

УДК [316.356.4.001.361+316.752] (477)

**Ковалевич В.В.**, Миколаївський державний університет ім. В.О. Сухомлинського, м. Миколаїв, Україна.

**Ковалевич Варвара Василівна**, кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософських наук Миколаївського державного університету імені В.О. Сухомлинського. Коло наукових інтересів: проблеми ідентичностей.

# **ВСЕЄДНІСТЬ СЕМЕНА ЛЮДВІГОВИЧА ФРАНКА: ФІЛОСОФСЬКО-СОЦІОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС**

*Автор даної статті розглядає концепцію всеєдності С.Л. Франка у порівнянні з сучасною проблематикою та перспективою консолідації українського суспільства, досліджує її актуальність.*

*The author of the given article examines the conception of S.L.Frank's broad-based unity in comparison with modern problems and aspects for consolidation of Ukrainian society, the author also investigates its urgency.*

Згідно зі статистичними даними Держдепартаменту у справах релігій, в Україні станом на 1.01.2007 р. було в цілому православних спільнот 15 959 або 51,6 % від загальної кількості, з яких більше всього спільнот (10 875 або 35,1 %) складала УПЦ. Остання переважала в 23-х з 27-ми регіонів. У трьох областях – Івано-Франківській, Львівській і Тернопільській – домінувала УГКЦ. У Криму на першому місці за чисельністю – мусульмани, на другому – УПЦ (25,5 %).

З іншого боку, як неодноразово заявляв Митрополит Київський і вся України блаженніший Володимир: 1) УПЦ має у своєму розпорядженні всі повноваження автокефалії і з Московським патріархатом знаходиться в такій же канонічній єдності, як і з іншими православними церквами світу; 2) помісна Церква в Україні (по місцю здійснення нею рятівної місії) існує з часу хрещення Київської Русі святим рівноапостольним великим князем Володимиром.

Таким чином, православ'я сьогодні – істотний дієвий зв'язок, який утримує разом цивілізаційно достатньо різновекторні регіони. І за його подальшої штучної диференціації, що не обумовлена релігійними причинами, ймовірно, буде проблематично зберігати цілісність країни, яка сьогодні є єдиною в усьому християнському світі, де Церква не має

статусу юридичної особи: його вона була позбавлена ще в 1918 р. Раднаркомом.

Наскільки актуальна концепція всеєдності С.Л. Франка в контексті вищезазначеного? Чи корелює вона з сучасними проблемами і перспективами консолідації українського суспільства? Чи реально останнє об'єднати на фундаменті православних цінностей?

Концепція всеєдності була істотно розвинута ще в патристиці, де, згідно з посланнями апостола Павла (I Коринф. 15, 28), всеєдністю виступає Церква як містичне тіло Христове. Вже для Климента Александрійського особа Христа виступає як всеєдність. У Григорія Нісського останнє розповсюджується на антропологію і соціальну філософію. З іншого боку, онтологія Псевдо-Діонісія Ареопагіта значною мірою сприймає неоплатонічне трактування всеєдності: єдине – це Бог, а всеєдність – це зібрання «прообразів (парадигм) усіх речей, «передвічних задумів» Бога про світ, яке міститься в ньому. Ця концепція всеєдності стала основною ідеєю християнського платонізму і значно вплинула на розвиток всієї середньовічної філософії аж до доби Відродження.

Всеєдність, як вищий онтологічний принцип, уперше висунув В. Соловйов: Абсолют є «позитивною всеєдністю», яка постає в онтології як благо,

істина і краса, в гносеології – як «вільна теософія», система цілісного знання і т. д. Згідно з В.С. Соловйовим, всеєдність – це єдність усього, що розуміється у двох значеннях: відвернутому і конкретному. В першому значенні єдність розуміється в тому, що загальне всьому різноіснуючому. Так для матеріалізму воно є матерія, для ідеалізму – логічна ідея, що саморозкривається, і т. д. У другому значенні відношення єдиного початку до всього розуміється як відношення всеосяжного духовно-органічного цілого до живих членів і елементів, які в ньому знаходяться. Іншими словами, всеєдність – субстанційна і характеризує загальний взаємозв'язок, системно-структурну організованість духовно-органічного цілого.

Отже, всеєдність: 1) одна з центральних полісемантичних категорій багатьох філософських систем, що означає досконалу єдність множини, якій властива повна взаємопроникність і, в той же час, взаємороздільність усіх її елементів; 2) ідея єдності Всесвіту, в якому речі в їх внутрішньому зв'язку і взаємодії утворюють єдине ціле.

Найбільш яскраво проблема всеєдності актуалізувалася в російській філософії, де, починаючи з В.С. Соловйова, склався самобутній напрям – філософія всеєдності, до якої відносяться системи Флоренського, С. Булгакова, Карсавіна, С. Франка (його концептуальний підхід будувався на традиційному християнському платонізмі, посиленому інтуїтивізмом), М.О. Лосського, а також через ряд підстав, погляди С.М. Трубецького, Є.М. Лосева та ін.

У російській філософії, яку ідейно живило вчення про соборність слов'янофілів, виділяють чотири системи всеєдності: софіологічну, монодуалістичну (панентеїстичну), плюралістичну, символічну.

Найбільш розробленою є перша доктрина, базовий варіант якої запропонував Соловйов. Критикуючи «відвернутість» західної філософії і прагнучи побудувати цілісний синтетичний світогляд, в якості ключового початку останнього Соловйов розглядав позитивну всеєдність [7], у якій єдине існує на користь всіх. Істинна єдність зберігає і посилює свої елементи, здійснюючись у них як повнота буття. В основі світу, згідно з Соловйовим, лежить Абсолютне, яке є Надсущим. Внутрішня діалектика Абсолютного-Надсущого породжує реальну множинність речей і одночасно їх роздільність і роз'єднаність. Єдність буття реалізується діяльністю Світової душі, Софії й Боголюдства як посередніх ланок між наочною множиною і безумовною єдністю Божества. Центральну роль тут виконує Софія як система ідей миру, що актуалізується пізнанням і діяльністю людини, на яку і покладена функція відновлення всеєдності, що становить суть історичного процесу. В моральній області позитивна всеєдність є *абсолютним благом*, у пізнавальній – *абсолютною істиною*, у сфері матеріального буття – *абсолютною красою*.

Якщо Соловйов протиставляв софійне (Божественне) і несофійне (тварне) буття, то Флоренський і Булгаков, навпаки, стверджували гармонійність і доцільність тварності, володіння нею багатьма

рисами софійності. Обидва послідовники Соловйова, розділяючи його уявлення про єдність тварини в Божові, в його обґрунтуванні вибрали шлях сходження від тварини до Абсолюту. Софія знаходиться одночасно і в божественному, і у тварному бутті, в результаті Абсолютне і світ змикаються у всеєдності. Внутрішнім принципом всеєдності, сили, яка творить і скріплює її, виступає любов [2; 8].

Моноплюралістичні концепції всеєдності, формуючись під впливом монадології Лейбніца, сумістили уявлення про множинність субстанціальних (суверенних, самодостатніх) початків буття з їхньою приналежністю до Абсолюту, в якому вони зберігають свою самобутність. Найбільший розвиток дана концепція отримала у філософії Лосського. Початковим принципом його філософії була ідея «іманентності всього всьому». Всеєдність тлумачилася Лосським як принцип взаємозв'язку і взаємодії субстанціальних діячів – конкретно-ідеальних сутностей, співтовариство яких утворює ієрархічно організований світ, де кожне єство відкрите для взаємодії з іншими, а всі разом вони єдиносутнісні один одному і вищій абсолютній реальності – Богу [5].

Іншу інтерпретацію проблеми всеєдності на основі синтезу християнської онтології й символістської картини реальності запропонував пізній Флоренський [8] і ранній Лосев [4]. Вся реальність пройнята смисловими відносинами, являючи собою сукупність символів цих значень. На вершині і в основі реальності знаходиться Бог, який сам не є символом, але породжує і уміщає в собі смислову сторону всіх символів. Єдність усього єдиного вбачається в його натхненності, свідомості, енергійній причетності всього Божові. Єство речей найповніше виражається у слові, імені, які, врешті-решт, і є найфундаментальнішими принципами буття і пізнання. Ім'я і слово є сутність для себе і для всього іншого. Тому весь світ і всесвіт є ім'я і слово.

Монодуалістична інтерпретація всеєдності (Карсавін, Франк) вбачала останнє у внутрішній сутності Божественного і тварного світу. В моделі Карсавіна центральне місце належить поняттю «стяжінного бытия», згідно з яким ціле в «згорнутому» вигляді присутнє у всіх частинах, а будь-яка частина – у всіх інших частинах цілого. Відповідно, будь-який предмет є моментом всеєдності, а відмінність між останньою та її моментами виявляється багатоступеневого, тобто всеєдність ієрархічна. Всеєдність доповнювалася у Карсавіна триєдністю, що представляє універсальне всеосяжне буття як динамічний процес розгортання єдиної субстанції, яка відокремлюється-об'єднується [3].

Франк був яскравим і вельми самобутнім представником «російського релігійного ренесансу». Осмислення більшовизму у вимушеній еміграції, напевне, детермінувало його творчість, яка кореспондувалася з парадигмами М. Гартмана, М. Хайдеггера і М.О. Лосського [6].

Особливістю моделі Франка було її докладне гносеологічне обґрунтування. Розрізняючи знання наочне (про навколишню дійсність) та інтуїтивне

(про справжню реальність), Франк дійшов висновку, що перше знання, як сума визначеностей, не вичерпує собою все буття і постулює металогічний початок (незбагненне), що є всеєдиним початком буття. Суть його можна висловити тільки на основі монодуалістичного опису реальності й знання [11].

Дійсність, згідно з Франком, раціонально-надраціональна. Вона не редукується тільки до «опытно данному» для суб'єкта, але також і трансцендентна останньому, тобто цілісно виявляється як внутрішній світ людини і її свідомість, що сполучає її з основою всього сущого. Це духовна (справжня) реальність, яка для себе суцільна і в собі самій відкривається. Тим самим, за Франком, існують два роди буття (емпіричне і духовне або доступне і незбагненне), а також «проміжний» між ними «шар» ідеальних еств, «чистих форм», ціннісно закріплених у культурі. Відповідно, помітні два типи активності, що створюють різноманіття людського досвіду, – перетворююча активність суб'єкта, спрямована на наочне буття, і активність пізнавального об'єкту, яка самоорганізовується і визначає структуру духовної реальності, можливі типи відносин людини в світі (релігійне, естетичне і т. д.). У відносинах з наочним буттям об'єкт протиставлений суб'єкту. В духовній реальності він «внутріположен» суб'єкту, відкривається йому (іншому) через дію на нього. Людина ж відкривається іншому тільки в діалозі розуміння, в «акті одкровення». Зрозуміти іншого, знайти новий внутрішній досвід можна, тільки змінюючи себе самого, тобто перетворюючи себе на «онтологічний інструмент», відкриваючи себе для розуміння іншого, його «акту одкровення».

Різним шарам реальності адекватні різні типи знання і способи його отримання. Наочне знання раціонально виражається формами мислення, здобувається зовнішніми за відношенням до предмета засобами. В наочному пізнанні людина діє як «чистий розум». Його еталоном є класична наука, зокрема, соціологія, яка втілює позитивістський-натуралістичну програму гуманітарної науки.

Знання-переживання (розуміння і спілкування), що охоплює предмет у цілісності й цінності, відкриває людині доступ до таємних глибин буття. В ньому неприйнятні засоби науки, а необхідне звернення до філософії й вироблення спеціальної методології соціального пізнання. В пізнанні духовної реальності людина діє як особа, тобто як цілісність і унікальна індивідуальність, із всіма своїми здібностями і досвідом. Особа, яка не редукується до соціального, не зводиться до свого «зовнішнього» буття в світі. Внутрішній світ людини та її свідомість припускають трансцендентування, вихід за власні межі, що адекватно виявляється лише в актах самосвідомості, спілкування («Я» і «Ти» через «Ми»), пізнавальної інтуїції і т. д., тобто тих, в яких людина відкриває в собі ідеальне буття, виходить на граничні засади абсолютних цінностей і Бога, долаючи власну кінцевість і обмеженість.

Справжня реальність (духовне буття і першооснова реальності) трансраціональна, незбагненна раціональним (науковим) пізнанням у всій своїй повноті, висловлюється тільки як над- (транс-) раціональне знання. Останнє не наочне, а методологічне, звернене не в «зовні» (на предмет), а «всередину» (на саму людину). Трансраціональне, трансдефінітивне (вище за будь-які визначення) і трансфінітне (припускає цілісне охоплення, «нерассеченність», недиференційованість дисциплінарністю), володіє «надмірною повнотою». Ці характеристики зумовлюються непереборністю трансцендентного початку зі світу, безмежністю «потенційного буття», принциповою непізнавальністю до кінця («незбагненністю») буття. Одночасно раціонально-понятійно не виражається індивідуальна неповторність конкретної особи. Своєю обмеженістю (кінцевістю) і своє «зовнішнє» (соціально-зафіксоване, «наочне») буття людина може подолати тільки в трансцендуванні, спрямованому як «зовні», так і «всередину».

Останнє характеризується взаємопроникненням «душі» та «духу», які, власне, і створюють особу як спрямованість до «всєдності». Тільки на цьому шляху безособове і незбагненне «Божество» знаходить у конкретній єдності з кожною окремою людиною ім'я «Бог», стаючи близьким, але, як і раніше, незбагненим. Осягнути і зберегти цю єдність можна тільки православною вірою.

У пізній творчості Франка акцент зміщується з питань «спорідненості» людини і Бога до аналізу ситуації ослаблення зв'язку людини з Богом і феномену втрати віри. Останнє веде, за Франком, до посилення стихійного «зовнішнього» початку в людині, зростання його гріховності, формування уявного, «самочинного Я». Франк підкреслював завжди у нього присутній мотив антиномічності людини, переінтерпретуючи його з гносеологічної в етичну термінологію. В світському житті (соціальності) задається антитеза прагнення до добра і мимовільного (самочинного) впадання в гріх, в духовно-етичному житті антитеза зовні організованого життя, стримуючого зло, але нездатного подолати людську гріховність. Конкретну взаємодію цих початків і визначає характер та спрямованість історичного процесу.

Франк запропонував нову схему двошаровості буття, в якому єдність задається системою зв'язків і відносин, існуючих в часі реальних ситуацій з їхньою каузальною залежністю і представлених у позачасових формах, телеологічно продукуючих значення і мету діяльності. Тоді аналізу конкретних наочних данностей з необхідністю передують філософською рефлексією значень і методологічним опрацюванням мети обґрунтовуючих роботу в «предметностях». Звідси дедукувалися: *трактування* всеєдності як «методологічної єдності», яке розгортається в програму соціальної філософії як методології; *задача* обмеження області домагань наочного знання, в площині якого неможливе рішення проблем, що постали; *вимога* заміни категоріально-логіцистських схем аналізу «живим

знанням» (занурення суб'єкта в об'єкт, відкриття їх один одному в розуміючому діалозі, в «актах одкровення», співчутливого переживання і т. д.); *установлення* на трансраціональне (безпосереднє, конкретне, доступне переживанню), інтуїтивний розсуд прихованих значень («навчене невідання», аналогічне «вченому незнанню» Кузанського) в ході самопізнання людського духу [9].

Таким чином, метафізика всеєдності складала істоту філософії Франка, який доводив, що раціональність і релігійна віра взаємодоповнюють один одного. Цей синтез він бачив в традиціях апофатичної теології й християнського платонізму, посиленій ідеями М. Кузанського і В. Соловйова. В інтуїтивістській гносеології Франка раціональне заповнюється релігійним як формою цільного існування людини, якій справжня «реальність» та «глибина» буття безпосередньо відкриваються зсередини лише в міру досягнення нею єдності особи. Пізнання – це самопоглиблення через активність спрямованої на суб'єкт реальності, тобто «Абсолютного».

Головним філософським орієнтиром для Франка був онтологізм і теодіцея. Вищою реальністю є Бог. Зло первинне. Воно позбавляє людину справжньої свободи, утримує її у відриві від Бога. Тому тільки з Богом, як із вищою реальністю, людина знаходить себе як особу, одержує свою справжню свободу. Людина – істота трагічна, приречена на невикорінний дуалізм. Останній – вічний, він не піддається остаточному вирішенню і навіть осмисленню, подібно тому, як раціонально нез'ясовний першородний гріх, тобто відрив людини від Бога. Разом з істинно духовною істотою як особою в людині є наявним «уявне самочинне Я» і існує вічний розбрат між «духовним початком» і «сліпотою світських сил» у ньому.

Франк доводив Божественну цінність усього сущого і будував християнську теодіцею і етику. Вищою цінністю він затверджував загальну любов, що сприймає і визначає значущість всього конкретно-живого. А однією з головних особливостей православ'я є, згідно з святоотцівською думкою, живе спадкоємство і монастир у миру. Святий Іоанн Златоуст казав: «Ми повинні шукати пустельо-мешканство не лише в яких-небудь місцях, але і в самому «произволенні», і, перш за все, душу свою ввести в нежилу пустелю» [1, с. 1084].

Іманентним людині є її індивідуальне самовизначення у світі, взяття на себе особистої відповідальності за те, що відбувається з нею і навколо неї. Єдино можлива позиція для людини – це відповідальна участь. Тобто, по суті, Франк обгрунтував і затверджував цінності цивільного суспільства. Особа, як індивідуальна неповторність, відповідна і розмірна Богу, нерозривно пов'язана з ним. У свою чергу, Бог споріднений людині, Він

укорінює останню в світі, виступає трансцендентним «гарантом» її буття. Але оскільки людина Богоподібна, то і всі таємниці світу укладені в людині – світ олюднений, антропоцентричний. Бог в нас самих і потенційно завжди з нами. Так Франк ввів одну з центральних ідей своєї філософії – ідею Боголюдства: за різними родами буття виявляється всеєдність як їх Божественна першооснова.

Франк був послідовним супротивником соціально-філософського сингуляризму (соціального атомізму), що представляв суспільство як хаотичне нагромадження індивідів, переслідуючих власну мету. Суспільство, доводив Франк, – соборна єдність «ми», тобто «я» + «ти». Емпірично «ми» завжди обмежено: будь-якому «ми» (сім'ї, стану, нації, державі, церкві) протистоїть щось інше – «ви» або «вони». Але у вищому значенні «ми» – це весь людський рід і навіть все суще: «ми, люди, розумні або живі істоти». Франк розвивав висхідне до А.С. Хомякова поняття соборності. Ця соборна єдність забезпечує консерватизм і спадкоємність суспільного життя – через неї реалізуються звичаї, вдачі, соціальні порядки, які підтримують соціальну стабільність. При цьому господарсько-економічна сторона суспільного життя не визначається однозначно матеріально-технічними умовами, а залежить від характеру народу, традицій, етичних переконань. Масштаби економічної діяльності самі по собі – зовсім не показник стійкості і перспективності соціального розвитку. Можна розвести величезну економічну активність, але якщо це не «господарсько-осмислена діяльність», то в ній немає ніякого сенсу – тільки витрата ресурсів і шкода природі. З позицій «надраціоналізму» Семен Людвігович був однозначним опонентом більшовизму як крайнього ступеня «морально-суспільного раціоналізму», що втілювався у войовничому атеїзмі. Він бачив вихід народів з радянської кризи у духовній єдності на основі православної свідомості й спадкоємної народно-історичної обгрунтованості культурного розвитку [10].

Історичні епохи, за Франком, розрізняються, в кінці кінців, тим, як людина усвідомлює своє відношення до Бога. Якщо Середньовіччя недооцінювало особовий чинник, то Новий час втратив початок Божественний, що зі всією очевидністю виявилось у ХХ столітті. Тому щоб сформувані і зберегти адекватну, тобто громадянськи зрілу, компетентну, соціально активну особу, необхідно повернутися до християнських витоків європейської культури. Цей підсумок роздумів Франка, висловлений в його останніх роботах «Світло у темряві» і «З нами Бог», призвів до висновку про призначеність соціокультурного життя Богоподібної людини, яка без Бога може створити одну тільки потворність (неподобство), тобто лиходійство духу [12].

**ЛІТЕРАТУРА**

1. Бесіди великих російських стариків. Про православну віру, порятунок душі і різні питання духовного життя. УПЦ: Полтавська єпархія. Спасо-Преображенський Мгарський монастир. – 2007. – 1504 с.
2. Булгаков С.Н. Світло невичірне. Філософія господарства. – М.: «Наука», 1990. – 412 с.
3. Карсавин Л.П. Релігійно-філософські твори: Про початки. Про особу. – М.: Ренесанс, 1992.
4. Лосев А.Ф. Філософія імені. Діалектика міфу. Антична філософія історії. – М.: «Наука», 1977. – 505 с.
5. Лосский Н.О. Мир як органічне ціле. Історія російської філософії. Пер. з англ. – М.: Радянський письменник, 1991. – С. 340-344.
6. Памяти С.Л. Франка. – Мюнхен, 1954.
7. Соловьев В.С. Критика відвернутих почав. Читання про богочеловечество // Соловьев В.С. Соч. в 2-х тт. – М., 1990. – Т. 1.
8. Флоренский П.А. Імена. Іконостас. Стівп і затвердження Істини // Соч.: В 4 т. – Т. 1. – М., 1994. – С. 641-642; Франк С.Л. Душа людини. – М., 1917.
9. Франк С.Л. Нарис методології суспільних наук. – М., 1922.
10. Франк С.Л. Духовні основи суспільства. – Париж, 1930.
11. Франк С.Л. Незбагненне. – Париж, 1939.
12. Франк С.Л. Реальність і людина. Метафізика людського буття. – Париж, 1956.