С.Л. ФРАНК: ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ ОБЩЕСТВОЗНАНИЯ[1]

Из истории социальной эпистемологии

Л.А. МИКЕШИНА

В статье рассматриваются работы С.Л. Франка разных лет, посвященные философии и методологии социального знания, в первую очередь монография «Духовные основы общества», где исследовано соотношение социальной философии с социологией, философией истории и права; теоретическая значимость и современность проблем сингуляризма, универсализма, историзма, прогресса.

Ключевые слова: *методология, социальная философия, философия истории, историзм, истина, прогресс, деспотизм и познание.*

В наше время – конец XX – начало XXI века – социальная эпистемология, или эпистемология социально-гуманитарных наук, вызывает большой интерес философов науки, однако все еще мало работ, где рассматривалось бы соотношение эпистемологии конкретных социально-гуманитарных наук и социальной философии, что, с одной стороны, объясняется господством традиций марксистской мето-

[1] Работа осуществлена при поддержке РГНФ, проект № 07-03-00278а.

дологии в этой области, а с другой – не освоенностью иных социально-философских подходов к обществу и гуманитарной сфере, на которые могли бы опереться ученые и философы в исследовании социально-гуманитарного знания. Недостаточно изучен вопрос о том, какая методология исследования общества и формирования знания о нем в конкретных науках предшествовала марксизму в России. Одно из направлений изучения этой проблемы – обращение к трудам русских философов XIX–XX вв., в частности Г.Г. Шпета, С.Л. Франка, которые в той или иной степени разрабатывали вопросы гуманитарной (языка и культуры), социальной философии и эпистемологии. В работах русских философов, социологов, историков разрабатывались многие отдельные проблемы общества, его природы, но, как мне представляется, отсутствует целостное системное видение и изложение обществознания на основе предпосылок социальной философии. Такой обстоятельный систематический труд существует у С.Л. Франка, однако его подход и понимание природы и методологии исследования общественного и гуманитарного знания, в частности философской психологии, до сих пор не получили должной оценки, но вместе с тем вызывают все больший интерес[2]. Проблема истории социальной эпистемологии в России в полной мере может быть представлена в первую очередь монографией «Духовные основы общества», излагающей целостное учение, основанное на социальной философии и религиозной онтологии.

Эта книга опубликована в 1930 году, когда Франк уже несколько лет прожил в Германии и имел широкие возможности знакомиться с работами европейских философов, исследующих природу общества, психологию, социологию и историю. Еще в юности он изучал работы К. Маркса, с увлечением идеями которого он расстался совсем молодым, написав «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд» (М., 1900), и позже «Основы марксизма» (Берлин, 1926), где рассматривал социальные явления и проблемы общества. Непосредственно к обществознанию он обратился позже, когда в Саратове работал деканом и ординарным профессором историко-философского факультета. Он разработал и читал курс лекций по методологии общественных наук, опубликованный им по возвращении в Москву в виде книги «Очерки методологии общественных наук» (М., 1922), а также статьи «О задачах обобщающей социальной науки»

[2] Одна из последних работ: Порус В.Н. Франк С.Л.: антиномии духа как основания культуры // Вопросы философии, 2008, № 1.

(1922), перед самым вынужденным отъездом на знаменитом пароходе. Эта работа (конспект курса лекций) во многом близка к жанру методологического пособия, – от «элементарно-пропедевтических формулировок» до «усложненных и углубленных постановок проблем», но вместе с тем представлены принципиальные положения социальных наук, что имеет «научное значение для логиков и обществоведов, хотя бы отсутствием в русской литературе труда подобного рода»[3]. Отдельные проблемы социальной философии и методологии обществознания присутствуют также в статьях «Политика и идеи» (1905), «Философские предпосылки деспотизма» (1907), «Крушение кумиров» (1923), «Русское мировоззрение» (1925) и ряде других, но в этих работах речь, скорее, идет о реальной политике, и не ставится напрямую задача сформулировать социально-философские положения о природе общества и знания о нем. Как и в первых главах «Духовных основ общества», где всей работе предпосылаются методологические и эпистемологические принципы, здесь перед нами «другой» Франк – не «метафизик всеединства» или «мистический реалист» (И.И. Евлампиев), но социальный философ и методолог, размышляющий именно о природе и проблемах социального знания, многие из которых актуальны и сегодня.

Не ставя задачи рассмотреть проблемы социального знания в работах Франка с историко-философских позиций, я, опираясь преимущественно на наиболее зрелое изложение идей в «Духовных основах общества», обращаюсь к его видению и осмыслению проблем, значимых в первую очередь для современной социальной эпистемологии.

Социальная философия как предпосылка и основание наук об обществе

Большинство авторов, и в прошлом, и в настоящем, часто не видят различий между подходами с позиций социальной философии, социологии, социальных наук вообще, методологии или онтологии социального знания. Однако Франк был озабочен этой проблемой и стремился четко различать каждую из этих форм социального знания. Как в «Очерке методологии общественных наук», так и в «Духовных основах общества» рассматриваются различия социальной философии и социологии, философии права,

[3] Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М., 1922. С. 3.

философии истории, соотносятся их предметы, уточняются функции по отношению друг к другу, критически осмысливаются претензии на «самостоятельное философствование» без опоры на профессиональное философское знание.

Социальная философия в ее соотношении с социологией и правом

Социальную философию Франк описывает как «систему высших обобщений о свойствах и соотношениях общественных явлений». Это учение об «общей природе» жизни общества, скрывающейся за многообразием ее проявления в пространстве и во времени. Как соотносятся жизнь общества и жизнь человека, какое место она занимает в мировом бытии вообще, каков ее подлинный смысл и отношение к абсолютным началам и ценностям – так философ очерчивает круг проблем, составляющих суть социальной философии, важнейшие из которых сам человек, его самосознание и жизнь как «совместная, т. е. именно общественная, жизнь».

Во введении «О задачах социальной философии» Франк размышляет о ее соотношении с обществознанием как методолог, соотносит с конкретными социальными науками. Сопоставляя социальную философию и социологию, Франк одобрительно относится к замыслу О. Конта, который в противовес абстрактному и метафизическому доктринерству и стремлению строить общественный порядок на основании «отвлеченных планов», развивает социологию как положительную науку об обществе, «познающую естественную, неотменимую человеческой волей закономерность общественной жизни». Однако к современной ему социологии Франк относился критически: она не имеет точно определенного предмета, общепризнанных методов и традиций, и, по существу, сколько авторов, столько и социологий. Замысел Конта, по-видимому, не удался, поскольку страдает «каким-то внутренним дефектом». Франк видит его, по сути, в позитивизме, в том, что с самого начала для социологии законы общественной жизни были аналогичны законам природы, «она хотела и хочет быть положительной наукой об обществе, и притом наукой по образцу естествознания». Социология стремится распространить «на обществоведение начала натуралистического мировоззрения, познания человека и его общественной жизни как частного случая жизни природы. Но правомерно ли и возможно ли вообще подлинное обобщающее социальное знание в этой форме?»[4]. Философ ут-

верждает, что в его время положительных результатов этот опыт не дал, что подтверждается и «философскими соображениями». Он категорически против подведения под «категории натуралистического мировоззрения» таких явлений, как «творения человеческого духа», «самопознание человека», замены их «объективной предметной действительностью», прямолинейным отождествлением предмета социологии и естественных «положительных» наук. «Если мы и признаем правильным замысел социологии открыть естественную закономерность явлений общественной жизни, то, во всяком случае, очевидно, что этим замыслом не исчерпываются задачи обобщающего обществоведения, перед нами возникают и другие, более существенные вопросы <…> и эти вопросы уже выходят из круга ведения социологии»[5].

Франк выявил еще одну особенность соотношения социологии и философии, проявляющуюся в конкретных результатах социологических исследований. Достаточно резко он пишет о том, что социология «не понимает ограниченности своего замысла и смешивает его с задачей действительного всеобъемлюще-обобщающего обществоведения», что часто влечет «непроизвольное, бессознательное и потому неметодическое и дилетантское философствование на общественные темы». Социальная философия, на которую она опирается, часто является вульгарной, «необоснованной; в ней по большей части преобладают течения, давно преодоленные философской мыслью, но утвердившиеся в общественном мнении толпы…»[6]. В качестве «течений» он называет эволюционизм, дарвинизм, материализм и этический идеализм, что для нас сегодня не бесспорно; однако критический подход к ним не устарел. Мысль Франка о том, что сколько социологов, столько и социологий, в определенном смысле подтверждается и прежде всего эпистемологически: общая теория не создана и, по-видимому, не может быть создана в принципе, вместо нее сегодня господствует «полипарадигмальность».

Итак, проблема соотношения социальной философии и социологии по-прежнему актуальна в указанных философом смыслах, однако размышления Франка следует дополнить. Сегодня социальная философия находится не в лучшем из своих состояний, она

---

[4] Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 19; Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М., 1922. С. 8–10.

[5] Там же. С. 20.

[6] Там же. С. 21.

что называется, «отстает от времени» и нуждается в осмыслении знаний, полученных конкретными социально-экономическими

и гуманитарными науками. Поскольку социология очень существенно «ушла вперед» по сравнению с временами Франка, то полученные ею новые знания об обществе могут сегодня существенно повлиять на качественное обновление и дальнейшее развитие самой социальной философии, ее понятий и принципов, методологии в целом.

Франк рассматривал также соотношение социальной философии и философии права с целью уточнения сходства и различия их предметов. Философия права, в отличие от социологии «освященная давней, древнейшей традицией», сложилась, по мнению Франка, еще со времен Платона и Аристотеля. «Философия права по основному, традиционно-типическому ее содержанию есть познание общественного идеала, уяснение того, каким должен быть благой, разумный, справедливый, «нормальный» строй общества»[7]. Она базируется на анализе природы человека и общества, социальной этике, которая «имеет своим основанием социальную феноменологию и онтологию», и, таким образом, во многом совпадает с социальной философией. Вместе с тем, общественный идеал, как и этика в целом, лежащие в основе философии права, не могут носить произвольный характер или, как у Канта, быть резко противопоставленными онтологии, «вне всякого отношения к тому, что эмпирически или метафизически есть независимо от целеполагающей человеческой воли». Философия права не может опираться на самомнение единичного человека, «самочинно созидающего или утверждающего истинный идеал», идеал должен быть укоренен в самом бытии, быть онтологически обоснованным. Для Франка добро, нравственный идеал «есть момент абсолютного бытия», «голос, исходящий из глубин бытия и онтологически обоснованный», а «этика, будучи религиозно обоснованной, тем самым имеет и антропологическое, а значит, и социально-философское основание». «Поэтому в области общественного самосознания основополагающей наукой является не философия права, не самодовлеющее познание общественного идеала, а именно социальная философия как феноменология и онтология социальной жизни»[8].

В целом Франк видит особенности социальной философии в том, что она решает собственно философские вопросы, такие как:

---

[7] Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 21.

[8] Там же. С 24.

существуют ли законы общественной жизни, совпадают ли они с законами природы; являются ли они законами развития общественных форм или/и законами «постоянных соотношений»; как

применить общую закономерность общественной жизни к свободе и творчеству личности, разумно осуществить свои цели и идеалы; каково отношение между этическим (оценочным) и теоретическим познанием общественной жизни; какую роль играют идеи, идеалы в ходе общественной жизни. Эти проблемы сформулированы Франком еще в период преподавания основ методологии общественных наук[9]. Очевидно, что он по-своему представляет и разрабатывает социальную философию в контексте онтологии и «метафизики всеединства», а также методологических (эпистемологических) проблем, не принимая ни принципов позитивизма, ни принципов марксизма, с которыми был хорошо знаком.

Социальная философия и философия истории. Критика «историзма» и теории прогресса

Еще в 1922 году в статье «О задачах обобщающей социальной науки» Франк рассматривал проблемы «историзма» и его природы, при этом он уже утверждал, что «поистине, нужна вся ограниченность безыдейности, нужно превращение относительной научной истины в абсолютный догмат, омрачающий и обессиливающий умственную пытливость, чтобы утверждать непознаваемость или даже отсутствие общих законов и общих условий социальной жизни»[10]. Идеи этой статьи об «историзме» в полной мере получили развитие в «Духовных основах общества». Соотношение социальной философии и философии истории, по мнению Франка, можно понять только критически осмыслив природу «историзма» и теорию прогресса. Это те две проблемы, которые по-прежнему дискуссионны и не менее актуальны и сегодня, в современной социальной эпистемологии и методологии, особенно исторических и социологических наук.

Анализ Франком возникновения и природы «историзма» носит, по сути, чисто эпистемологический и методологический характер. Причину возникновения «историзма» он связывает с обнаружением исследователями частой смены политических и бы-

[9] Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. С. 10.

[10] Франк С.Л. О задачах обобщающей социальной науки // Социологические исследования. 1990. № 9. С. 5. (Мысль, Пб., 1922, № 3).

товых условий жизни под влиянием ускорения общественного развития в Новое время. Отсюда появление представлений об изменчивости всех общественных явлений, об отсутствии неизменных форм и условий социальной жизни. «Историзм» возник как

учение, «согласно которому не существует общих, одинаковых для всех эпох и народов условий и закономерностей социальной жизни» в силу «хаотической текучести и неопределимой сложности общественной жизни»; не существует человека и общества «вообще», но только данной эпохи и среды. Такая позиция «историзма» отрицает «обобщающее знание общества и человека как сверхвременного единства, объемлющего разные исторические эпохи и народы», «неизменный истинный идеал общества» и назначения человека, что противоречит, по Франку, выводам исторической науки, как и социальной философии, покоящихся на «непреходящей природе человека и общества». «Историзм есть социально-философский релятивизм», он противоречит, таким образом, «обобщающему обществоведению, имеющему сверхвременное значение», предполагает невозможность и всякого социального знания, если оно мыслится как историческое[11].

Отождествляя историзм с релятивизмом, он критикует его с помощью традиционных аргументов антирелятивизма: его внутренняя противоречивость – относительность истин выдается за абсолютную истину, утверждается общая теория о невозможности никакой общей теории, признается абсолютная изменчивость и конкретная сложность как «сверхвременная истина» – «универсальное социально-философское обобщение, сводящееся к запрету всех обобщений». «Историзм есть сам некий общий взгляд на природу человека и общества, выступающий с притязанием быть абсолютной, т.е. сверхисторической истиной. Убеждение в его истинности противоречит его собственному содержанию»[12]. Если все так меняется и современное общество не похоже на прошлое, то невозможна и наука история – приходит к выводу Франк, явно абсолютизируя изменчивость и приписывая эти взгляды сторонникам историзма.

Приводимые Франком аргументы имеют хождение и сегодня. Но уже тогда они подвергались серьезной критике наряду с позитивным исследованием и решением проблемы. Особенно значимы в этом плане идеи К. Манхейма, который в те же самые годы, что и писал Франк, разрабатывая социологию знания, защитил дис-

[11] Там же С. 25, 26.
[12] Там же. С. 26.

сертацию по эпистемологии (1922), опубликовал «Историзм» (1924), «Идеологию и утопию» (1929), где обратился к этим проблемам. Он не требует, как Франк, трактовать онтологию познаваемого как вечную и неизменную, но разрабатывает познавательные приемы, эпистемологию в целом, споря с европейскими

критиками историзма и релятивизма. Эти работы Манхейма, как, по-видимому, и он сам, не были известны Франку, хотя судьбы философов были близки: в эти годы они уже оба как эмигранты жили в Германии, а затем эмигрировали в Англию.

По Манхейму, историзм не является модой или «искусственным изобретением», это органически сформировавшееся мировоззрение, которое лежит в основе современной науки и научной методологии, а также логики, эпистемологии и онтологии. Само становление историзма связано с идеей эволюции – основополагающим принципом, раскрывающим становление поздней формы из ранней, а также взаимообусловленность отдельных ее линий. (Франк не признавал идею эволюции как научную.) Разумеется, для становления историзма значима сама способность воспринимать «состояние беспрерывных перемен и роста», однако простая регистрация факта изменения, «мобильности» обычаев, религий, институтов еще не раскрывает сути историзма как мировоззрения – базируясь на таком представлении, мы приходим только к какой-либо из форм релятивизма, но не историзма как основополагающего и унифицирующего принципа. Именно историзм в его методологически зрелой форме обеспечивает, по Манхейму, научное объективно истинное познание, предотвращая ошибки вульгарного релятивизма.

Представления Франка основаны не только на «идеале вековечного тождественного Разума», или методологии «точных» наук, но и на особом логико-методологическом основании: обобщающие абстрактно-теоретические и философские положения – сущность социальной философии и исторической науки – возможны только, если они покоятся на неизменном, непреходящем, вечном в природе общества и человека. Из этого следует, что если не справляется познание и его теория, то надо изменить онтологию – мир изменяющийся надо сделать неизменным, знание гипотетическое, развивающееся (и другого не дано) заменить абсолютно истинным, иначе это не знание. Так проявляет себя идеал классической рациональности и науки, для которых историзм равен релятивизму и потому неприемлем. Социальная философия должна существовать только на идеалах классической рациональности и особой – вечной, неизменяемой онтологии, «вечных, неизменимых, имеющих силу при всяком историческом порядке закономерностей», в свою очередь становясь «устойчивым фундаментом, на котором должна строиться конкретно-синтетическая философия истории»[13].

Однако этим не исчерпывается проблематичность существования данных областей знания, Франк видит и еще одну трудность –

существование двух типов философии истории. Один – ложный – основан на вере в «прогресс», в движение человечества к определенной цели, последнему идеально-завершенному состоянию. Это понимание истории Гердера, Тюрго, Кондорсэ, грандиозная теория Гегеля, «три стадии» Конта, идеи Бокля и других (учение Маркса не упомянуто). Франк полагает, что эта идея возникла из рационалистической веры XVIII века, во-первых, в непрерывность умственного развития человечества и, во-вторых, в зависимость от нее истории общества. Но ни того, ни другого не существует. «Теория прогресса покоится психологически на наивной, теперь отходящей в прошлое и ощущаемой как некий духовный провинциализм абсолютизации частного и – по сравнению со всей мировой историей – все же ограниченного по объему и значению явления новейшей европейской цивилизации»[14]. Проблема, которую ставит Франк, – способны ли мы определить, что такое конечное состояние, не будет ли это «произвольной фантазией», – является правомерной и имеет важное эпистемологическое содержание. Критикуя «теорию прогресса», он отмечает, что в ней «роль конечной цели играют цели сегодняшнего дня, и этим совершается чудовищное, наивно-предвзятое искажение мировой исторической перспективы», теряется смысл самого конкретно-исторического процесса. Ради конечной цели достижение многих поколений «рассматривается здесь просто как удобрение, нужное для урожая будущего. <…> Если история вообще имеет смысл, то он возможен, лишь если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла»[15]. Очевидно, что эти критические идеи Франка заслуживают одобрения и становятся в наше время все более злободневными.

Второй тип философии истории – «единственно возможный смысл истории» – «постигнуть разные эпохи жизни человечества

[13] Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 28. Он противоречит себе в других работах, например, размышляя об относительности истины в статье «Философские предпосылки деспотизма», о чем речь пойдет далее.

[14] Там же. С. 29.

[15] Там же. С. 30.

как многообразное выражение единого духовного существа человечества». Философия истории – это сверхисторическое знание, его предмет не исторический процесс, но «выражение сверхвременного, цельного существа человеческого духа». «Социальная философия, как самосознание вечной и неизменной природы общественной жизни человека, есть необходимое введение в подлинно объективную, адекватную полноте своего предмета (доселе

еще не достигнутую) философию истории»[16]. Эти утверждения Франка несомненно базируются на его религиозной онтологии и «метафизике всеединства». Его методология обобщения предполагает, что обобщать можно лишь то, что постоянно и неизменно; заметить изменчивость, в том числе историческую, нельзя, если нет постоянных сил, состояний – общих постоянных законов. Эта позиция в полной мере соответствует идеалам классической науки, в первую очередь естествознания, которым и следует Франк.

Другие проблемы социальной эпистемологии и методологии, исследованные Франком

Сингуляризм и универсализм

Удивительно современным оказался Франк, рассматривая классическую проблему, названную им «сингуляризм и универсализм», а сегодня чаще всего обозначаемую как «методология индивидуализма» и «методология коллективизма», различные решения которой мы встречаем в философии, экономике, социологии, теологии и других сферах. Это говорит об эпистемологической значимости данной проблемы, требующей ее критического осмысления, особенно в связи с тем, что эти методологии, как бы чередуясь, утрачивают или вновь приобретают свои позиции, прежде всего потому, что происходят коренные изменения в обществе, требующие принципиально иных оценок места и роли индивидуализирующих и универсализирующих факторов в развитии общества.

Напомню прежде всего, что Франк исходит из понимания «постоянных закономерностей общества, тех вечных, не от воли человеческой, а от высшей воли зависящих его условий, которых не

---

[16] Там же. С. 31.

может безнаказанно преступать человек…»[17]. Он полагает, что вопрос об отношении между обществом и индивидом должен быть первым для социальной онтологии, изложение которой начинается с истории развития проблемы: есть ли общество название «искусственного, т.е. субъективного суммирования реальности отдельных людей, или общество есть некая подлинно объективная реальность, не исчерпывающаяся совокупностью входящих в ее состав индивидов?»[18]. В отличие от современных иссле-

дователей, Франк отмечает длительную историю борьбы этих противоположных позиций: от «универсалистов» Платона, Аристотеля, стоиков, средневекового христианства, Ж. де Местра, О. Конта, Гегеля, школы права Савиньи, Спенсера, Дюркгейма, славянофилов до «социального атомизма» софистов и Эпикура, мыслителей эпохи Ренессанса с его гуманистическим отношением к человеку, а также философов Гассенди, Гоббса, рационалистического индивидуализма, «классической школы» политической экономии, социальных мыслителей Тарда, Г. Зиммеля, П.Б. Струве. Сингуляризм, или социальный атомизм, по Франку, существует в двух видах: в его старой форме, связанной с рационалистическим индивидуализмом XVIII века и представляющей единство общества только как результат договоренности по аналогии с теорией «общественного договора», и новой, где единство и общность возникают как итог «стихийного скрещения воль и стремлений отдельных людей» (Г. Зиммель). Франк критикует оба вида сингуляризма: первый за то, что он не замечает существования многих общепринятых и общезначимых явлений, возникших и существующих без всякого сговора, например, язык, нравы, обычаи, мода, цены на товары и пр.; второй – за то, что он не учитывает «стихийный итог столкновения множества разнородных воль», чем является, например, буржуазный строй, в основе которого лежат не свободы и равенства, а личные выгоды отдельных людей. Он делает вывод, что суть сингуляризма состоит в том, что «единство и общность в общественной жизни, будучи независимы от сознательной воли отдельных участников и в этом смысле возникая «сами собой», все же суть не действие каких-либо высших, сверхиндивидуальных сил, а лишь итог стихийного неумышленного скрещения тех же единичных воль и сил – комплекс, сла-

---

[17] Там же. С. 37.

[18] Там же. С. 38. Он вводит термины «сингуляризм» (социальный атомизм) и «универсализм» вместо многозначных «индивидуализм» и «коллективизм».

гающийся и состоящий только из реальности отдельных, единичных людей»[19]. Но остается открытым самый существенный вопрос: «отчего из этого скрещения получается не хаос и не беспорядок, а общность и порядок?».

Очевидно, что Франк вышел на философскую проблему существования общего, известную как спор реалистов и номиналистов, и логическую проблему общего и единичного в применении к общественной жизни, чему он посвятил специальный параграф. Как сторонник «реализма», философ встает на сторону «универсализ-

ма», видя в нем «просто приложение к обществоведению общего логического «реализма» как всеобъемлющего принципа научного знания вообще». Однако Франк в полной мере осознает, что этого подхода недостаточно для понимания природы общества, он все-таки не дает полного ответа на главный вопрос: как вообще возможно общество, если оно больше чем единство, но еще и упорядоченность совместной жизни как конкретного целого, «единства разнородного»? Для нового понимания «взаимосвязности индивидуальных сознаний» в их единстве он выходит на совершенно новую проблему – отношения «я» и «мы». Это не отношение к Другому у В. Дильтея, не «Я и Другой» у Ф. Розенцвейга, не диалогический принцип М. Бубера, не интерсубъективность Гуссерля, не «я и ты» как структура опыта Ф. Эбнера, но особое состояние «мы» как внутренняя основа «соборности». «Общество в отличие от единичного одушевленного существа, есть в качестве соборного единства не некое «я», а – «мы»; его единство существует, присутствуя и действуя как сознание общности, как идея «мы» в отдельных его членах. <…> В подлинно адекватном постижении понятия «мы» как первичного единства многих субъектов впервые может быть найдено действительно точное понимание онтологической природы общества как единства»[20].

Важно, что Франк считает необходимым подчеркнуть отличие «живого личного самосознания», «я» от гносеологического субъекта, от «познающего». «Чистый субъект познания есть как бы совершенно безличная, бескачественная, неподвижная точка; мое «я» есть, наоборот, нечто живое, качественно неповторимо своеобразное, полное содержания и внутренней жизни. Погружение в чистое созерцание, превращение себя в чистый «субъект познания» связано всегда с исчезновением живого индивидуального

[19] Там же. С. 41.

[20] Там же. С. 47.

«я»…»[21]. Рассматривая также проблему восприятия «чужого я», Франк отмечает, что на самом деле это не восприятие, но «факт общения между сознаниями», «другое я» – это не только объект, но и субъект, который одновременно меня воспринимает, как два зеркала друг против друга дают бесконечное число отражений. «Мы» – это не множественное число от «я», которое всегда единственное и неповторимое, но единство «я» и «ты» («вы»), преодоление этой противоположности. Не «фантастический коллективный субъект», а именно высшая, объемлющая категория «мы», «единство самой множественности», всего разделенного и проти-

воборствующего – это «первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия». «Мы» столь же первично, как и «я», это «онтологический корень нашего бытия». Таким образом, Франк приходит к выводу, что «духовное бытие имеет два соотносительных аспекта: оно есть разделенная множественность многих индивидуальных сознаний и вместе с тем их нераздельное исконное единство»[22]. Наше личное бытие – это относительная отдельность, возникающая и существующая только в общности. Общество «есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытие, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком»[23].

Итак, очевидно, что Франк разработал собственную концепцию «универсализма», не сводящуюся к религиозному обоснованию, хотя и включающую понятие «соборности», что в целом достойно серьезного осмысления. Однако, как бескорыстный исследователь сложной, иногда даже «трагичной» проблемы – несоответствия эмпирической реальности человеческого существования и его онтологической сущности, – он считает необходимым признать, что оба воззрения относительно правомерны. Они выражают две объективно реальные стороны общественного бытия и ложны лишь в том случае, если настаивают на одностороннем объяснении природы общества как единственно правильном, поэтому он считает необходимым показать «относительную правду социального атомизма» – «в общественном механизме человек есть одновременно и организуемый материал, и организующая его воля».

---

[21] Там же. С. 48.
[22] Там же. С. 52.
[23] Там же. С. 53.

Обращение к современным формам решения проблемы и эпистемологическое осмысление методологий индивидуализма и коллективизма (МИК) показывают, как близок был к ним Франк и как значимы результаты его изучения опыта социальных и гуманитарных наук в этой области. Сегодня здесь просматривается новая тенденция – новая парадигма, которая стремится преодолеть подход к проблеме на основе оппозиции или/или и бесконечный спор по этому поводу в XX в. Продуктивные подходы стремятся к синтезу и качественно новому пониманию социальности и целостности, что рождает новое видение самого общества и роли в нем действующего человека. В социально-гуманитарных нау-

ках часто складывается парадоксальная ситуация, которая состоит в том, что, создавая абстрактные понятия с целью отождествления и обобщения многих реальных объектов, мы вместе с тем должны сохранить те или иные конкретные их черты и свойства, и актуальной становится задача «возвращения людей в теорию», что одновременно воспроизводит проблему человека и его ценностей в научном знании.

МИК – концепция и проблема социальной эпистемологии, обсуждавшаяся в «понимающей» социологии М. Вебера, в формальной социологии Г. Зиммеля, в работах К. Поппера и с позиций аналитической философии А. Данто. Особое значение эта проблема приобрела в XX веке в работах теоретиков либерализма австрийской экономической школы Л. Мизеса, Ф. Хайека и других. И сегодня обсуждается вопрос о том, являются ли социальные процессы результатом деятельности отдельных людей или социальные процессы развиваются по своим законам, увлекая людей, включенных в них. Современные социологи и экономисты видят проблему МИК не столько в методологическом, сколько в социальном и экономическом ракурсе, выявляя все новые ее аспекты. Как следствие этого, появляются и новые методологические решения. В последние годы разработаны методологии дифференцирующей парадигмы индивидуальное/коллективное, проблема в которых не сводится к борьбе взаимоисключающих концепций, но признается сам факт существования и типологии обществ на основе преобладания индивидуализма или универсализма, объясняющих их особенности на уровне социальной структуры, форм собственности, способов управления, политики, господства ценностей и идеалов, форм культуры, особенностей менталитета граждан. Выяснилось также, что решение проблемы МИК лежит в основании еще более фундаментальной проблемы «возможно ли создание теории общества», которой многие годы жизни посвятил Н. Луман, подчеркивавший, что «различение “индивида” и “общества” берет на себя и функцию носителя теории». Именно он, констатируя «невозможность успешной дедукции понятия общества из одного принципа или одной основополагающей нормы», по существу, предполагал определенного рода синтез «понятийного аппарата» и многих «сквозных» проблем и тем[24], в том числе индивидуализма/универсализма, свое философско-эпистемологическое понимание которых предложил и Франк.

Эпистемологические следствия феномена деспотизма

как предмета философско-политической мысли

Особый интерес представляют размышления Франка о влиянии социальных отношений на характер знания. В статье «Философские предпосылки деспотизма» (1907) Франк проявил себя как тонкий и оригинальный аналитик такой проблемы социальной эпистемологии как тесная взаимосвязь истинного знания и характера социальных отношений. Для него «деспотизм есть не исключительно политическое понятие, а общая социологическая и морально-правовая категория. <…> Всюду он означает неограниченное, произвольное господство, предполагающее на другой стороне бесправность и слепое повиновение»[25]. В современном обществе и политической философии деспотизм часто предстает как определенная форма *опеки* – насильственного осуществления блага как организации «порядка» в интересах опекаемого. Франк справедливо видит за этим стремление к «*рационализации* общественной жизни», что может достигаться подчинением разумной воле руководителя. Это центральная идея, пришедшая к нам от Платона, она близка католицизму и социализму, основной мотив якобинства и «просвещенного абсолютизма», а Конт даже предлагал католикам объединиться с «позитивистами», чтобы вместе стать «организаторами человечества» и бороться «со всеми дезорганизующими социальными тенденциями».

Но воззрения людей слишком разрозненны и многообразны, это «имманентно самому человеческому бытию» и не позволяет осуществить «идеал организации», для него, как принято считать, требуются «солидарность и единомыслие». Отметив эту особенность, Франк выходит на проблему истины: «если бы какой-либо высший дух открыл истину», абсолютно ясную для всех, разногласия могли бы исчезнуть. Но у человечества нет очевидных гарантий и критериев для распознавания ее, у каждого своя вера и своя истина, «*каждый* считает свои воззрения истинными, соглашения между людьми нет». И далее философ излагает в полной мере либеральную мысль: «мы должны за каждым признавать право искать истину на своем пути; единственным средством, которое может приблизить нас к верной цели, оказывается не неосуществимое объединение, а свобода личной инициативы и стихийное соперничество разнородных тенденций и направлений. Лишь коллективное и неорганизованное творчество людей, в ко-

---

[24] Луман Н. Общество как социальная система. М.. 2004. С. 8.

[25] Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 114.

тором могут свободно сказаться все силы и все направления духа, может внести хотя бы некоторый свет в тьму, окутывающую путь к идеалу»[26]. Но разногласие – это абсолютное препятствие для осуществления идеала организации, и на передний план выдвигаются люди – «фанатические и страстные сторонники идеи организации», претендующие на бесспорное знание конечного идеала, считающие себя «*обладающими абсолютной истиной»*. Франк называет этот феномен «догматом непогрешимости», он и является предпосылкой деспотизма. «Вера, которая состоит в сознании безусловного, сверхрационального, мистического проникновения в абсолютную истину, устраняет равноправие между людьми и дает верующему внутреннее право на деспотическое господство над людьми»[27].

Я полагаю, что категория абсолютной истины, даже включенная в диалектико-материалистический контекст учения об истине, сохраняет свою онтологическую природу идеальной сущности, не имеющей отношения к реальному знанию, где возможны лишь элементы абсолютно истинного знания, существование которых правомерно только в жестко заданных неизменных условиях. Абсолютная истина – это не только идеальная сущность мира идей Платона, но в еще большей степени теологическое знание, религии в целом. Франк, как религиозный философ, убеждает меня в этой мысли, когда утверждает, что «всякие аргументы, как бы сильны и убедительны они ни были, не дают человеку сознания непогрешимости, непоколебимой уверенности в обладании абсолютной и универсальной истиной. Это сознание может быть только верой, неразложимым на рациональные мотивы первичным

[26] Там же. С. 118.

[27] Там же. С. 119.

мистическим чувством *откровения* и *прозрения*»[28]. Человек может претендовать лишь на незаконченное, незавершенное, одностороннее суждение об «абсолютной правде», которое возможно как «бесконечный процесс соборного просвещения и воспитания всего человечества». Как философ, исследующий истину в процессе реального познания, Франк утверждает, что истина не «механический продукт всеобщего голосования». В процессе познания возникает необходимость «*дать влияние всем* и предоставить истине вырабатываться в результате естественного взаимодействия и трения всех воззрений, характеров, способностей и духовных сил»[29]. И только следуя этому принципу, можно преодолеть «догмат непогрешимости», порождающий деспотизм, и утвердить мораль свободы, признающую «относительность всех человеческих

знаний», «принципиальную равноправность всех направлений мысли». Франк видит также моральный аспект проблемы и с полной поддержкой цитирует А. Фулье: «по отношению к нравственности есть только один абсолютный закон – это предписание никогда не поступать так, как будто владеешь абсолютной истиной»[30].

Подведу предварительные, но эпистемологически значимые итоги исследования работ Франка по социальному познанию. Прежде всего, результаты убеждают в правильности идеи о необходимости нерелигиозного, собственно философского прочтения и понимания трудов русских философов, что позволяет сблизить их работы с европейской и мировой философией в целом, более полно показать рационалистически-антропологический потенциал отечественной философии[31]. Работы Франка по социальному познанию убеждают, что он на протяжении всей своей активной философской жизни исследовал особенности обществознания не только в его религиозных, логических и онтологических основаниях и формах, но и в соотношении с социальной философией, в социокультурном контексте в целом. Его методологические идеи о соотношении социальной философии и социологии, фило-

[28] Там же. С. 120.

[29] Там же. С. 126.

[30] Фулье А. Критика новейших систем морали. СПб., 1898. С. 6.

[31] См., в частности, Микешина Л.А. Франк С.Л. и европейская традиция философии жизни (Юбилейный сб. ИППК МГУ, в печати); Микешина Л.А. Флоренский П.А. между религиозно-антропологической и рационально-критической философией познания в «Столпе и утверждении истины» // Эпистемология и философия науки. Т. XVIII. № 4. 2008. С. 177–178.

философии права, философии истории, а также идеи об историзме, релятивизме, сингуляризме и универсализме, теории прогресса должны войти в фонд отечественной истории социальной эпистемологии. Особенно значимы, не только для истории, но и сегодня, его идеи о природе истины, ее социокультурной обусловленности. В этом случае в рассуждениях философа явно присутствуют две тенденции: исследование религиозных смыслов проблемы абсолютного знания и философско-эпистемологический анализ проблемы истины в контексте социальных отношений. Признав право на абсолютную истину только за Богом, Франк переходит к проблемам «человеческой правды» и совершенно определенно обосновывает относительность истины, а также ее социальные предпосылки – свободу и равноправность всех направлений мысли, невозможность получения истины путем голосования, непри-

емлемость деспотизма в форме «догмата непогрешимости», присвоения права на абсолютную истину. Философ четко связывает деспотизм с догматизмом в познании и утверждает, что «*деспотизм столь же адекватен догматизму, сколь свобода адекватна критицизму».* Его главный вывод – «единственная твердая и прочная опора свободы есть критицизм, сознание относительности всех человеческих верований и стремлений, налагающее обязанность уважать всех людей и их свободу»[32]. Эти идеи в полной мере современны и значимы, особенно для социальной эпистемологии.

[32] Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 125.