замещая его государственно-правовым, то есть принудительным осуществлением социальной справедливости» [6, с. 31]. Мыслитель доказывал, что абсолютизация ценности «мы» приобрела в социализме недопустимый характер. Для автора социализм – это «замысел принудительного осуществления правды и братства между людьми; в качестве та-

кового он прямо противоречит христианскому сознанию свободного братства во Христе» [6, с. 31].

Таким образом, автор привел классический аргумент против социализма, принадлежащий Аристотелю: общность имущества уничтожает две добродетели – целомудрие к женщине и щедрость (см.: *Аристотель*. Политика, 1261в35–1263в5) [1, т. 4, с. 411]. Н.А. Бердяев отверг этот аргумент, полагая, что милосердие не зависит от объема имущества. Кроме того, защищаемая С.Л. Франком моральная возможность предполагает огромную социальную цену, несопоставимую с возможным моральным эффектом. Он писал: «Наиболее поразило меня заключение статьи С.Л. Франка, потому что христианские добродетели любви и жертвы оказываются связанными с богатством, с владением собственностью и остаются как бы привилегией богатых, которым есть от чего отказываться. Ну а бедные, обездоленные, могут проявлять христианские добродетели любви и жертвы? Да и допустимо ли терпеть несправедливое сосредоточение богатств у привилегированных для того, чтобы они проявляли любовь к ближнему и жертвовали, чего они кстати никогда и не делают?» [2, с. 36].

Для С.Л. Франка капитализм предпочтителен не только как среда, благоприятная для милосердия, но и как общественный порядок, наиболее благоприятный для социальных реформ. Последние же не должны разрушать основание данного общества – экономическую свободу: «только поскольку хозяйственная свобода сама вы рождается в порабощение человека и тем затрудняет и его духовную жизнь, право должно принудительно полагать ей, в социальном законодательстве, предел» [6, с. 31]. С.Л. Франк стремился быть последователь-

ным; он осознавал, что принятая им позиция предполагает выбор капитализма даже в том случае, если бы социальные реформы были в нем невозможны. Ученый писал, что «с христианской точки зрения свобода как условие духовной жизни, — а тем самым и хозяйственная свобода — ценнее всякого материального благополучия». При этом «сытым рабам... надо безусловно предпочесть свободных людей, даже сознавая, что свобода связана с материальной необеспеченностью, с опасностью хозяйственной нужды» [6, с. 31]. Н.А. Бердяев писал, что защита свободы от социализма видится религиозно сомнительной на фоне терпимости к антиперсонализму олигархий: «Христиане в прошлом практиковали часто кровавые насилия и принуждения не для осуществления социальной правды, не для утверждения достоинства человека, а для истребления еретиков, для возрастания мощи империи, для защиты аристократических привилегий. И может показаться странным, что они так боятся принуждений и так защищают свободу, которую раньше не признавали, когда речь идет об осуществлении социальной правды, о реальной эмансипации человека» [2, с. 36].

Но для С.Л. Франка свобода имеет онтологический, а не социальный источник и поэтому не может быть уничтожена при любом общественном строе, в том числе и при социализме. В этом смысле и «сытый раб» есть «свободный человек». Если дух независим от общественной материи не только в содержании, но и в условиях своего проявления, то любое состояние общества безразлично для индивидуального нравственного подвига любви и человеческой свободы. В силу этого предпочтение социализма или капитализма лишается смысла.

По существу, вся проблема принудительного регулирования общественных отношений признается лишенной смысла, вопреки интуиции автора. Вместе с этой проблемой ставится под сомнение и антропологическая схема автора, провозглашающая невозможность игнорирования телесной стороны человеческой природы. Приведенные выше положения могли бы найти адекватные аргументы только в последовательно спиритуалистической антропологической модели, а ее у С.Л. Франка нет. Он надеялся, что общество, в котором больше возможности для самостоятельного совершенствования человека, даст *косвенный* эффект в смягчении социального зла. Социальное зло смягчается преобразованием отдельной души, а не социальными реформами. Капитализм делает чудо теозиса более вероятным, чем социализм. Христианство противоречит «мудрости века сего», и потому необходимо «вопреки всякому опыту, верить во всепобеждающую силу жертвенной братской любви к людям». Религиозное воодушевление — более мощное средство воздействия на мир, чем законодательство и власть, и «никто не в состоянии установить заранее незыблемые границы для плодотворного действия одушевленных верой и любовью подвигов братолюбия» [6, с. 32]. Таким образом, смягчение социального зла может осуществиться только как *чудо* — ответное действие Бога на подвиг религиозной веры. Но это суждение уже лежит за пределами рациональных аргументов.

Принципы свободы и солидарности равны не только аксиологически, но и по фактической силе. Принцип свободы превращает абсолютизированную солидарность в скрытый эгоизм [5, с. 112] и, наконец, разрушает его уже своим столь же

односторонним утверждением в анархии и революции. Согласно С.Л. Франку, в принципе невозможно создать общепризнанную модель общества, основанную на принципиальном разграничении «я» и «мы»: любой «отдельный отвлеченный принцип – будет ли то идеал «свободы», или «солидарности», или «порядка», или что-либо иное – не вмещающая в себя полностью всеединой духовной жизни, а выражая лишь одну ее сторону, не может служить конечным идеалом общественной жизни» [5, с. 107].

Как полагал С.Л. Франк, секуляризованные общества обречены на циклическое чередование крайностей коллективизма и индивидуализма, следующих друг за другом с пугающей правильностью. Ученый писал: «Начало солидарности испытывает всякую индивидуальную свободу как умаление самого себя, как угрозу своему бытию; начало свободы испытывает всякое принудительное требование общественного единства как уничтожение себя... Общество, утвержденное на себе самом, т. е. только на реальности человеческого бытия, обречено поэтому погибнуть в круговороте и вечном противоборстве между деспотизмом и анархией» [5, с. 110, 111].

Преобразование общественной эмпирии в оптимизационный идеал. «Общество служения»

Заложенный в идеальной основе общества и явленный в общественной эмпирии конфликт «я» и «мы» может быть смягчен, если индивиды признают их отношения не иерархичными, а координированными. Эти идеальные, сверхчеловеческие начала обособляются в социальной эмпирии, но общественная практика не может упразднить их объективное аксиологиче-

ское равенство. Ни один из этих принципов не имеет предпочтения перед другим. С.Л. Франк писал: «Ни отдельный человек не может первичным образом ничего требовать ни от другого человека, ни от общества, и ни общество не может первичным образом ничего требовать от человека. Ибо всякое требование и притязание любой человеческой инстанции должно быть сначала взвешено на весах правды» [5, с. 109].

Решение этой задачи образует содержание оптимизационного идеала. Коллективизм и индивидуализм займут в нем подчиненное место. Такой компромисс невозможен на почве светского мировоззрения и может быть обоснован только религиозно. Философ утверждал: «Так как начало “мы” не первичнее начала “я”, а соотносительно ему..., то это соперничество не имеет внутри самих этих двух начал решающей высшей инстанции. Только через утвержденность обоих начал в третьем, высшем – в служении Богу, абсолютной правде – они находят свое прочное согласование и примирение» [5, с. 96].

По мысли С.Л. Франка, совершенное общество образуется единством принципов *служения, солидарности и свободы*. Здесь не находится места для представления о всеобщей любви как о принципе соборного идеала. Два последних принципа отражают какую-то одну сторону богочеловеческой природы: «мы» создает ценность солидарности, а «я» – ценность свободы. Принцип служения опосредует односторонность двух остальных. Верховность этого принципа религиозно, онтологически обоснована: «человек по самому своему существу никогда не есть самодержавный хозяин своей жизни; он есть, напротив, исполнитель высшего веления, проводник абсолютной, Божьей правды» [5, с. 108].

Стремление к гармоническому проявлению богочеловеческой природы достигается через принцип служения. Правда, его онтологическая основа остается неясной, поскольку человеческая природа исчерпывается сторонами «я» и «мы». Служение примиряет свободу и солидарность, поскольку «начало служения есть наиболее общее выражение онтологического существования человека и именно потому есть высшее нормативное начало общественной жизни» [5, с. 107]. Однако оптимизационный идеал остается компромиссным образованием и не может реализовать богочеловеческой гармонии. По С.Л. Франку, «Лучший строй есть всегда только относительно, а не абсолютно лучший... Все человеческое, а потому и все в общественной жизни по самой природе вещей может быть только относительно хорошим – ибо есть компромисс между абсолютным идеальным заданием и несовершенством эмпирического человеческого существа» [5, с. 106].

В свете принципа служения свобода правильно мыслима и осознается как теофания. Свобода не может быть самоопределением человека против Божества и выступает как его высокая обязанность. От свободы нельзя отказаться, поскольку отвержение Бога заканчивается выпадением во власть нечеловеческой стихии, превращением в животное. В этой связи С.Л. Франк писал: «Свобода именно потому есть обязанность, что она есть онтологическая первооснова человеческой жизни. Всякий отказ от свободы есть духовное самоубийство» [5, с. 115]. Отечественный автор повторяет идеи, высказанные французским правоведом Л. Дюги, для которого субъективное право – лишь инструмент реализации общественных обязанностей лица. Соответственно, и для С.Л. Франка «ближайшим

образом человеческое поведение – индивидуальное и коллективное – определено не правом, а обязанностью – именно обязанностью служения добру. Все человеческие права вытекают в конечном счете – прямо или косвенно – из одного-единственного “прирожденного” ему права: из права требовать, чтобы ему была дана возможность исполнить его обязанность» [5, с. 109].

Солидарность правильно мыслима тоже только как служение Богу. Общество как таковое не может требовать от личности служения социальным интересам, «ибо многие, вместе взятые, не имеют сами по себе никакого преимущества над одним... и каждый человек, и общество в конечном счете исполняют не свою собственную и не чужую человеческую волю, а только волю Божию» [5, с. 109].

Служение антиномично: человек обязан содействовать росту добра и ограждению мира от зла. Эти требования исключают друг друга. Первое требование есть следование благодати, а второе есть следование «закону». По словам мыслителя, «необходимость двойной нравственной задачи, двойного служения положительного преобразования жизни через возвращение субстанциональных сил добра и чисто отрицательного сопротивления злу через его обуздание и ограждение жизни от него – ведет неизбежно на практике к трагическим конфликтам в нравственной жизни», причем, полагал С.Л. Франк, «эта антиномия неразрешима абстрактно-рационалистическим морализмом» [5, с. 87].

Ограждение мира от зла является задачей политической организации общества. Ограждение мира от зла есть прежде всего ограничение свободы человеческих действий. Общественный организм нуждается в принудительном порядке, в котором «за-

кон» может (и должен) ограничить свободу, поскольку она, как свобода зла, несет разрушение миру» [7, с. 207]. Репрессивная социальность проявляется как «закон». С.Л. Франк не склонен отрицать его ценность. В этом отношении он также следует за Вл.С. Соловьевым. «Закон» безжалостен к индивидуальному существованию, и закон нравственности не менее репрессивен, чем норма права [5, с. 87].

Автор выступал против диктатуры как способа организации общества и видел в ней временную переходную ступень к более свободному порядку [5, с. 116]. Несамостоятельность диктатуры аргументируется ссылкой на то, что она опирается на свободное служение граждан и в этом смысле избыточна как способ организации. Вместе с тем С.Л. Франк скептически относился к идее «неотчуждаемых прав», тем более законодательно закрепленных политических свобод. Объем последних определяется ситуативно, прагматически. Фундаментальное выражение принципа свободы – только свобода веры [5, с. 117].

Совершенное общество должно строиться иерархически. Подлинная иерархия определяется величиной индивидуальной харизмы [5, с. 119]. С.Л. Франк предостерегал против отождествления иерархизма с системой антропологически необоснованных статусных привилегий [5, с. 122]. Однако, какой-то минимум последних он, видимо, допускал. Социальной формой иерархичности является «олигократия». Это – вечный элемент общества. Автор писал: «Всякое общество по своей природе есть олигократия, власть меньшинства. Общественные порядки могут различаться лишь по форме и способам подбора и пополнения правящего меньшинства» [5, с. 120].

Олигократия в своем подлинном, совершенном виде дополняется принципами «монократии» (которая выражает единство общества в «области организующей, напряженно-творческой воли») и «аристократии». Общество «по самому своему существу есть аристократия в буквальном смысле этого слова – господство лучших – и потому и сознательно должно стремиться быть таковым. Творчество и строительство в коллективной жизни людей есть необходимо водительство одних и послушание других» [5, с. 121].

С.Л. Франк подчеркивал, что иерархизм – не случайная и преходящая форма организации общества, а необходимая и всеобщая: «...общий принцип иерархизма и, следовательно, неравенства есть... не неизбежное зло, а добро, ибо члены общества должны быть распределены по разным ступеням общественной лестницы в соответствии с их духовно-онтологической значительностью, со ступенью и областью их годности и умелости в богочеловеческом деле общественного строительства, и идеалом здесь является не минимум, а максимум дифференциации» [5, с. 122].

Экономическая составляющая оптимизационного идеала строится как система общественного разделения труда. При этом общественное разделение труда должно не обслуживать частные или групповые интересы, а сознательно ориентироваться на теократическое задание общества. Как полагал автор, «сотрудничество отдельных классов, профессий и лиц в общем деле зиждется в конечном счете не на утилитарной его необходимости, а на нравственном сознании начала служения верховным принципам и на основном существе человеческой жизни» [5, с. 112]. Несмотря на сказанное выше, философ

защищал частную собственность. Она отвечает принципу свободы, расширяя возможности человека за пределы его естественной, биологической мощи [5, с. 143–144]. Одновременно С.Л. Франк указывал на ценность гражданского общества – сообщества собственников. Оно защищает индивида от необоснованных притязаний государства [5, с. 140]. Наконец, политической оболочкой общества служения С.Л. Франк видел конституционную монархию [5, с. 132].

Задачей оптимизационного идеала является не только сдерживание зла и ограждение общества от его крайних проявлений, но и содействие росту добра. Философ видел большие трудности для соединения этих задач в общественно-политическом устройстве, поскольку это одновременно требовало бы и укрепления «закона», и его ослабления. Ссылка на антиномизм оптимизационного идеала превращается в представление о взаимодополнительности социально-философской и этической концептуализации (появившейся в «Смысле жизни»): антропологическое совершенство как рост добра освобождает человека от объективного социального порядка [3, с. 18]. Тезис о двойственности человеческой природы, богочеловеческой и стихийно-космической одновременно, позволяет связать и объяснить два универсальных социальных факта, казалось бы, далеко отстоящих друг от друга, – различие Бого-понимания и степень репрессивности общества.

С.Л. Франк полагал, что Богопонимание различается в зависимости от данности человеку его природы. Адекватное Богопонимание реализуемо в богочеловеческой среде, осознающей Бога как собственную человеческую «благодать».

Двойственность человеческой природы как двойственность его отношения к Божеству превращается в двойственный характер любого общественного единства, свободный и репрессивный одновременно. Автор полагал, что эволюция Богопонимания меняет соотношение трансцендентности и имманентности в образе Божества, однако его антиномичность непреодолима и дана объективно, в коллективном сознании. Раскрытие имманентности Бога человеку смягчает жестокость правовых и нравственных норм. Произвольное смягчение таковых приводит к хаосу и общественным бедствиям [5, с. 86].

Рост добра возможен только как действие благодати в человеке, и в этом смысле подлинное совершенство общества мыслимо в рамках этической концептуализации. Совершенство же человека как глубина трансцендирования не имеет непосредственного и немедленного социального проявления. По словам автора, «обновленная благой вестью и притоком благодатной силы Божией жизнь в Боге непосредственно *не распространяется* на мир, который остается ей чуждым и враждебным; жизнь в Боге развивается, только ограждаясь от мира и противоборствуя ему» [7, с. 109]. Вместе с тем рост добра требует такой общественной организации, которая бы реагировала на рост человеческого совершенствования и отвечала на это смягчением общественной репрессивности.

Интерес к проблеме роста добра шел параллельно с эволюцией идеологических интерпретаций оптимизационного идеала. С.Л. Франк прошел путь от авторитарно-корпоративной модели (в «Духовных основах общества») к либеральной. В книге «Свет во тьме» автор уже полагал, что «начало закона» дано миру как система

«естественного права» и ее законодательное выражение – правовое государство (в «Духовных основах общества» автор писал, что законченная правовая связанность государства немислима, право и власть – самостоятельные образования [5, с. 78]). «Естественное право» находится в сфере «закона» и имеет ограниченную задачу – ограждение мира от зла [7, с. 154]. Однако признание естественного права означало реабилитацию С.Л. Франком столь нелюбимых им «прирожденных прав», неприкосновенности для власти некоторых свобод (например, семьи и собственности) [7, с. 196].

При этом он стремился придать «естественному праву» религиозное, а не рационалистическое обоснование. Философ писал: «Бытие мира определено присутствием и действием в нем его священной первоосновы – действием, которое конкретно имеет форму неких нормирующих начал сверхчеловеческого происхождения и авторитета, некоего «естественного права» [7, с. 189]. Естественное право – не рациональная конструкция, а обнаружение «онтологически укорененных нормирующих начал мирового бытия, которые мы разумеем под именем “естественного права” или правящего миром закона Божия» [7, с. 190]. Вместе с теоретиками философии права С.Л. Франк настаивал на всеобщем, необходимом характере норм естественного права. Они незыблемы и неотменимы, хотя и не действуют с принудительностью законов природы.

Естественное право не совпадает с положительным правом [7, с. 190]. «Естественное право» представлялось С.Л. Франку оптимизационным социальным идеалом, устанавливающим наиболее совершенный объективный социальный порядок

для данного состояния мира. По словам философа, «общий смысл “естественного права” заключается в том, что оно утверждает некий при данных конкретных условиях максимально разумный и справедливый порядок, соответствующий существу человека, как образа Божия в тварном мире, и руководящему началу любви» [7, с. 191]. Однако «естественное право» предполагает сохранение антропологического несовершенства: «...само существо естественного права состоит в том, что оно есть некий компромисс... вытекающий из самой двойственности человеческой природы... Из этого характера компромисса, присущего естественному праву, само собой уясняется, что это “естественное право” никак не может быть абсолютно идеальным порядком человеческой жизни» [7, с. 192].

В понимании «естественного права» С.Л. Франк близок к И. Канту, хотя и не разделял его безразличия к онтологической основе права. Идеальный правопорядок мыслится на основе презумпции автономного поведения индивида – доверия к способности человека быть «хозяином самому себе». С.Л. Франк утверждал, что «правовой порядок, обеспечивающий свободу человеческой личности и обставляющий известными условиями все случаи необходимых мер, идущих в разрез с свободой личности, есть порядок, вытекающий из уважения к человеку как образу Божию, т. е. как к существу, активность которого по общему правилу определена его внутренними, спонтанными, творческими силами» [7, с. 192]. Уточнение кантовской формулы естественного права заключается в том, что принцип равенства индивидов и принцип уважения человеческого достоинства (в отношении кото-

рого милосердие было бы оскорблением) переформулируется отечественным автором в менее определенный принцип «солидарности». По словам ученого, «основной смысл естественного права состоит в возможно наилучшем согласовании начал свободы и солидарности – в утверждении порядка, при котором индивидуальная свобода не шла бы в ущерб необходимой солидарности» [7, с. 191, 192].

Как и у И. Канта, здесь «естественное право» предусматривает гарантии соблюдения обоюдной свободы, если индивид теряет способность к ответственному поведению. Такие гарантии носят репрессивный характер. С.Л. Франк писал, что «...если бы человек не был обременен греховностью, и его существо сполна соответствовало замыслу Божию о нем, то его свободные влечения были бы произвольным выражением любви, как существа Бога, и не было бы надобности ни в каком ограничении» [7, с. 192]. В работе «С нами Бог!» С.Л. Франк подчеркивал мысль, что репрессивное воздействие должно быть руководимо мотивом любви, а не мотивом воздаяния. При этом не предусматривались никакие ограничения на способы такого воздействия. В отличие от Вл.С. Соловьева, автор защищал необходимость смертной казни [5, с. 335].

Труды С.Л. Франка подводят итог исследованию социального идеала в отечественной философской школе всеединства. В его лице эта школа примирилась с идеалом правового государства, видя в нем единственный оптимизацион-

ный идеал для данного состояния общества. Как и у «позднего» Вл.С. Соловьева, в завершающих работах автора всеобщий (религиозный) идеал антропологического совершенства проявляется не в социальных формах и институтах «сборности», «олигократии», а во *вносоциальном* поведении религиозного подвижника, в росте святости. При этом гораздо более ясно, чем у «позднего» Вл.С. Соловьева, выражена мысль, что всеобщий идеал не сменяет пути совершенствования общества в акте внезапного теозиса *коллективной* жизни. Он – предмет индивидуального выбора, осуществляемый независимо от совершенствования общества, всегда подчиненного принудительной власти государства и права.

Литература

1. *Аристотель*. Политика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 376–644.
2. *Бердяев Н.А.* Христианство и социальный строй (ответ С. Франку) // Путь. – 1939. – № 60. – С. 33–36.
3. *Ивонин Ю.П.* Социальный идеал как предмет философского исследования // Идеи и идеалы. – 2009. – № 1, т. 1. – С. 57–68.
4. *Коркунов Н.М.* Лекции по общей теории права. – СПб.: Юридический центр Пресс, 2003. – 428 с.
5. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
6. *Франк С.Л.* По ту сторону «правого» и «левого». – Минск: Полифакт, 1992. – 31 с.
7. *Франк С.Л.* Свет во тьме. – М.: Факториал, 1998. – 256 с.

FAR AWAY FROM SOCIALISM. “OMNI-UNITY” SCHOOL ON THE WAY TOWARDS IDEOLOGY

Paper two

Y.P. Ivonin

Siberian Institute of Management –
the Branch of the Russian Presidential
Academy of National Economy and
Public Administration;

Ivonin@ngs.ru

O.I. Ivonina

Novosibirsk State University
of Economics and Management

Ivonina@ngs.ru

The duality of a man's relationship to Deity as the “I” and “we” turns into a dual character of any social cohesion, that is both free and repressive at the same time. The concept of genetic connection between “we” and “I” is a perfect reflection of the *ideal* foundation of empirically given communities. It is an abstract unity, “we”, which has elevated beyond “I”, and submitted itself to its tyrannical “must” provoking an uprising of “I”. Manifestations of obligation are empathy, legitimation, sacralization.

The conflict of “I” and “we” values inherent to the very basis of the ideal society is different for specific communities. *Social empiricism* has different understandings of genetical connection between “I” and “we.” It has always been a cyclical conflict of “I” and “we” as an alternation of anarchy and despotism. In today's society it has acquired the form of the conflict between capitalism and socialism, but has retained its sacred source – Understanding of God (Bogoponimanie).

The idea of coordination and non-hierarchical position of “we” and “I” is the concept of the ideal society, which depends on the right Understanding of God (Bogoponimaniye). The evolution of Understanding of God (Bogoponimaniye) changes the ratio of transcendence and immanence of the sacred Divine image; however, its antinomy will never be overcome and it is given objectively in the collective consciousness. Therefore, the absolute ideal theosis of a man coexists with the optimization ideal “service to the people” which includes the requirements of social subordination and discipline.

Disclosure of the God's immanence to a man softens the brutality of the legal and moral norms. Their arbitrary softening leads to chaos and social disasters. The ideal society is formed with the help of a unity of principles: service to the people, solidarity, and freedom. Service to the people is antinomic: a man is obliged to promote the growth of the Good and prevent the world from the Evil. These requirements are mutually exclusive. The first one requires following the Grace of God, and the second one - following the “law.” Service to the people needs both strengthening the “law” and its weakening. Saving the world from the Evil is uppermost coercion of freedom in human actions. The reference to antinomianism of the optimization ideal turns into the assumption, that anthropological perfection as the growth of the Good frees a man from the objective social order.

Keywords: human nature, religious ethics, social ideal.

DOI: 10.17212/2075-0862-2015-4.1-40-56

References

1. Aristotel'. Politika [Politiks]. *Aristotel'. Sochineniya*. V 4 t. [Tractates. In 4 vol.]. Moscow, Mysl' Publ., 1983, vol. 1, pp. 376–644.
2. Berdyaev N.A. Khristianstvo i sotsial'nyi stroi (otvet S. Franku) [Christianity and social order. Replay to S. Frank]. *Put' – Voie*, 1939, no. 60, pp. 33–36.
3. Ivonin Yu.P. Sotsial'nyi ideal kak predmet filosofskogo issledovaniya [Social ideal as a subject of philosophical research]. *Idei I idealy – Ideas and Ideals*, 2009, no. 1, vol. 1, pp. 57–68.
4. Korkunov N.M. *Lektsii po obshchei teorii prava* [Lectures on general theory of law]. St. Petersburg, Yuridicheskii tsentr Press Publ., 2003. 428 p.
5. Frank S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society]. Moscow, Respublika Publ., 1992. 511 p.
6. Frank S.L. *Po tu storonu "pravogo" i "levogo"* [On the other side of «right» and «left»]. Minsk, Polifakt Publ., 1992. 31 p.
7. Frank S.L. *Svet vo t'me* [Light in the darkness: an essay in Christian ethics and social philosophy]. Moscow, Faktorial Publ., 1998. 256 p.