ФРАНК Семен Людвигович (1877—1950) — русский философ. Учился на юридическом факультете Московского университета. За участие в студенческих волнениях после ареста выслан из Москвы. Уехал в Германию. В это время познакомился со Струве, определившем во многом круг первоначальных теоретических интересов Ф., воспринявшего идеи "легального марксизма" и увлекшегося социологией.

В 1901 вернулся в Россию и сдал выпускные экзамены в Казанском университете. Занимался переводами, часто выезжал за границу, участвовал в первом съезде Конституционно-демократической партии. В это время началось становление Ф. как самостоятельного мыслителя. С 1905 обосновывается в Петербурге, где совместно со Струве редактировал еженедельник "Полярная звезда", сотрудничал в журналах "Новый путь" и "Вопросы жизни", входил в редколлегию "Русской мысли" (с 1906, когда владельцем и главным редактором журнала стал Струве).

С 1912 — приват-доцент Петербургского университета. В 1917—1921 профессор и декан историко-философского факультета Саратовского университета. В 1921—1922 — в Москве, работает в Академии духовной культуры (созданной Бердяевым), избирается членом "Философского института", выделившегося из Московского университета. В 1922 высылается из России. Ф. участвовал в издании всех трех книг — "манифестов" первой четверти 20 в.:

"Проблемы идеализма" (1902, где опубликовал программную для него статью "Фр. Ницше и этика любви к дальнему"), "Вехи" (1909), "Из глубины" (1918). Это был период резкого разрыва Ф. с увлечениями юности (как с марксизмом, так и с социологией), поворота к идеализму, увлечения религиозной проблематикой. Доминирующее духовное влияние на Ф. этого периода оказала философия всеединства В.С.Соловьева, он выступил одним из основных деятелей "русского религиозного ренессанса". Основной круг интересов этого периода — гносеология, логика, методология, создание собственной концепции познания. Переосмысление опыта революции и вынужденной эмиграции окончательно предопрелелили поворот Ф. к метафизике человеческого существования, религиозной проблематике и уход от проблематики социальной.

В это время он пишет ряд работ, придавших завершающую целостность его философии. Многие его идеи этого периода близки философии Н. Гартмана и Хайдеггера. Из русских философов наибольшая близость позиций в этот период обнаруживается у Ф. с Н.О.Лосским. Внешняя канва жизни Ф. в эмиграции отмечена преподаванием в

Берлинском университете и Религиозно-философской академии (основанной Бердяевым) до запрещения преподавания, работой в Русском научном институте (до его закрытия в 1932), сотрудничеством в научных журналах, участием в работе Всемирного философского конгресса в Праге (1934). С 1937 по 1945 Ф. жил во Франции, с 1945 — в Великобритании. Широко цитируется в литературе оценка, данная Ф.Зеньковским: "По силе философского зрения Ф. без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, — не только среди близких ему по идеям... Я без колебания должен сказать, что считаю систему Франка самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии". Основные этапные работы Ф.:

"Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд" (1900), "Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры" (1910), "Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания" (1915), "Душа человека (Опыт введения в философскую психологию)" (1917), "Очерк методологии общественных наук" (1922), "Крушение кумиров" (1924), "Живое знание" (1923), "Духовные основы общества" (1930), "Непостижимое" (1939), "Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии" (1949), Реальность и человек.

Метафизика человеческого бытия" (1956), "С нами Бог" (1964) и др. Реальность, согласно Ф. рационально-сверхрациональна. Она не редуцируется только к опытно данному для субъекта ("доступное"), действительности (эмпирической реальности), существующей вне и независимо от сознания. Она также и трансцендентна субъекту ("непостижимое"), целостно и нерасчленяемо обнаруживаема как внутренний мир человека и его сознание, соединяющие его с основой всего сущего. Это духовная (подлинная) реальность, для себя сущая и в себе самой открывающаяся. Тем самым, по Ф., обнаруживаются два различных рода бытия, а также "промежуточный" между нами "слой" идеальных сущностей, "чистых форм", ценностно закрепленных в культуре. Соответственно различимы два типа активности, образующие многообразие человеческого опыта, — преобразующая активность субъекта, направленная на предметное бытие, и самоорганизовывающаяся активность познаваемого объекта, определяющая структуру духовной реальности, возможные типы отношений человека в мире (религиозное, эстетическое и т.д.).

В отношениях с предметным слоем бытия объект противопоставлен субъекту. В духовной реальности он внутриположен субъекту, открывается ему (другому) через воздействие на него. Человек же открывается другому только в диалоге понимания, в "акте откровения". Понять другого, обрести новый внутренний опыт можно, только изменяя себя самого, т.е. превращая себя в "онтологический инструмент", открывая себя самого для понимающего воздействия другого, его "акта откровения". Соответственно разные слои реальности предполагают в качестве адекватных себе различные типы знания и способы его получения.

Есть предметное знание, рационально выражаемое в понятиях и суждениях, добываемое внешними по отношению к предмету средствами. Его эталон презентирует классическая наука, в частности специально анализируемая по этому поводу Ф. социология (как воплощение позитивистски-натуралистических программ социальной науки). Но есть и знание-переживание (знание-понимание, знание-общение), схватывающее предмет в целостности и значимости для человека, открывающий ему доступ к сокровенным глубинам бытия. В этом случае неприемлемы средства науки, необходимо обращение к философии и выработка специальной методологии социального познания. В предметном познании человек действует как "чистый ум", в познании духовной реальности человек действует как личность, т.е. как целостность и уникальная индивидуальность, со всеми своими способностями и опытом. Личность нередуцируема к социальному, несводима к своему "внешнему" бытию в мире.

Но без нее невозможно социальное бытие, она в нем незаменима. Внутренний мир человека и его сознание предполагают акты трансцендентирования, выхода за собственные пределы, что может быть обнаружено и в событиях предметного слоя бытия, но адекватно проявляется лишь в актах самосознания, общения ("Я" и "Ты" через "Мы"), познающей интуиции и т.д., т.е. тех, в которых человек открывает в себе идеальное бытие, выходит на предельные основания абсолютных ценностей и Бога, преодолевая собственную конечность и ограниченность. Следовательно, определяющим для человека оказывается его индивидуальное самоопределение в мире, взятие на себя личной ответственности за происходящее с ним и вокруг него. Он не может в этом случае занимать позицию отстранения, единственно возможным для него оказывается "ответственное участие".

Личность (как индивидуальная неповторимость) соразмерна и сопряжена Богу, неразрывно связана с ним. В свою очередь, Бог сроден человеку, позволяет ему укорениться в мире, выступает трансцендентным "гарантом" его бытия, но и все тайны мира заключены в человеке — мир очеловечен и непостижим вне человека. Бог в нас самих и всегда с нами (хотя бы потенциально). Так Ф. вводится одна из центральных идей его философии — идея

Богочеловечества: за различными родами бытия обнаруживается всеединство как их божественная первооснова. Подлинная реальность (духовное бытие и первооснова бытия) трансрациональна, непостижима рациональным (научным) познанием во всей своей полноте, выразима только как сверх- (транс-) рациональное знание. Последнее не предметно, а методологично, обращено не во "вне" (на предмет), а "внутрь" (на самого человека).

Трансрациональное трансдефинитивно (выше всяких определений) и трансфинитно (предполагает целостное схватывание, "нерассеченность" дисциплинарными рамками), обладает "избыточной полнотой". Эти характеристики предопределяются неустранимостью трансцендентного начала из мира, безграничностью "потенциального бытия", принципиальной непознаваемостью до конца ("непостижимостью") бытия. Одновременно рационально-понятийно не выражается индивидуальная неповторимость конкретной личности. Свою ограниченность (конечность) и свое "внешнее" (социально-зафиксированное, "предметное") бытие человек может преодолеть только в трансцендировании, устремленном как "вовне", так и "внутрь" (прорыв от "Я есмь" к "самости"). "Вовне" ограничения снимаются через включение отношения "Я" — "Ты" в контекст "Мы", как первичное единство многих субъектов, имплицитно присутствующее в любом "Я".

"Страх" и "вражда" "Я" — "Ты" эксплицируется в "любви" и "мы". Трансцендирование "вовнутрь" характеризуется взаимопроникновением "души" и "духа", собственно и образующем личность как устремленность к "всеединству". Только на этом пути безличное и непостижимое "Божество" обретает в конкретном единстве с каждым отдельным человеком имя "Бог", становясь близким, но по-прежнему непостижимым. "Удержать" это единство можно только в актах веры. В позднем творчестве Ф. акцент смещается с вопросов "сродства" человека и Бога к анализу ситуации ослабления связи человека с Богом и феномену утраты веры. Это ведет, по Ф., к усилению стихийного "внешнего" начала в человеке, росту его греховности, формированию мнимого, "самочинного

Я". Ф. усиливает всегда у него присутствовавший мотив антиномичности человека, переинтерпретируя его из гносеологической в этическую терминологию. В мирской жизни (социальности) задается антитеза стремления к добру и невольного (самочинного) впадения в грех, в духовной жизни антитеза внешне организованного устройства жизни, сдерживающего зло, но неспособного преодолеть человеческую греховность, и сферы духовно-нравственной жизни. Конкретное взаимодействие этих начал и определяет характер и векторную направленность исторического процесса. Исторические эпохи, по Ф., различаются в конечном счете тем, как человек осознает свое отношение к

Богу. Если Средневековье потеряло личностное начало, то Новое время утратило начало божественное, что со всей очевидностью обнаружилось в 20 в. Поэтому, "удерживая" личность, необходимо вернуться к христианским истокам европейской культуры. Этот итог философских размышлений Ф. привел к чисто религиозной проблематике его работ "Свет во тьме" и "С нами Бог" и выводу о предназначенности социокультурной жизни к конечному "обожению" человека. Отдельный интерес

представляет разработанная Ф. концепция возможности социогуманитарного знания (и познания). Как ее всестороннее обоснование можно рассматривать все творчество Ф., специально же она проанализирована в стоящей у него несколько особняком работе "Очерк методологии общественных наук" (1922), положения которой в переинтерпретированном виде были "вписаны" Ф. в его общую концепцию, в частности, в

"Духовных основах общества" (1930). Противопоставляя предметное и трансрациональное знания и способы их получения, Ф. вскрывает ограниченность традиционного рационализма и логики "предметного" принципа построения знания. Для классических познавательных схем, по Ф., оказываются принципиально недоступны: 1) глубинные пласты реальности; 2) целостное схватывание проблем и многоаспектность жизни; 3) адекватное описание индивидуальности. Неверны исходные онтологические картины, ведущие или к предзаданным "финитным" схемам социального прогресса, или к признанию многообразия социокультурных форм без усмотрения за ними сущностных оснований. Ничем не обосновано и перенесение в обществоведение естественно-научных принципов анализа и их объяснительных схем.

Из так трактуемого знания неустранима антиномичность, задаваемая ориентацией на универсализм (органицизм) или индивидуализм (атомизм). Ф. предложил как исходную схему "идеал-реализма", двухслойности бытия, в котором единство задается не субстанциально, а через систему связей и отношений, существующих во времени реальных ситуаций с их каузальными зависимостями и представленных во вневременных формах, телеологически продуцирующих смыслы и цели деятельности. Тогда установка на анализ конкретных предметных данностей с необходимостью предваряется философской рефлексией смыслов и методологической проработкой целей как предзадающих работу в "предметностях". Отсюда вытекают еще в "Предмете знания" (1915) введенные: трактовка всеединства как "методологического единства", развертываемая в программу социальной философии как методологии; задача ограничения области притязаний предметного знания, в плоскости которого невозможно решение вставших проблем; требование замены категориально-логицистских схем анализа "живым знанием" (погружение субъекта в объект, открытие их друг другу в понимающем диалоге, в "актах откровения", сочувственного переживания и т.д.); установка на трансрациональное (непосредственное, конкретное, доступное переживанию), интуитивное усмотрение сокрытых смыслов (знание благодаря "умудренному неведению", аналогичному "ученому незнанию" Николая Кузанского) в ходе самопознания (самопостижения) человеческого духа. В конечном итоге, для Ф. понять общество, телеологически предуказанное или предписанное его сущностью и его имманентными функциями, и наметить его конечный идеал — суть одна и та же задача.

В.Л. Абушенко

Автор: словарь
23.01.2010 02:54 -