

ПЕТЕР ЭЛЕН

## Введение в специфику философского мышления Франка<sup>1</sup>

Утверждение В. Зеньковского, сформулированное им в «Истории русской философии» (Париж, 1950), что Франка без преувеличения можно «назвать самым выдающимся русским философом», а его система есть «высшее достижение, высшая точка развития русской философии»<sup>2</sup>, не утратило своего значения спустя 50 лет после опубликования. Это утверждение значимо еще и потому, что Зеньковский не просто критически относится к Франку, но из теологических соображений вообще принципиально отвергает его философский проект.

Франк как философ тесно связан с традицией, которая берет свое начало в Платоне, неоплатонизме и христианском платонизме. Читатель вновь и вновь наталкивается на следы переосмысления Плотина, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Августина, немецких идеалистов, в особенности Якоби, Фихте и Шеллинга, а также Баадера и в дальнейшем Соловьева. И все же особое значение Франк придавал *одному* философу – Николаю Кузанскому; в предисловии к своему религиозно-философскому произведению «Непостижимое» Франк даже написал о нем: «Он в некотором смысле есть мой единственный учитель философии»<sup>3</sup>. Во многих ключевых положениях своего творчества философ следует теоретико-познавательной и онтологической аргументации Кузанца.

Франк многим обязан неоплатонизму, однако в то же время он проявил себя как мыслитель, усвоивший или критически переработавший все оставшиеся реально значимыми вплоть до середины XX столетия основные творческие импульсы Нового времени. Среди них можно назвать не только немецкое неокантианство, в критическом рассмотрении которого уточнялся его собственный понятийный аппарат, но также философию жизни, наиболее значимых представителей феноменологии и персонализма. Несмотря на то, что Франк поддерживает инициативные начинания других философов, он чужд компиляторства; сила его мышления проявляется в способности интегрировать эти начинания в свою, весьма оригинальную, философскую систему.

<sup>1</sup> Peter Ehlen. Zur Einführung in Franks philosophisches Denken // Simon L. Frank. Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2000. S. 15–47. Авторские права на издание статьи П. Элена «Введение в специфику философского мышления Франка» принадлежат издательству «Karl Alber» (Германия). Публикация перевода осуществляется с разрешения издательства.

Переводчица выражает глубокую благодарность профессору Петеру Элену за оказанную помощь при работе над переводом статьи.

В тексте статьи присутствует сквозная нумерация ссылок, сделанных автором и переводчицей; примечания переводчицы обозначены как «Прим. пер.»

<sup>2</sup> Зеньковский В. В. История русской философии в 2 т. Ленинград, 1991 (Париж, 1950), т. II, ч. 2, с. 158, 178.

<sup>3</sup> Франк С. Л. Непостижимое // Сочинения. М., 1990, с. 184.

Уже в предисловии к своей теории знания Франк говорит о Плотине и Николае Кузанском как о тех философах, которые наиболее близки к его собственным размышлениям. (См. Франк С. Л. Предмет знания // Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995, с. 40. – Прим. пер.)

Особую роль играет Вл. Соловьев, к которому Франк близок во многих отношениях; такие понятия, как «всеединство» и «Богочеловечество», равным образом являются центральными для обоих мыслителей. В своем наброске к «Русскому мировоззрению» (1925) Франк отмечает, что Соловьев был тем, кто, опираясь на понятие «знание-жизнь» публициста-славянофила И. Киреевского и находясь под влиянием Шеллинга, породил в русской мыслительной традиции убеждение в том, что бытие становится достигаемым только благодаря «вере», непосредственно находящейся в живом единстве с бытием и превосходящей тем самым отвлеченное понятийное познание; только в том случае, если имеется самоочевидность внутреннего проникновения в бытие, превышающего каждый познавательный акт как отдельный акт, становится возможным понимание самого познания.<sup>4</sup> По свидетельству Франка, его собственная гносеология опирается на заключенную в этом рассуждении онтологическую теорию.

В своем наброске «Русского мировоззрения» Франк пишет о Соловьеве: он обладает «необыкновенной остротой и подвижностью диалектического мышления», и в то же время он — «творец мировоззрения, целиком воспитанного христианской верой и пронизанного ею». Эти слова могут быть отнесены и к самому Франку. Отнюдь не желая принизить гениальность Соловьева, Франк охарактеризовал его, тем не менее, как «в некотором смысле юношески незрелую фигуру, переходное явление».<sup>5</sup> Если Соловьев иногда выходит за рамки спекуляций, которые могут быть обоснованы средствами философии (здесь речь может идти об идеях космической эволюции и «мировой души»), то рассуждения Франка всегда подчинены дисциплине строгого мышления.

В своем последнем крупном произведении «Реальность и человек» (завершено в 1949 году) Франк определил влияние Соловьева на свою собственную философию лишь как «бессознательное», хотя наряду с этим он открыто признает духовное родство с ним.<sup>6</sup> Сравнение произведений обоих мыслителей до такой степени затруднительно (несмотря на близость, их построение и содержание существенно отличаются друг от друга), что современный исследователь, принимая во внимание учение о всеединстве, мог бы усмотреть во Франке систематизатора Соловьева.

Обращение Франка в христианскую веру, произошедшее в 35 лет, является поворотным моментом также и в развитии его философии. В христианстве он увидел исполнение самых сокровенных своих устремлений. Во введении к завершеному им за год до смерти труду по антропологии, под названием «Реальность и человек», получило свое законченное выражение то, на что было направлено все его творчество: примирение обоих «направлений веры», которые в европейской философии последнего столетия проникались все большим антагонизмом друг в отношении друга, — веры в Бога и веры в человека. Это примирение Бога и человека он видел в Боговоплощении, которое составляет основную тайну христианской веры. «Христианст-

<sup>4</sup> Первый набросок философии всеединства был сделан Соловьевым в магистерской диссертации, 1874 (Кризис западной философии // Собрание сочинений В. С. Соловьева, СПб. [Брюссель 1966], т. 1, с. 141 и след.). Франк разделяет ее основные положения, но предлагает иной способ их обоснования. Условие возможности подлинной метафизики состоит, по Соловьеву, в том, «что в нашем познании мы относимся к самобытно существующему». Метафизика невозможна до тех пор, пока истинно-сущее мыслится как пребывающее само по себе, как отдельное существо вне познающего. Следовательно, должно предполагаться «существенное тождество метафизической сущности с познающим, т.е. с нашим духом». Таким образом, эта метафизическая сущность определяется «как всеединный дух, которого наш дух есть частное проявление или образ, так что чрез наш внутренний опыт мы можем получить действительное познание о метафизическом существе». В целях обоснования подобной «идентичности» Соловьев ссылается здесь на «Философию бессознательного» Э. фон Гартмана (в каждом эмпирически данном с необходимостью присутствует не зависящий от познающего субъекта логический элемент). (См. далее Соловьев Вл. С. Кризис западной философии // Сочинения в 2 т., т. 2. М., 1988, с. 112. — *Прим. пер.*)

Определенную роль в гносеологии Соловьева играет также шеллинговское понятие «интеллектуального созерцания». Это понятие становится значимым и для учения Франка о «живом знании».

<sup>5</sup> См. Frank S. L. Die russische Weltanschauung. Berlin-Charlottenburg 1926, S. 37f. (Русское издание: Франк С. Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. М., 1992, с. 497-498. — *Прим. пер.*)

<sup>6</sup> См. Франк С. Л. Реальность и человек. Париж, 1956, с. 8. — *Прим. пер.*

во есть религия человечности», – кратко сказано об этом в его антропологии<sup>7</sup>. Учение Франка о всеединстве бытия может быть интерпретировано как попытка *средствами философской теории* раскрыть онтологические предпосылки данного примирения. Несомненно эта интенция определяет и проблематику творчества Франка.

Конечно, основной вопрос этой философии, *каким образом* абсолютное и относительное бытие соотносятся друг с другом, ставился и независимо от христианского откровения. Тем не менее, отвечая на этот вопрос, философия всеединства вносит свой вклад в понимание христианской веры в воплощение Бога во Христе, исключаяющей любое смешение божественного и человеческого. Франка не смутил упрек в пантеизме, высказанный сразу после опубликования его теории знания, и он продолжал развивать свою точку зрения в религиозной философии и в последующих произведениях: мировая действительность не может ничего привнести в божественную действительность, преумножая ее тем самым<sup>8</sup>; Бог должен присутствовать в мире в качестве всецелой реальности, однако он не может раствориться в мире в силу этого внутреннего присутствия в нем; имманентность и трансцендентность, Бог и мир должны особым образом мыслиться как единые.

### Этапы творчества

Вопросы «Что такое человек? Какой смысл имеет его жизнь?», которые, по мнению Франка, типичны для русского способа философствования, первоначально направляли и его собственные размышления. Первая попытка найти ответы на эти вопросы была предпринята им в статьях «Фр. Ницше и Этика любви к дальнему» (1903), «О критическом идеализме» (1904, о марбургской школе неокантианства) и «Личность и вещь» (1908, критическое изложение исторического персонализма в одноименном произведении В. Штерна<sup>9</sup>). Франк сознательно стремится преодолеть индивидуальную ограниченность «я», рассматривая его как укорененное во всеобъемлющем живом единстве. Свою роль сыграло также и знакомство с творчеством Гёте. В статье «Гносеология Гёте» (1910) *in pace* уже сформулированы основные моменты его собственного философского метода<sup>10</sup>. Стимулом к выбору названия его основного труда – «*Непостижимое*», – вне зависимости от того, что его содержательным источником является философия Николая Кузанского, послужило, по-видимому, творчество Гёте. Гёте говорит Эккерману о природе (15.7.1831): «Ее тайна есть *непостижимая* глубина; однако она позволяет нам, людям, направлять свой взор внутрь себя. И поскольку она в результате остается *непостижимой*, она соблазняет

<sup>7</sup> Франк С. Л. Реальность и человек, с. 233.

<sup>8</sup> См. Франк С. Л. Непостижимое, с. 509. См. также Balthasar H. U. v. *Heinlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Dritter Band, Erster Teil. Im Raum der Metaphysik*, S. 572 (zu Nikolaus von Kues).

<sup>9</sup> См. Stern W. *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung*, Leipzig 1906 (Bd. 2 1923; Bd. 3 1924).

<sup>10</sup> Франка обращал внимание на понятие «сокровенного, высшего знания» у Гёте, в котором истина дана как «живая, конкретная» и которое тем самым принципиально отличается от понятийного познания. Он пишет о Гёте: Для него «непосредственное сознание реальности есть первичный гносеологический факт, перед которым должна склониться всякая теория». «Истинное познание... есть всегда *откровение*, которое, правда, никому не может быть принудительно навязано, но вместе с тем своим высшим светом необходимо озаряет душу и по существу отлично от тусклого, мерцающего света вымыслов, создаваемых человеческим произволом». Связанная с этим открытием очевидность «логически не требует никакого доказательства в строгом смысле слова, т.е. не нуждается в выведении из какого-либо высшего и более очевидного суждения, ибо сама обладает всей полнотой очевидности». «Обоснование» в данном случае может состоять лишь в том, чтобы, руководствуясь самоочевидностью конкретного факта, прояснить отношение между внутренним и внешним бытием, между сознанием и внешней реальностью. «Вся остальная работа «обоснования» – дидактически, правда, весьма важная – сводится к критическому разъяснению и опровержению накопившихся недоразумений и двусмысленностей школьной терминологии, которые затемняют указанную самоочевидность реальности». Франк С. Л. Гносеология Гёте // *Живое знание*. Берлин, 1923, с. 25–70. (См. также: Франк С. Л. Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте // *Русская мысль*. М., 1910, № 8, с. 73-99. Здесь цитируются страницы 79, 98. – *Прим. пер.*)

ет нас возможностью вновь и вновь приблизиться к ней и попыткой вновь и вновь взглянуть на нее и по новому открыть ее»<sup>11</sup>.

В 1910 и 1911 годах Франк публикует ряд философских работ, уже содержащих фундамент, на котором он позднее построит свою религиозную философию. Исключительное значение в этой связи имеет подробный критический разбор религиозной философии В. Джеймса и гносеологии прагматизма. Однако важнее оказалось критическое рассмотрение произведения Ф. Д. Шлейермахера, чьи «Речи о религии» Франк перевел на русский язык и издал, предварив небольшим введением.

Франк с определенной последовательностью развивает свои философские идеи в следующих крупных произведениях: В учении о знании осуществляется оправдание понятия всеединного бытия (Санкт-Петербург, 1915); в философской психологии представлено дальнейшее обоснование центральных понятий его философского мировоззрения – «живое знание» или «мыслящее переживание» (Санкт-Петербург, 1917). После изгнания из России во время беспорядков в Веймарской республике Франк пишет в Берлине свою социальную философию, которая содержит ценный феноменологический анализ «я-ты-отношения», а также вытекающих из него понятий «соборности» и «общественности» (Париж, 1930). Высшим достижением его творчества является религиозно-философское произведение «Непостижимое» (Париж, 1939). По скромному утверждению Франка, в нем он хотел лишь по новому и в новых мыслительных формах дать системное развитие основных положений философии Николая Кузанского. Однако в действительности, опираясь на неоплатоническую традицию, он построил оригинальную философскую систему. Кроме того, им была предпринята попытка не только защитить философию всеединства от возможных возражений со стороны Канта и послекантовского скептицизма, но, прежде всего, (и в этом состоит его наиболее значительный вклад в философию XX-го столетия) интегрировать феноменологический персонализм в онтологию.

Так, например, ему удалось примирить фундаментальные положения современной философии субъекта с метафизическими размышлениями неоплатонического характера, которые нашли свое последовательное завершение в религиозной философии, также соответствующей философскому сознанию современности. Несомненно, важную роль здесь сыграло знакомство с философией диалога М. Бубера, Ф. Розенцвейга и Ф. Эбнера. После окончания второй мировой войны Франк завершает свою философскую антропологию и еще раз обращается к проблемам этики и философии религии; в произведениях этого периода, а также ранее в социальной философии можно обнаружить элементы философии истории.

Труды, опубликованные Франком еще в России, были связаны с его академической карьерой и имели характер академических учебников, снабженных обычным научным аппаратом. В более поздних, опубликованных в эмиграции произведениях он в значительной мере отказался от подобного способа выражения профессорской эрудиции; в них им была предпринята попытка приобщить заинтересованного читателя к развитию философских идей и использовать образные формулировки и сравнения, которые могли бы быть полезны для понимания сложных рассуждений.

#### **Субъект как отправная точка**

Отрицание возможности существования метафизической реальности вне ее отношения к человеческому существованию [Dasein]<sup>12</sup> сближает Франка с большинством современных филосо-

<sup>11</sup> Франк переводит гётевское слово «das Unerforschliche» как «непостижимое», т.е. тем самым термином, который был взят им в качестве русского названия для религиозной философии: «Это есть истинная символика, которая воплощает в себе особенность всеобщего, не как мечты или тени, но как жизненно-наглядного откровения непостижимого» (Goethe. *Maximen und Reflexionen* 314).

<sup>12</sup> В тексте используется двойной вариант перевода термина Dasein: а) в отношении философии С. Л. Франка, принимая во внимание его тяготение к классической терминологии, используется классический вариант перевода данного термина как «существование» или «человеческое существование», б) применительно к философии М. Хайдеггера мною было отдано предпочтение термину «присутствие», который был использован В. В. Библиным в переводе «Бытия и времени». – *Прим. пер.*

фов. В его онтологии и теории познания утверждается, что бытие может быть достигнуто лишь в том случае, если принимается во внимание существование человеческого самобытия; оно открывается феноменологическому взору сначала как «я-ты-бытие», затем как «мы-бытие» (и здесь же как бытие в мире) и, наконец, само по себе как ограниченное конкретное всеединство бытия. Цитата из Августина, выбранная Франком в качестве эпиграфа к философской психологии и предвещающая вторую часть его философии религии, обозначает этот метод рассуждений весьма выразительно: «Прежде всего человеку нужно вернуться к самому себе, с тем, чтобы, словно сделав шаг, подняться и вознестись к Богу»<sup>13</sup>. В его философской антропологии этот принцип подкреплен другой августиновской цитатой: «Если бы только я увидел меня самого, я увидел бы Тебя»<sup>14</sup>. Франк был убежден, что благодаря введению этого принципа он согласовал присущий русской философской традиции «онтологизм» с современной философией субъекта; обозначение собственного проекта преодоления субъект-объектной разделенности хайдеггеровским термином «фундаментальная онтология» является дополнительным тому подтверждением.<sup>15</sup>

Программа Франка в некотором смысле схожа с программой Дильтея: «В кровеносных сосудах познающего субъекта, которого конструируют Локк, Юм и Кант, струится не настоящая кровь, но разбавленный сок разума, понимаемого как чистая мыслительная деятельность», — пишет Дильтей в «Предисловии» к своему «Введению в науки о духе»<sup>16</sup>. Далее Дильтей пишет: «Меня мои исторические и психологические занятия, посвященные человеку как целому, привели, однако, к тому, что человека в *многообразии* его сил и способностей, [...] я стал брать за основу даже при объяснении познания [...]». Ответить на вопросы, «которые все мы имеем предъявить философии», представляется возможным, принимая во внимание не только «окостенелую априорную способность познания», но и «целостность нашего существа»<sup>17</sup>. Эти цитаты отражают и размышления Франка, представленные его программной статье «“Я” и “Мы”» (1929/30<sup>18</sup>). Различие между Франком и Дильтеем, которое влечет за собой множество самых разнообразных последствий, состоит в том, что для Дильтея «понимание» — это психофизическая способность, которая может достигать лишь психофизической действительности; поэтому Абсолют как предмет философского осмысления является для Дильтея ни чем иным, как определенным выражением временной человеческой природы. По иному у Франка: вопрос о субъективных условиях возможности предметного знания ведет его к пониманию того, что реальное существование и познаваемость единичных сущностей и их логических взаимосвязей могут быть поняты лишь в том случае, если «прорыв» («трансценсус» Кузанского) достигает «металогической» реальности. «Понимание» у Франка проникает в опыте к запредельному, не-объективируемому бытию. Его теория познания и первая часть философии религии служат доказательством необходимости такого прорыва. Достигаемое таким образом бытие есть всеединое непостижимое бытие, «имеющееся», но не схватываемое рационально в понятиях согласно законам логики тождества.

К исследованию интенциональности познания добавляется феноменология человеческого самобытия. В прояснении его внутренней сущности и доказательстве необходимости его онтологического объяснения мощь философского дарования Франка проявляется наиболее полно. В целях онтологического обоснования феноменологии он предпринимает логический анализ суждения. Феноменология, при этом, не является методом, дополняющим онтологию извне, но методом углубленного понимания аналогии взаимосвязей бытия, который основывается на фиксируемом в легитимном опыте единстве всего сущего.

<sup>13</sup> Augustinus, *Retractationes* I 8, 3. (В тексте цитируется перевод высказывания бл. Августина, выполненный Франком С. Л., в: Франк С. Л. *Душа человека // Предмет знания. Душа человека*. СПб., 1995, с. 417, 650; Франк С. Л. *Непостижимое*, с. 317, 597. — *Прим. пер.*)

<sup>14</sup> Augustinus, *Soliloqu.* II. 1. (В тексте цитируется перевод высказывания бл. Августина, выполненный Франком С. Л., в: Франк С. Л. *Реальность и человек*, с. 204. — *Прим. пер.*)

<sup>15</sup> См.: Франк С. Л. *Непостижимое*, с. 305.

<sup>16</sup> Здесь перевод Назаровой О. А. — *Прим. пер.*

<sup>17</sup> Dilthey W. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften*, Leipzig u. Berlin 1922ff., Bd. I, S. XVIII. (Подчеркнуто мной — П. Э.) (См.: Дильтей В. *Введение в науки о духе*. М., 2000, с. 274. Пер. Бибихина В. В. — *Прим. пер.*)

<sup>18</sup> Frank S. «Ich» und «Wir». *Zur Analyse der Gemeinschaft // Der russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur*. 1. Jg. (1929/30) Bonn, S. 49–62. Предыдущая статья: «Я» и «Мы» // Сборник статей, посвященных П. Б. Струве ко дню 35-летия научно-публицистической деятельности 1890–1925. Прага, 1925.

#### «Я-ты отношение»

В статье «Я» и «Мы», а также в социально-философском произведении «Духовные основы общества», для того, чтобы охарактеризовать целевую установку своих собственных размышлений, Франк ввел понятие «философии мы». Эти работы были опубликованы почти в то же время, когда Гуссерль после завершения «Идей» работал над «Картезианскими медитациями», где он размышлял о «ноэзатически-онтическом способе данности Другого». Незадолго до этого вышли в свет феноменологические исследования познания «чужого я» и чувства симпатии Шелера, одна из самых значительных работ Бубера «Я и Ты», «Звезда спасения» Розенцвейга<sup>19</sup> и произведение Эбнера «Слово и духовные реальности»<sup>20</sup>. Тем самым у Франка появились основания в свою очередь превратить тему «я» и «ты» в отчетливый предмет своих размышлений.

Многосторонняя франковская феноменология «я-ты отношения» стремится показать, что это отношение можно понять в его собственном смысле и непостижимости только в том случае, если оно определяется как развертывающееся из живого всеединого бытия; однако, с другой стороны, лишь принимая его во внимание (в смысле упомянутой августиновской цитаты), можно сделать шаг к углублению познания непостижимого всеединства бытия. Свообразие рассуждений Франка становится очевидным в том случае, если сравнить их с гуссерлевской теорией «трансцендентальной intersубъективности». Важнейшее отличие от Гуссерля (а также от основывающегося на его философии хайдеггеровского анализа со-бытия) состоит в том, что Франк не рассматривает «я» как сущее, *конституирующее* «другое» и «мир». Основание подобной точки зрения заключено во франковской философии всеединства, в которой соборность «мы» — и, более того, соборность всего существующего в мире — мыслятся как развертывающиеся из всеединого абсолютного бытия. В философии Франка, таким образом, познающий субъект всегда находится в единстве с бытием, а «я» — во *взаимной* конституирующей связи с «ты». Способ бытийствования человеческого существования (Франк называет его, в свою очередь, «есмь»-формой бытия) всегда мыслится как вид «мы-бытия» и тем самым — бытия в мире; при этом Франк прямо отвергает (а Гуссерль постулирует), что «я», по существу, предшествует «другому» и «миру»<sup>21</sup>. Франк подчеркивает, что одновременность возникновения «я» и «ты» и их взаимную несводимость друг к другу необходимо мыслить вместе с их трансрациональным единством для того, чтобы понять нерасторжимость их отношения (которое благодаря встрече «я» и «ты» как раз и не становится лишь отношением к какому-то «другому») равно как и неустранимость их различия. Поскольку в «ты» непостижимость Абсолюта всегда дана конкретно, в самых интимных отношениях всегда присутствует момент *чужеродности*. Этими рассуждениями Франк объединяет разработанное в философии диалога (Бубер) понятие «ты» и интенции трансцендентальной философии «чужого я» (Гуссерль)<sup>22</sup>, ведь он знает, что там, где «мир» мыслится как «сконструированный» посредством «я», «другое» может быть достигнуто лишь как «чужое я», но не как «ты».

Введенное Франком понятие «есмь»-формы бытия указывает на то, что он также присоединяется к тому кругу проблем, которые характерны для философии Хайдеггера; однако содержательное наполнение этого понятия реализуется им с опорой на собственные мыслительные источники. Франк не разделяет радикальность новых начинаний, которая характеризует онтологические вопрошания Хайдеггера. «Бытие» для него изначально преисполнено сокровенной «жизни»: присутствием Бога в человеке и в мире. Если Хайдеггер пыгается включить в поле своих размышлений радикальную историчность присутствия, то в рассуждениях Франка ощущает-

<sup>19</sup> Розенцвейг, Франц (1886–1929) — немецкий философ еврейского происхождения. Наряду с Ф. Эбнером и М. Бубером является одним из основателей философии диалога — философского направления 20 века, рассматривавшего отношение человека к ближнему и миру основанным на высказанном в живом языке (диалоге) первичном отношении к Другому. Основное религиозно-философское произведение Розенцвейга «Der Stern der Erlösung» увидело свет в 1921 году. — *Прим. пер.*

<sup>20</sup> Эбнер, Фердинанд (1882–1931) — австрийский философ. Замкнутость «Я» преодолевается им за счет того, что отношение «Я» к «Ты», реализующее себя в слове, в языке, в любви, он рассматривает как сущностную характеристику человеческой экзистенции. Книга «Das Wort und die geistigen Realitäten» была издана в 1921 году. — *Прим. пер.*

<sup>21</sup> См. о Гуссерле: Theunissen M. Der Andere. Berlin, 1981, S. 152.

<sup>22</sup> См. здесь же: S. 2ff, S. 245f.

ся присутствие иконы как символа вечности; однако свет, который ее освещает, является в то же время и светом настоящего. Хотя Франком были обстоятельно проанализированы достижения современной философии, и критическое осмысление современной истории также является важной составляющей его творчества, его собственное мышление как таковое лишено историчности. Вопрос об обусловленности собственной точки зрения, поставленный Гегелем и осмысленный каждым по своему Дильтеем и в особенности Хайдеггером, остался чуждым для Франка. В этом сказывается сильное влияние на него традиций платонизма и неоплатонизма.

### **Бытие как Святыня [Numinosum<sup>23</sup>] — «Непостижимое»**

Наиболее точно специфику своего учения о бытии Франк определил, пожалуй, в своей философии религии следующим предложением: «Отношение «я-ты» в качестве бытия «я-ты» и обнаруживается тем самым в своем качестве *исконного образа бытия*, — является нам *откровением внутренней структуры реальности как таковой* — и именно в ее *непостижимости* — по ту сторону всякого постижения в понятиях.»<sup>24</sup>

Абсолют открывает себя человеку единственным способом — проявляя себя в нем самом. Человеческая способность познать абсолютное бытие не только как безусловную предпосылку многообразия мировой действительности и ее познаваемости, но и, сверх того, ощутить его в себе самом в качестве *живого бытия*, реализуется свободно, а не необходимо. Там, где человек полностью открыт своей собственной реальности и «мыслящее переживание» непостижимого бытия не остается лишь на пройденной ступени, Абсолют открывает себя в его глубочайшей реальности с высшей степенью очевидности, а в конечном счете — как живое откликающееся на призыв «Ты».

Во множестве жизненных переживаний вопрошающий человек встречает неисчерпаемую непостижимость бытия. Через феноменологию встречи с Ты в любви Франк приобретает читателя к непостижимости бытия и показывает, как в его глубине может сверкнуть нечто «в себе сущее», «сам себя озаряющий свет», который может быть узан как бытие *духовное*. Это отнюдь не продукт интеллектуального или психического напряжения, но способ самооткровения реальности. Религии и философские учения обозначают ее непостижимость таким словами, как «Святыня», «Numen» или «Божественность».

В отношении являющего себя таким образом бытия, «святости», первоосновы всего сущего, нельзя более сказать, «что» оно собой представляет, потому что результатом называния явилось бы заключение его в рамки объективируемого, строго ограниченного содержания. Поэтому высказывание «Бог есть», понимаемое в том смысле, что «Бог» есть сущее наряду с другими сущими, представляло бы собой полную бессмыслицу. То, что в последнем самообнаружении открывает себя как Абсолют, не может быть, с точки зрения своего содержания, каким-то определенным «нечто», но лишь «светом» самой очевидности. Первооснова в качестве первопричины, обосновывающей самое себя, по сути дела уже не является более «бытием», говорит Франк вслед за Платоном. Она есть единство, пронизывающее весь мир и превосходящее любое единичное сущее; она есть «точка» (не расположенная где-то в пространстве), в которой сходятся человеческое самобытие и предметное бытие мира; она имеет свой центр везде и свою периферию нигде, как говорил Николай Кузанский<sup>25</sup>. Она есть всеединое.

Поскольку Божественное бытие как таковое ни в малейшей степени не является предметом нашего познания, мы можем достигнуть его лишь благодаря нашей экзистенциальной обращеннос-

<sup>23</sup> «Das Numinose» — одно из основных понятий религиозной философии Р. Отто, которое было образовано им от латинского термина «numen». Как замечает Франк, на русский язык значение этого понятия может быть *приблизительно* передано как «Святыня» или «Божество» (См.: Непостижимое, с. 450).

Отто, Рудольф (1869–1937) — немецкий евангелический теолог и историк религии. В своем основном религиозно-философском произведении «Das Heilige. ber die Irrationale in der Idee des G ttlichen und sein Verh ltnis zum Rationalen.» M nchen, 1917, предпринимает исследование религиозного опыта, в том числе через обзор исторического многообразия мировых религий. — *Прим. пер.*

<sup>24</sup> Франк С. Л. Непостижимое, с. 372, в: Франк С. Л. Сочинения, М., 1990, с. 372.

<sup>25</sup> См. Николай Кузанский. Об ученом незнании. Книга третья // Сочинения, т. 1. М., 1979, с. 131-132, а также см.: Франк С. Л. Непостижимое, с. 445. — *Прим. пер.*

ти к нему. Его содержание не может быть выражено ни в каком слове, и в этом смысле оно безымянно. Однако «Божество» — это еще не Бог. В редких моментах экзистенциальных потрясений безымянное Божество открывается познанию как обращенное ко мне «Ты», «и только в качестве Ты оно есть Бог». «Можно сказать: безымянное или всеимянное Божество, *обращаясь ко мне*, впервые *обретает имя* — имя «Бог»; его обращенность ко мне — или мое экзистенциальное обращение к нему — это *место*, в котором *рождается его имя*, как вообще «имя» рождается из *самообнаружения* реальности и из *призыва ее*»<sup>26</sup>. Непосредственным источником этой встречи является активность «Божественного Я», которое открывает *себя* как «Ты.»

На критическое замечание о том, что история религий и философских учений свидетельствует — Божество крайне редко открывается в виде личного Бога, настолько редко, что существует потребность в *позитивном* откровении, в котором можно встретиться со Святыней в качестве «Ты», Франк скорее всего ответил бы: это возражение имеет силу лишь для рефлектирующего мышления. А в непосредственной данности «живого знания», которое само достигается лишь в редких возвышенных моментах жизни, Святыня, весьма вероятно, может быть постигнута как живое, присутствующее в настоящем, обращенное к человеку «Ты». Не в меньшей степени этот опыт мог бы включать в себя и «живое знание» того, что Бог вневременно — в вечности — объемлет человека, и, таким образом, он мог бы стать опытом восприятия «богочеловеческой» сущности Бога<sup>27</sup>. Иллюзии и сомнения в присутствии Бога, которые, вопреки «понимающему переживанию» проникают в сознание, преодолеваются в позитивном откровении. Тем не менее, его личное открытие может произойти опять-таки лишь в живой встрече с «Божественным Ты».

Франк не упустил из виду и то, что абсолютное бытие может быть постигнуто лишь при помощи *аналогии*, поэтому непосредственное перенесение полученных с помощью феноменологического метода структур нашего самобытия на бытие абсолютное недопустимо. То, что мы постигаем человеческое бытие как бытие личное, еще не дает нам права в том же смысле говорить о Боге как личном; тем не менее, для нас очевидно, что Бог как абсолютное бытие должен являться *трансцендентальным условием* индивидуального человеческого бытия. Франк в своей религиозной философии наглядно продемонстрировал, каким образом «встреча» с «ты» «другого» имеет свой прообраз в творящем самооткровении Бога, однако впервые узнать, *что* представляет собой откровение, мы можем лишь в том случае, если в самооткровении «другого» мы увидим самооткровение «ты».

Одним из этапов на пути познания Абсолюта является опыт восприятия *красоты*. И хотя Франк не разработал эстетической теории, в его религиозную философию включен целый раздел о красоте. Созерцая красоту, мы исподволь воспринимаем непостижимость Божества. В опыте восприятия красоты, говорит Франк, критикуя и отвергая «теорию вчувствования» (что удивительным образом сближает его с эстетической теорией Т. В. Адорно), человек воспринимает в самой реальности черту выразительности «как непосредственно данную», «в которой ему непосредственно открывается внутренняя значимость, осмысленность, душеподобность реальности; не человек «вкладывает» что-то свое в реальность, навязывает ей что-то чуждое, а, напротив, реальность навязывает нам *свой* собственный состав описанного характера, «заражает» нас им». Первоисточник всего сущего, равно как и то, что открывает себя в эстетическом опыте, не могут быть выражены ни в изощренных формулировках, ни в образных суждениях<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Франк С. Л. Непостижимое, с. 468.

<sup>27</sup> См.: Франк Непостижимое, с. 509.

<sup>28</sup> Франк С. Л. Непостижимое, с. 429. — Ср. Адорно Т. В.: «Музыка по сравнению с рефлектирующим языком представляет собой совершенно иной тип языка. Он заключает в себе ее теологический аспект. То, о чем она говорит, обязательно незримо присутствует в момент говорения. Ее идея есть прообраз Божественного имени. Она представляет собой молитву, с которой сорван покров тайны и которая, соответственно, лишена магии своего воздействия; извечная бесплодная попытка человека назвать само имя, не сообщив его значений». Противопоставляя свои идеи рассуждениям науки и некоторым философским учениям, Адорно пишет далее: «В искусстве полученные в результате познания элементы никогда не объединяются в суждение. Однако в действительности не является ли музыка языком, не оперирующим суждениями? Из всех ее интенций наиболее впечатляющей является — «Это так»; выраженное в суждении, но адресное утверждение о том, что все же оказывается невыразимо высказанным». Adorno Th. W. Musikalische Schriften, Ges. Werke, Bd. 16, Frankfurt 1978, S. 252f. В своей «Негативной диалектике» Адорно подчеркивает «первичность объекта».



## «Живое знание»

Основное философское рассуждение, руководившее всем творчеством Франка, было сформулировано им еще перед первой мировой войной: существует возможность мыслить бытие не только в форме понятия, но и соучаствовать в нем самом до и независимо от любого теоретического познания и благодаря этому «знать» его. Если бы теоретико-понятийный способ познания был единственно возможным, бытие всегда оставалось бы «вне» нашего сознания. А метафизика, которая стремится быть наукой об абсолютном бытии, заключала бы в себе противоречие, если бы, подобно теоретико-научному познанию, стремилась объективировать в понятиях абсолютное бытие (подобно любому другому мыслимому), которое, таким образом, неминуемо превратилось бы в категориальное конечное содержание мышления и тем самым в качестве абсолютного было бы потеряно. Франк неоднократно цитировал слова Николая Кузанского, в которых эти идеи сформулированы с гениальной ясностью: «Потом, нельзя отрицать, что вещь существует по природе прежде, чем познается. Из-за этого ни чувство, ни воображение, ни интеллект не постигают ее в модусе бытия, раз он им предшествует, и все, что постигается каким угодно способом познания, только обозначает тот первичный модус бытия, являясь поэтому не самой вещью, а ее подобием, идеей или знаком, так что нет науки о модусе бытия, хотя совершенно очевидно, что такой модус есть. Мы обладаем умным видением, созерцающим то, что прежде всякого познания»<sup>29</sup>. Франк вслед за Плотиним называет это духовное видение бытия — «живое знание как знание-жизнь»<sup>30</sup>. Он отмечает, что понятие «живое знание» в том же смысле используется также Фихте, Якоби, Шеллингом и некоторыми русскими славянофилами.

В своей теории знания Франк по сути дела преследует лишь одну цель: показать, что существует способ «обладания» бытием, предшествующий понятийному познанию, да и вообще гарантирующий его возможность. Основной вопрос кантовской философии: «Что я могу знать?», вслед за которым следуют вопросы «Что я должен делать?» и «На что я смею надеяться?», а также кульминационный вопрос «Что такое человек?»<sup>31</sup>, благодаря введению важнейшего понятия «живое знание» получил свой комплексный философский ответ. Однако «знание», позволяющее дать окончательный ответ на все разрешающий вопрос «Что такое человек?», не тождественно знанию, которым мы можем обладать с теоретической уверенностью. Франк полагает (в этом он близок к поздней философии Й. Г. Фихте<sup>32</sup>), что благодаря наличию «живого зна-

<sup>29</sup> Nikolaus von Kues. Compendium I. (Николай Кузанский. Компендий // Сочинения, т. 2. М., 1980, с. 319. Пер. Библихина В. В. — *Прим. пер.*) — Николай Кузанский также использует слово «живой» для обозначения человеческого «mens» как способности достигать «veritas absoluta». Его жизненность состоит в том, что оно осознает само себя в качестве картины Бога, как «viva Dei imago»; он называет его также «живым зеркалом». («viva Dei imago» (лат.) — «живой образ Бога» — *Прим. пер.*) См. дополнительно: Bredov, G.v. Der Geist als lebendiges Bild Gottes // Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948 1993, hg. Schnarr V.H. Münster 1995. S. 99 109.

<sup>30</sup> Например, Эннеады. V, 8, 4: «Ведь жизнь эта есть всецело мудрость, притом не та мудрость, которая приобретается посредством рассуждений и исследований, не та, которая отсутствует в уме и ищет их, но та, которая всегда была и есть, мудрость самая первая, ни от какой другой не происходящая, — мудрость, которая составляет саму сущность ума [...]». (Плотин. Сочинения. СПб., 1995, с. 125. Пер. Малеванского Г. В. — *Прим. пер.*)

<sup>31</sup> См. Kant I.: Logik-Vorlesung. Werkausgabe VI, hg. Weischedel W., Frankfurt. 1977, S. 448, A 26. (Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800 // Тракаты и письма. М., 1980, с. 332. — *Прим. пер.*)

<sup>32</sup> В своем «Наукоучении» (1804) Фихте пишет (Fichte J.G. Gesamtausgabe, II, Nachlaßband 8, S. 228f. (=SW, X, 206f): «...так что и то, и другое, и бытие, и жизнь, и жизнь, и бытие, совершенно взаимопроникаются, растворяются друг в друге и суть одно и то же, это же одно и то же внутреннее есть одно и всеединое бытие. [...] Наоборот, то, что непосредственно живет, есть esse, так как только esse живет; и оно таково целиком, как некоторое неделимое единство, которое не может быть вне себя... [...] Но мы живем непосредственно в самом жизне-акте; мы суть, стало быть, само единое неделимое бытие в-себе, о-себе, через-себя, которое совершенно не в состоянии выйти из себя к двойственности. Что мы опять-таки объективируем само это Мы с его внутренней жизнью, это мы, конечно, сознаем непосредственно, если только да-

ния» «мы знаем бытие не как нечто постороннее нам, а так, как мы знаем, т. е. имеем наше собственное существование. Мы знаем бытие, потому что мы сами существуем, потому что мы живем и в нас непосредственно проступает та сама себе очевидная первооснова бытия, которую мы зовем *жизнью*. Все остальное наше знание есть лишь производное отображение этого первого знания, тождественного с самим бытием или с глубочайшей его основой»<sup>33</sup>. В «живом знании» субъект и познаваемый предмет связаны в единстве *себя самого познающего бытия*: «... *знать* что-либо в этом смысле, значит тем самым *жить* определенным способом, в определенном направлении»<sup>34</sup>. Это знание, поскольку оно не зависит от какого-либо конкретного *содержания*, не связано с какой-либо определенной сферой опыта или областью познания.

«Знание-жизнь», под которым Франк подразумевает соучастие в бытии, не получило бы еще своего воплощения там, где всеединое бытие пытались бы схватить интуитивно без помощи понятий. Ибо это бытие является не только [интуитивно] схваченным и отличным от самого акта мышления содержанием мышления, т. е. вневременно-идеальным *содержанием* мышления; оно представляет собой лишь «образ» подлинного бытия, но не само бытие. В этом идеальном образе бытия отрицается момент времени — и, тем не менее, предполагается его наличие как соотносительного. Таким образом, Франк четко отличает не только вневременное, но и сверхвременное абсолютное всеединство от лишь «подобного ему вторичного всеединства, данного интуитивному знанию».

В отличие от всего познаваемого рационально, «знание-жизнь» не обращается к бытию «извне», но есть самопросветление или самопроявленность бытия. Поскольку Франк характеризует «жизнь» как «переживание», вновь обнаруживается его близость и в то же время его принципиальное отличие от Дильтея. Для Дильтея также первоначальным и самоочевидным в переживании является «реальность, как находящаяся здесь рядом со мной». Он полагает, что отличие субъектом себя самого от «мира» в переживании еще не находит своего завершения; рефлексия, в которой я представляю себе *нечто* как *нечто* и тем самым отделяю его от себя, осуществляется дополнительно. «Ибо переживание не предстает передо мной как нечто, данное мне в восприятии или в представлении; оно не просто дано нам, но реальность самого переживания всегда присутствует здесь для нас таким образом, что мы оказываемся внутри нее, таким образом, что я имею ее в некотором смысле как принадлежащую мне непосредственно. И лишь в мышлении оно противопоставляется мне»<sup>35</sup>. Франк также подчеркивает: «Переживать» означает «воспринимать конкретную жизнь, как событие и действие не во внешнем представлении как *предстоящее* нам [...], но в нас самих обладать тем, что фактически соучаствует в ней самой»<sup>36</sup>. Однако, в отличие от Дильтея, мышление Франка изначально онтологично; для него переживание схватывает бытие, которое превосходит нашу ограниченную индивидуальную сущность, в его сверхвременном единстве, в то время как Дильтей понимает «целостность жизни» психически и исключает возможность познания *бытия*. Жизнь как переживание, пишет Франк, есть «постоянное трансцендирование за пределы отдельной жизни» или, что то же самое, «слияние» с тем, «что лежит за границами единичного бытия как такового», и чем мы «имманентно в себе обладаем»<sup>37</sup>.

Не поддающееся определению единство бытия и знания мы возвышенным образом переживаем во *встрече* с другими людьми, которая в сущности выходит далеко за рамки психического события и в которой открывает себя онтологический характер этого единства. Во встрече с другими людьми я обнаруживаю, как «ты» «другого» проникает в мое самобытие, становится частью меня самого и изнутри пробуждает бытие моего «я». Кем является другой человек, я так

дим себе, как следует, отчет в себе: но мы должны понимать, что эта объективность значит так же мало, как и любая другая... [...] Такое Мы, в самой непосредственной жизни; такое Мы, неопределенное или характеризуемое чем-нибудь таким, что тут могло бы кому-либо придти в голову, а характеризуемое исключительно лишь самую непосредственной, действенной жизнью.» (Фихте Й. Г. Наукоучение 1804 года, 15 лекция. Неопубликованный перевод Яковенко Б. В. под ред. Трубецкого Е. Н., РГБ, Ф 171. к 11. ед. хр. 1, с. 133-135. — *Прим. пер.*)

<sup>33</sup> Франк С. Л. Кризис современной философии // Русская мысль. 1916, № 9, с. 33–40. Переиздано в кн.: Франк С. Л. Живое знание. Берлин, 1923, здесь с. 262 и след.

<sup>34</sup> Франк С. Л. Предмет знания. Глава XII.

<sup>35</sup> Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. VI, S. 313.

<sup>36</sup> Frank S. L. Erkenntnis und Sein. in: Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Bd. 18 (1929), S. 259.

<sup>37</sup> Там же, S. 258.

же узнаю лишь благодаря нашему совместному соучастию в *жизненном единстве*, и это знание возникает не только в тот момент, когда я смотрю на этого человека.

«Знание-жизнь» не следует приравнивать к психическому переживанию так же, как и не следует путать его с жизненным опытом — квинтэссенцией многочисленных жизненных проб и ошибок. Столь же мало общего имеет сверхрациональная избыточность «знания-жизни» со мраком иррациональности (как мы это встречаем в гносеологии Бергсона).

Франк также обозначал источник своей философской аргументации — самообнаружение бытия — с помощью неоднократно встречающегося в истории философии понятия «онтологическое доказательство» и обстоятельно занимался рассмотрением логической структуры этого способа мышления. Согласно онтологическому аргументу, как полагает Франк вместе с лучшими его представителями — наряду с Николаем Кузанским он называет Августина, Бонавентуру, Мальбранша и в некотором отношении Декарта — речь не идет о том, как это могло бы быть понято в соответствии с укороченной формулировкой Ансельма, чтобы только из содержания понятия делать заключение о реальном существовании предмета. Подобная попытка, замечает Франк, была бы сродни магии. Онтологический аргумент в качестве доказательства не исходит лишь из сущего, которое, подобно кантовским 100 талерам, очень хорошо можно представить, не воплощая его тем самым в реальность. Напротив, бытие не может восприниматься лишь «гипотетически» в качестве содержания мышления, не связанного со своей реальностью. Поэтому данный аргумент не является дедукцией, но лишь «простой формулировкой своеобразия мистического или живого знания в его отличие от знания отвлеченного — предметного»<sup>38</sup>; он является демонстрацией самоочевидного единства бытия и сознания.

Для Франка предельно ясен потому и тот факт, что гносеологический принцип, как он выражен в онтологическом аргументе, имеет своей предпосылкой определенное восприятие бытия: бытие может быть постигнуто нашим духом, поскольку оно само «не является темным бытием, ожидающим своего просветления с помощью чужого, извне его озаряющего луча познания, но суть жизнь и знание», «ибо сама истина бытия есть жизнь»<sup>39</sup>.

#### Мистическое соприкосновение с неприкосновенным

Отвечая на вопрос о том, *каким образом* «в знании» мы можем «обладать» непостижимым бытием, если это знание не является пред-данным [Vor-sich-haben], а также если оно не является *наглядным* представлением бытия или определенным, рациональным суждением о нем, Франк в своей философии религии, благодаря использованию понятия «умудренное неведение» Николая Кузанского, продвинулся на шаг вперед.

Высказывание, в некоторой степени соразмерное непостижимости бытия, должно выражать ее в форме антиномии, причем нам вновь следует отказаться от тенденций абстрактного рационального мышления и объединять взаимоисключающие суждения (например, Бог трансцендентен — Бог имманентен) не просто по принципу «и то, и другое». Одно не тождественно другому, и в то же время оно есть это другое, и только с ним, в нем и через него оно является тем, что оно действительно представляет собой в своей последней глубине и полноте. Для обозначения этого «единства единства и множественности» Франк образовал понятие «антиномистический монодуализм». Согласно ему накладывается запрет на любое законченное суждение относительно бытия. Хотя «синтез» и может быть усмотрен с высшей очевидностью, само непостижимое остается невыразимым ни в каком суждении, но лишь «в свободном витании над противоречием и противоположностью». «Синтез остается несказанным и «неизъяснимым», он доступен лишь через *некое немое соприкосновение, через невысказанную внутреннюю охватченность им*»<sup>40</sup>. Франк ссылается на знаменитые слова Николая Кузанского о том, что мы лишь тогда сможем вступить «в рай совпадения противоположностей» и «соприкоснуться» с Богом, когда все наши

<sup>38</sup> Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // По ту сторону правого и левого. Париж, 1972, с. 137. — *Прим. пер.*

<sup>39</sup> Этот гносеологический принцип Франк излагает и в своей обстоятельной, написанной на немецком языке, статье «Erkenntnis und Sein» // *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 17 (1928) 165 195 und 18 (1929) 231 261, здесь с. 258 и след. Кроме того: Франк С. Л. Предмет знания. Гл. XII, с. 360.

<sup>40</sup> Франк С. Л. Непостижимое, с. 313.

однозначные определения Бога будут разбиты о «стену противоположностей»<sup>41</sup>. В этом смысле парадоксальная формула Кузанца была взята Франком в качестве эпиграфа к религиозной философии: «Attingitur inattingibile inattingibiliter»<sup>42 43</sup>.

Это знание, основывающееся не на дедукции, но на самоочевидности сознаваемого, как раз и обладает в качестве такового высшей степенью ясности и достоверности. В статье Франка «Онтологическое доказательство бытия Бога» (1930) говорится, что даже самый религиозный человек может допустить ошибку и не достигнуть предмета своих размышлений, пытаясь выразить божественную истину в суждениях. Поскольку предмет трансцендентен по отношению к сознанию, между ним и формой его выражения в мышлении могут образоваться необоснованные представления, источником которых будет являться сам субъект. По-иному происходит в истинной религиозной жизни, которой соответствует «живое знание». В нем «духовная жизнь совпадает с реальностью того, что составляет ее объект». Живая религиозная вера «не может заблуждаться: ибо само ее горение не простивостоит, как чисто субъективный процесс, ее объекту [...], а есть именно самообнаружение Бога в душе человека»<sup>44</sup>.

Суждения о неприкосновенном в лучшем случае являются «последующими конструкциями» [Nachkonstruktionen], соглашаясь с Фихте, утверждает Франк; сами высказывания, которые в смысле «умудренного неведения» заключают в себе любое — позитивное или негативное — суждение и отсылают к невыразимому «живому знанию», являются в этом смысле лишь «отображением» его непостижимости<sup>45</sup>. Рациональные умозаключения могут выполнять по отношению к «живому знанию» лишь «негативную» задачу: устранять «ложные мнения, препятствующие мысли свободно следовать за бытийственным подъемом “души” к “Богу”»<sup>46</sup>. Вводя подобные ограничения, Франк солидаризуется с Л. Витгенштейном, который полагал, что задача рационального логического мышления состоит в том, чтобы «немыслимое ... ограничить изнутри через мыслимое» и, таким образом, указать ту область, по ту сторону которой собственно и начинается то, что значимо для жизни, но что не может быть «высказано» на языке философии (т. е. «мистическое»)<sup>47</sup>.

Сприкосновение с неприкосновенным совершается лишь одним способом — в неприкосновении. Любая попытка схватить его в мышлении и языке терпит поражение. Этот основной мотив пронизывает все творчество Франка. Франк определял живое единство знания и его

<sup>41</sup> Nikolaus von Kues. De Visione Dei с. 9, Франк С. Л. Непостижимое, с. 510. (См. Николай Кузанский. О видении Бога // Сочинения, т. 2. М., 1980, с. 53. Пер. Библихина В. В. — Прим. пер.)

<sup>42</sup> «Недостижимое достигается через посредство его недостижения». (См. Франк С. Л. Непостижимое, с. 181, 559). — Прим. пер.

<sup>43</sup> Nikolaus von Kues. Idiota de Sapientia (Der Laie ber die Weisheit), I, 7. (См.: Николай Кузанский. Простец о мудрости. Книга первая. // Сочинения, т. 1. М., 1979, с. 364. В переводе Тажуринской З. А. — «непостижимо постигается непостижимое». — Прим. пер.) Ранее то же самое в De docta ignorantia III, Epistola auctoris: «чтобы попытаться обнять непостижимое вместе с его непостижимостью в знающем незнании через восхождение (transcensum) к вечным истинам, как они познаваемы для человека». (См.: Николай Кузанский. Об ученом незнании, книга третья. Письмо автора господину Кардиналу Юлиану // Сочинения, т. 1. М., 1979, с. 184. Пер. Библихина В. В. — Прим. пер.)

<sup>44</sup> Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // По ту сторону правого и левого. Париж, 1972, с. 151.

<sup>45</sup> См. Франк С. Л. Непостижимое, с. 311.

<sup>46</sup> Там же, с. 457.

<sup>47</sup> См. Wittgenstein L.: Tractatus logico-philosophicus 4, 114 // Schriften, Bd. 1, Frankfurt 1960. (См.: Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. М., 1994. Пер. Козловой М. С. — Прим. пер.) Витгенштейн и Франк во многих отношениях близки друг другу. Оба потрясены тем, что нечто [вообще] существует. Витгенштейн: «мистическое — не то, как мир есть, а не то, что он есть», (Tractatus 6.44. [русское издание, с. 71. — Прим. пер.] Ср. Франк С. Л. Непостижимое, с. 279–280.). Витгенштейновское понятие «созерцание sub specie aeterni» [с точки зрения вечности (лат.) — Прим. пер.] близко франковскому понятию «живого понимания». «Созерцание мира с точки зрения вечности — это созерцание его как целого — ограниченного целого. Переживание мира как ограниченного целого — вот что такое мистическое». В этом созерцании «показывает себя» «невывыказываемое» (Tractatus. 6.45; 6.522 [русское издание, с. 72. — Прим. пер.]). Хотя то, что обнаруживает себя и может быть воспринято в этом мистическом чувстве, для Витгенштейна, в отличие от Франка, есть «мир» как «целое»; тем не менее акт восприятия совершает «sub specie aeterni». Для того что-

предмета как «мистическое»<sup>48</sup>, однако в современном своем значении это слово с большой натяжкой может быть использовано для обозначения того *просветленного* и *живого* единения мистика с невысказанным, о котором говорит философ и которое существенно отличается от сознательного *обладания* каким-либо предметным содержанием. В своей книге по антропологии Франк возвращается к недоразумению, спровоцированному, возможно, самим понятием «живое знание»: суть его сводится к утверждению о том, что «живое знание» Абсолюта является преимущественным правом некоторых избранных мистиков, которым «на высочайших вершинах созерцания и слияния с Богом дано реально и в конкретной полноте воспринять, вкусить эту потаенную последнюю глубину Божьего существа». Напротив, Франк подчеркивает, что каждый человек может «хотя и смутно, но с безошибочной очевидностью чувствовать, ощущать это глубочайшее существо Божьей полноты, святости и гармонии – знать, что глубочайшая, последняя основа всяческого бытия есть этот покой в завершенной святости»<sup>49</sup>.

«Живая интуиция» Франка была бы бессмыслицей, если бы открываемое в ней единство знания и жизни понималось как вид «*visio beatifica*»<sup>50</sup> той стороны земного течения времени. Наоборот, подобное единение в большей или меньшей степени может быть осуществлено в каждый момент времени.

### Символическое посредничество

Философия всеединства не отрицает множественности, и потому она не может обойтись без понятия «посредничество». Обращает на себя внимание тот факт, что утверждение Франка (выдвинутое им в согласии с Николаем Кузанским<sup>51</sup>) – любое единично существующее репрезентирует всеединое бытие и в силу своей укорененности в целом оно также связано и со всеми другими единично существующими – сближает его с «Философией символических форм» Э. Кассирера; причем в этом сопоставлении опять-таки отчетливо проявляется своеобразие онтологии и гносеологии Франка.

Для Кассирера так же, как и для философии всеединства Франка, имеет силу положение о том, «что любой частный элемент сознания «существует» только в силу того, что он потенциально включает в себе целое и постигается словно бы в постоянном переходе к этому целому». Кассиреру так же, как и Франку, хорошо известно, что бытие – а для него оно тоже в глубочайшей своей основе является жизнью – никогда не обнаруживает себя в непосредственной дан-

ности постигнуть трансцендентальные условия этого акта, согласно Витгенштейну, необходимо преодолеть возможности понятийного мышления. Поскольку тем самым этому мышлению полагается предел, [«правильный метод философии, собственно, состоял бы в следующем]: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, то есть кроме предложений естествознания, – следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией [...]» (Tractatus. 6.53) [русское издание, с. 72. – Прим. пер.]. С помощью логики «границ мира» не представляется возможным «увидеть также и другую сторону» (Tractatus. 6.51). Здесь необходим некоторый металогический прорыв. Однако Витгенштейн знает, что в «мире» «невысказанное» проявляет себя с помощью *sub specie aeterni*. Во время первой мировой войны он писал: «Если не пытаться высказать произносимое, то ничего не потеряешь. Но произносимое – произнесено – присутствует в высказанном». (Engelmann P. Ludwig Wittgenstein, Briefe und Begegnungen. Wien/München, 1970, S. 16f.)

<sup>48</sup> В немецком издании работа «Непостижимое» имела подзаголовок «Онтологическое введение к мистической теологии» (в ее переиздании на русском языке: «Онтологическое введение в философию религии» – Прим. пер.). В своей социальной философии Франк назвал опыт восприятия единого как «целого», которое может сопутствовать брачно-эротическим отношениям и общей жизненной судьбе, мистическим опытом.

<sup>49</sup> Франк С. Л. Реальность и человек, с. 412 и след.

<sup>50</sup> «блаженное узрение» (лат.) – Прим. пер.

<sup>51</sup> Одиннадцатой главе своей теории знания Франк предпослал в качестве эпиграфа высказывание Кузанца: «Вечное – не иное ни для чего из всего становящегося, хоть оно само и не становится. Тем самым оно начало и конец возможности стать; становление есть *воспроизведение* неподверженного становлению вечного». (См.: Николай Кузанский. Охота за мудростью // Сочинения, т. 2. М., 1980, с. 408. Пер. Библихина В. В. – Прим. пер.)

ности, но «как нечто принципиально иное» всегда остается «вне» «опосредованных отображений». «Изначальное содержание жизни может быть постигнуто не в форме какой-то репрезентации, а исключительно в чистой интуиции», — сказано у Кассирера. С философской точки зрения он оказывается, поэтому, перед альтернативой: «разыскивать ли нам субстанцию духа в его чистой изначальности, которая предшествует любым опосредованным формообразованиям [mittelbaren Gestaltungen]<sup>52</sup>, — или же вручать себя полноте и многообразию именно этих опосредованных» и, таким образом, довольствоваться «одной лишь игрой» явлений развивающегося духа, который предлагает нам опосредствованные отображения, «лишенные самостоятельной истины и сущности». Ни одна из форм мышления, которое по своей сущности является опосредующим, не способна, как полагает Кассирер, когда бы то ни было достигнуть самого бытия. «Полнота образов не обозначает, но скрывает и вуалирует лишенное образов единое, которое стоит за ними и к которому они — хотя и тщетно — устремлены. Лишь устранив каждую, наделенную образами определенность, лишь вернувшись к «безмолвному Ничто», как это называется на языке мистиков, мы сможем вернуться к подлинной изначальной и сущностной первооснове». Тем не менее для философии, «которая завершается лишь в строгости понятия и в просветленности и ясности «дискурсивного» мышления, остается закрытым рай мистиков, рай чистой непосредственности. Поэтому здесь ей не остается ничего другого, как изменить направление рассмотрения»<sup>53</sup>.

В своем неопубликованном при жизни произведении «Метафизика символических форм» Кассирер еще раз поставил вопрос о символической репрезентации и (дискусируя с понятием жизни Г. Зиммеля) усилил свое фундаментальное возражение, согласно которому там, где «чистое абсолютное бытие» постигает само себя, также осуществляется «акт “видения”», а, соответственно, и «акт “различения”»<sup>54</sup>. «И эта интуиция никогда не может просто возвращаться к тому, что лежит за миром форм, поскольку она сама есть не что иное, как способ придания формы»<sup>55</sup>. Однако и это утверждение также не является окончательным. Кассирер ссылается на фихтевское понятие «видения» [die «Sehe»], воспринимаемая тем самым и франковское направление размышлений: «Луч сознания, который в этом случае направлен на бытие с тем, чтобы попытаться осветить его и проникнуть сквозь него, сам более не принадлежит миру вещей и не является одной лишь взаимосвязью «действия». Это чисто идеальный луч, который то, чего он касается, оставляет незатронутым в его «экзистенции», в его чистом существовании-наличии. Поэтому хотя он осуществляет выход за пределы первоосновы «жизни» — однако эта первооснова тем самым не разрушается, и над ней не совершается насилия. В области духовного сознания, которое здесь рождается, сама жизнь, скорее, созерцает саму себя, и она [...] превращается в чистое “видение”»<sup>56</sup>.

Модели Кассирера и Франка во многих отношениях прочитываются как диспут о предмете, в равной степени волнующем обоих философов: возможно ли обладание чистым бытием (Кассирер называет его «истинное Ничто»). Кассирер и Франк близки и потому, что для них обоих в единичном как репрезентации целого это целое представлено не столько в его полноте, но символически опосредовано и завуалировано. Отличие Кассирера от Франка состоит не в том, что для Кассирера (говоря словами Гёте) «истина бытия» обнаруживает себя лишь в бесконечных «отображениях», но в том, что, по его мнению, бытие могло бы проявить себя лишь как сотворенное человеческим духом всеединство культурной действительности. Для Кассирера само потенциальное знаковое бытие не в меньшей степени, чем его семиотическая актуализация, зависит от символюобра-

<sup>52</sup> О принципах перевода используемого Кассирером термина «Gehalt» см. примечание №4 Малинкина А. Н. к его переводу: Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век. М., 1995, с. 211. — *Прим. пер.*

<sup>53</sup> Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen, Darmstadt, 1994, Erster Teil, S. 45, 49ff., Dritter Teil, S. 3—49.

<sup>54</sup> «Акт “видения”», о котором говорит Кассирер, в терминологии Франка был бы еще и «актом “созерцания”».

<sup>55</sup> Cassirer E. Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 1. Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Erstes Kapitel «Geist» und «Leben», Hamburg 1995, S. 12.

<sup>56</sup> Cassirer E. ebd. S. 28; cp. Fichte J. G. Nachgelassene Werke, Bd. 3, System der Sittenlehre (1812). S. 17. «Видение [die Sehe] есть непосредственная и сама себя творящая жизнь», — пишет Фихте.

зующей деятельности человеческого духа<sup>57</sup>. Хотя философия символа была написана Кассирером в том числе и под влиянием учения Николая Кузанского об образе<sup>58</sup>, он, тем не менее, не вступил на обозначенную Кузанским дорогу, поскольку хотел говорить языком философии, а не мистики, и нашел «обходной путь»: он «изменил направление размышлений» — для него «обладание» действительностью становится возможным лишь через посредническую деятельность человеческого духа. Человеческий дух в своем формирующем символах восприятии — тождественном культурному творчеству — создает целое; он сам, как и это целое со всем единично сущим, лишь в силу этого деяния осуществляет свою собственную актуализацию.

Франк в своей гносеологии возвращается к истокам и задается вопросом о трансцендентальном условии возможности существования духа и его экстериоризации (и в этом смысле он в большей степени кантианец, чем Кассирер). Он усматривает его в том, что всеединое непостижимое живое бытие воплощает себя лишь аналогическим образом в каждом единично существе, и в творческой деятельности человеческого духа, а также делает возможным его символическую репрезентацию.

Франк, как и Николай Кузанский, на которого, в свою очередь, ссылается и Кассирер, не претендуют на то, чтобы с помощью дискурсивного мышления проникнуть в закрытый рай непосредственного познания бытия. Тем не менее Франк, вслед за Кузанцем, считает, что «обладание» неопределимым бытием возможно посредством «живой интуиции». Тождественна ли она тому мистическому возвращению к «истинному Ничто», которое принципиально недостижимо для философского мышления? Франк, скорее всего, стал бы утверждать, что *демонстрация* трансцендентального условия любого знания, каковым является соприкосновение с предметом, основанное на метафизическом созерцании, невозможна без использования методов дискурсивной философии. Однако само созерцание явилось бы мистическим прикосновением к неприкосновенному.

Эти рассуждения проясняют проблематику «живого знания». Достигается ли в нем непосредственное единство с Абсолютом? Даже если мы вместе с Франком допустим, что «живое понимание», выходящее за пределы понимания, опосредствованного в языке понятий, было бы возможно в его реальном воплощении, оно навсегда осталось бы, тем не менее, ограниченным человеческим пониманием непостижимого *в его непостижимости*. Различие между сотворенным бытием и его несотворенной первоосновой, которая, для того чтобы стать видимой, должна *проявить* себя, сохраняется. «Живое знание» всегда устремлено к высшему и вечно недостижимому. Следовательно, рассуждая в согласии с Франком, ни коим образом нельзя вести речь о простой идентичности человеческого знания и абсолютного бытия. Само использование такого рода понятия в отношении Абсолюта лишило бы смысла кузанско-франковский принцип «Non-Aliud»<sup>59</sup>. Тонкое замечание Франка о том, что «совсем иное» [*Ganz Andere*]<sup>60</sup>, о котором говорят новые теологи, имеет мало общего с неиным Николая Кузанского, отнюдь не лишено смысла; в основе этого замечания также лежит особый религиозный опыт. «Совсем иное» как высшее проявление воспринимаемой в религиозном опыте Святыни опосредствуется именно благодаря *различию* [*Abgrenzung*] с помощью понятийного языка и — можно добавить — благодаря мировоплощению. Однако непостижимое неиное *предшествует* этому опосредствованию; как говорит Николай Кузанский в своем сочинении, оно уклоняется от любого исходящего от других вещей определения — и,

<sup>57</sup> Кассирер в своей «Философии символических форм» (1 Teil, S. 45) подчеркивает, что целое, как и любое единично сущее, «существует» лишь в связи с символическим посредничеством. То факт, что он берет в кавычки свои слова «интеграция в целое» и «существует», так же как и его различие «действительности» и «уверенности», потенциальности и актуальности, наводит на мысль о том, что с помощью универсального символического посредничества сказано, тем не менее, еще не все. Предположение, что Кассирер был вынужден признать независимый от актуализирующих символических форм образ бытия, который нельзя свести лишь к пограничному понятию, каковым является «вещь в себе», находит свое подтверждение в его предсмертном произведении.

<sup>58</sup> О влиянии учения об образе Николая Кузанского на философию символа Кассирера писал Bredow G. V. Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993, hg. Schmitt V. H. Münster, 1995, S. 19.

<sup>59</sup> неиное (лат.) — Прим. пер.

<sup>60</sup> «Ganz Andere» — одно из основных понятий теологии швейцарского евангелического теолога Карла Барта (1886–1968). Основные произведения «R. merbrief» (1919), «Christliche Dogmatik im Entwurf» (1927). — Прим. пер.



тем не менее, в качестве первоосновы определяет то, что познается при помощи понятий<sup>61</sup>. Там, где Святыня как «совсем иное» становится познаваемой, ее переживание потому не является более лишь «немым, молчаливым, невысказанным знанием», которое воплощает себя в «созерцании»<sup>62</sup>. Конечно, поскольку мы мыслим невысказанное и говорим о нем, мы вновь пытаемся выразить его при помощи наших определений и ведем речь, в сущности, о чем-то другом. Однако в речи и в опыте, отдающих отчет о себе самих, имманентно присутствует отсылка к невысказанному, скрытому «за ними» или «в них самих».

Следовательно, то, что по Франку в «живом знании» как «соприкосновении с неприкосновенным» «узнается» или «понимающе переживается» с высшей степенью очевидности, есть живое присутствие абсолютного — Божественного — бытия, исключающего любую возможность его *дискурсивного подтверждения*. В своей социальной антропологии с тем, чтобы охарактеризовать «Богочеловечность», которая положена в основу человеческого существования благодаря сопричастию [Insein] в нем Абсолюта, Франк использует понятие «сущностно-благодатная жизнь»<sup>63</sup>.

### Практика

Сложный жизненный путь философа сыграл свою роль в том, что Франку удалось избежать опасности, грозящей философии всеединства, — мистического рационализма. «Живое знание» реализуется не в интеллектуальных упражнениях; оно начинается и находит свое завершение в экзистенциальном воплощении, однако не в виде активного действия. «Непосредственное самобытие», которое составляет человеческое бытие, «осуществляет» себя во всеединстве бытия не иначе, как в «преодолении самого себя» и, в конце концов, «в трансцендировании к “ты”». «Бытие есть царство духа», — говорит Франк в согласии с Фихте. Оно состоит как раз в том, «что *одно* существует всегда *для* другого, *в* другом, выходя за свои пределы, утверждая себя, лишь покидая себя ради другого»<sup>64</sup>.

Это само-себя-оставляющее и открывающее-себя-для других, а в конечном счете и для «целого», осуществление «знания-жизни» представляет собой мучительное событие. Франк вместе с Майстером Экхартом, которого он высоко ценил, знает, что: «Быстрейший конь, который доведет тебя до совершенства, есть страдание»<sup>65</sup>. Страдание — это тема всей его жизни. В работе «Смысл жизни», которую он написал для молодых русских эмигрантов (1926), речь идет о смысле страдания; в его философию религии включена глава о «смысле страдания», и антропология, написанная им в то время, когда он уже был смертельно болен раком, заканчивается размышлениями о страдании и смысле смерти. Сопровождающее страдание одиночество — в своей социальной философии Франк очень тонко описал этот опыт — снова и снова переживается в неповторимости каждого индивидуального бытия. Сколь незначительно в социальной философии Франка «я» «поглощается» «мы» общности, столь же мало, рассмотренное в онтологическом плане, оно, лишенное контуров, погружено во всеединое бытие.

<sup>61</sup> См.: Nikolaus von Kues. De Non Aliud, cap. 1. (Например, «Ведь если ты со всем тщанием обратишь острие ума на неиное, ты вместе со мною увидишь, то оно есть определение, которое определяет себя и все». Николай Кузанский. О Неином // Сочинения, т. 2. М., 1980, с. 186. Пер. Лосева А. Ф. — Прим. пер.)

<sup>62</sup> Франк С. Л. Непостижимое, с. 231

<sup>63</sup> «Сущностно-благодатная жизнь» — это словосочетание не типично и для русского языка. Франк С. Л. Духовные основы общества, Введение в социальную философию. М., 1992, напр., с. 84 и след.

<sup>64</sup> Франк С. Л. Непостижимое, с. 373. — Франк заимствует понятие «царство духа» из фихтевских «Наставлений к блаженной жизни» (1806) Он должен был понимать, что Фихте образовал это понятие, беря за образец «царство» [рус. «царствие» — Прим. пер.], к которому обращаются в молитве «Отче наш»: «Грядет царство твое; в мировом порядке, где ты один еще существуешь, и живешь, и господствуешь, благодаря тому, что твоя воля осуществляется на земле, в реальности, посредством не отмененной тобой самим свободы, точно таким же образом, как оно непрестанно совершается в вечности, и никак по-иному не может совершиться, в небе, в идее, в мире, каковым этот мир является в себе и вне отношения к свободе». Fichte J. G. Die Anweisung zum seligen Leben // Smtl. Werke, Bd. V, S. 536. (См. Фихте Й. Г. Наставления к блаженной жизни. М., 1997. — Прим. пер.)

<sup>65</sup> В тексте цитируется перевод высказывания М. Экхарта, выполненный Франком С. Л., в: Франк С. Л. Непостижимое, с. 551.— Прим. пер.

Каким образом мы можем получить нормативное руководство для нашей практической жизни? Философия всеединства отрицает непосредственно противостоящее человеку бытие, из которого могли бы быть выведены нормы, абсолютно обязательные для субъективного творчества. Абсолютное бытие и, соответственно, основание для безусловного долженствования человек находит лишь в самом себе, никогда не объединяя это бытие со своим ограниченным бытием. Таким образом, он всегда отослан к какому-то высшему Абсолютному и обречен на вечный поиск «истины» и «справедливости». Франк не допускает в этом поиске той ошибки, согласно которой отрицается существование телесно-социальной и исторической действительности человеческой жизни, но понимает ее как внутренне присущую человеку. Поэтому «вечная сущность» человека и общества — как абсолютное условие «истины» и «справедливости» — открывается в ее конкретном значении лишь «целостному историческому опыту человечества». Однако здесь проявляют себя жизненные законы — Франк называет их «онтологическими необходимостями»<sup>66</sup> — , которые вытекают из логики совместной жизни в обществе и каждый раз находят свое реальное воплощение в зависимости от тех или иных обстоятельств<sup>67</sup>.

### Монизм?

Франк в течение всей своей жизни не поддерживал дискуссии вокруг своего творчества. Даже те рецензии, которые появились в России после публикации его теории знания, остались содержательно бедными. Хотя с точки зрения своего формального значения философия Франка была оценена достаточно высоко теми коллегами, которые изъявили желание высказаться по ее поводу, ее существенные положения не были восприняты, а частично даже не поняты. Упрек, адресованный Франку Н. Бердяевым, что его мышление обнаруживает «несомненный уклон к пантеистическому монизму, хотя и довольно тонкому, типа Николая Кузанского», и что в его рассуждениях единое поглощает многообразие, Божество — человека, сильно задевал Франка, поскольку он полностью не признавал его основной направленности. Н. Лосский также писал о «пантеистическом оттенке» в работе Франка<sup>68</sup>; и С. Булгаков утверждал, что учение Франка в основе своей есть учение о всеединстве парменидовского типа, в нем нельзя обнаружить ни подлинной индивидуальности, ни подлинной свободы<sup>69</sup>. Франк неоднозначно реагировал на эти критические замечания и в своей философии религии разъяснял, что тот, кто в этой связи говорит о пантеизме, не понимает, о чем идет речь<sup>70</sup>. Франк разделяет представление Парменида о том, что бытие не может быть понято как небытие; однако его понимание бытия как «вечной жизни» указывает на его принципиальное отличие от Парменида. И это достаточно ясно было высказано уже в его теории знания. Хотя ошибочность дальнейших утверждений Булгакова о том, что Франк даже при рассмотрении трансрациональных условий познания не смог полностью освободиться от рационализма, что познание бытия возможно лишь благодаря «откровению», что в его гносеологии отсутствует «духовный центр», который скреплял бы его построение, и что в ней проигнорирован «полностью вопрос о человеке», очевидна уже в отношении к теории знания Франка, они находят свое полное опровержение во всей совокупности произведений философа. Бердяев также не воспринял предпринятое в «Непостижимом» обстоятельное обоснование «антиномистического монодуализма» и, игнорируя это ключевое понятие, в короткой рецензии на книгу по-прежнему писал о франковском «монизме»; ортодоксальные теологи, как он полагал, в философии религии Франка смогли бы обнаружить «пантеистическую тенденцию»<sup>71</sup>. В свою очередь В. Зеньковский, несмотря на высо-

<sup>66</sup> См. Франк С. Л. Духовные основы общества, Введение в социальную философию. М., 1992, с. 33.

<sup>67</sup> См. об этом: Ehlen P. Einführung in Frank S. L. «Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft», Band III der Werkausgabe, Freiburg 2002. (Франк С. Л. «Духовные основы общества», Собрание сочинений С. Л. Франка на немецком языке, том 3, Фрайбург, 2002.)

<sup>68</sup> См. Франк С. Л. Предмет знания. СПб., 1995. Библиографический комментарий А. Еримеева, с. 635 и след.

<sup>69</sup> Булгаков С. Н. Новый опыт преодоления гносеологизма // Богословский вестник, 1916, т. 1, с. 136–154. Здесь с. 152 и след.

<sup>70</sup> См. Франк С. Л. Непостижимое, с. 510. — *Прим. пер.*

<sup>71</sup> Бердяев Н. А. «Два типа мирозерцания» и «О книге С. Л. Франка «Непостижимое»» // Типы религиозной мысли в России. Сочинения, т. 3. Париж, 1989, с. 639, 650, 652.

кую оценку Франка, сосредоточил свои возражения на том, что понятие всеединства у него является «всепоглощающим», поскольку оно «включает в себя Абсолют». Отсюда следует, что в учении Франка о всеедином ни трансцендентность Бога, ни идея творения не занимают достойного места<sup>72</sup>.

Упрекающие Франка в монизме и пантеизме заблуждаются. Это очевидно. Меткое замечание Х. У. фон Бальтазара<sup>73</sup> о Николае Кузанском может быть отнесено и к философии всеединства Франка: «Бог есть все *во* всем, поскольку он есть недостижимое все *над* всем»<sup>74</sup>. «Весь мир должен без остатка стать миром в Боге, но Бог не может без остатка вместиться в мире», — пишет Франк в своей социальной философии<sup>75</sup>, и в своем позднем произведении «Свет во тьме» Франк называет христианский способ постижения бытия «панэnteизмом»<sup>76</sup>. Всеединое бытие — это бытие божественное. Бог, тем не менее, не тождественен ничему из единично существующего, равно как и сумме единично существующих; однако он соучаствует в человеке и в мире таким образом, что они в *ограниченном* образом сами становятся божественными. Для того, чтобы подчеркнуть единство Бога и мира и очевидным образом исключить их смешение, Франк говорит о «первооснове», которая является носителем как мировой реальности, так и всего возможного, и которая скрывается в них. Все возможное — в том числе актуальное становление и связанные с ним творческие и свободные человеческие поступки — обнаруживает себя в *не сравнимом ни с чем*, особом способе бытия в Боге. Всеединство как абсолютное единство есть «единство единства и множественности», покоя и становления. В полноте «вечной жизни» оно *металогическим* способом объемлет вневременность и возможность становления и развития, однако оно не представляет собой их логическое единство. Поскольку Бог в своем «мочь-бытии»<sup>77</sup> «является» всем<sup>78</sup>, для того, чтобы осуществить себя, он не нуждается в реальном освобождении другого в его инаковости<sup>79</sup>. По отношению к своему творчеству и сотворенному, к экспликации себя самого, Бог свободен — и его свобода, безусловно, не тождественна человеческой свободе выбора. Философия всеединства всегда исходит из [человеческого] существования в мире. Поэтому Бог должен мыслиться не иначе, как в отношении к миру. В связи с этим Франк цитирует парадоксальное высказывание Ангела Силезского: «Я знаю, что Бог ни мгновения не мог бы жить без меня; если бы я погиб, Бог должен был бы от нужды во мне скончаться»<sup>80</sup>. В первую очередь, это может означать следующее: молитва, обращенная к Господу, не имела бы адресата, если бы молящегося не существовало. Однако это означает и то, что *понятие* Бога всегда включает в себя отношение к миру; в «Божественном Я», как оно *мыслится* человеком, всегда присутствует и человеческое «ты». В тех случаях, когда мы размышляем о Боге, мы мыслим его как существе, чье бытие через наше размышление о нем зависит от бытия мира. Размышление о Боге, которое стремится воздержаться от подобной субъективной точки зрения и полагаемой ею ограниченности, невозможно; мы не способны перешагнуть границы ни нашего бытия, ни нашего языка.

<sup>72</sup> Зеньковский В. В. Указ. сочинение, с. 160; автор полагает, что не только у Франка, но и у всех представителей философии всеединства, «идея всеединства поглощает все». Уже сама формулировка, «всеединство включает в себя и Абсолют», демонстрирует, что Зеньковский неправильно понял основную мысль этой философии.

<sup>73</sup> Бальтазар, Ханс Урс фон (1905-1988) — один из наиболее значимых католических теологов 20 столетия. Известен своими исследованиями в области немецкой философии, а также в области патристики и монашества. Основное теологическое произведение позднего периода творчества — «Herrlichkeit» состоит из трех частей: «Eine theologische Ästhetik» (6 Bd., 1961-69), «Theodramatik» (5 Bd., 1973-83), «Theologik» (5 Bd., 1985-87). — *Прим. пер.*

<sup>74</sup> Balthasar, H. U. v. Herrlichkeit. 3. Bd., 1. Teil: In Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965, S. 556.

<sup>75</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. М., 1992, с. 97.

<sup>76</sup> Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949, с. 327. (Переиздано в кн.: Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992, с. 405-470. — *Прим. пер.*)

<sup>77</sup> Терминология Франка. См. о бытии как «потенциальности» или «сущей мочи»: Франк С. Л. Непостижимое, раздел «Потенциальность и свобода», с. 247–255. — *Прим. пер.*

<sup>78</sup> См. Nikolaus von Kues: «Ведь не может быть ничего, чем бог не являлся бы действительно. [...] И если это все обстоит так, что бог является и абсолютной возможностью, и действительным бытием в качестве действительного, — ясно, что он в свернутом виде есть все.» (Николай Кузанский. О возможности-бытии // Сочинения, т. 2. М., 1980, с. 141. Пер. Лосева А. Ф. — *Прим. пер.*)

<sup>79</sup> См. по этому поводу: Франк С. Л. Реальность и человек. Ч. 4 и 6.

<sup>80</sup> Франк С. Л. Непостижимое, с. 468.

Подобно тому, как «я» в «ты» моего ближнего, кроме его реальности, не могу схватить полное содержание его бытия, которое остается для меня непостижимым, также остается непостижимым и содержание всеединого бытия, обращенное ко мне и побуждающее меня к существованию. «Первооснова реальности» как «вечная жизнь» есть несотворимое творящее основание, которое в качестве *первоосновы* в своем бытии напрямую не зависит от отношения к подчиненному ему существу. Поэтому межличностное отношение «я» к «ты» не может быть напрямую перенесено на отношение Бога и человека. Оно неминуемо превратилось бы в монистический пантеизм, если бы «Божественное Я» нуждалось в «ты» творения так же, как человеческое «я» нуждается в «ты» другого для осуществления самого себя. Чтобы опровергнуть представление о подобной бедности Абсолюта в философии Франка, достаточно ясно осознать следующее. Франк настоятельно подчеркивал, что понятие человеческой личности может использоваться лишь в качестве аналогии Бога (то же относится и к понятиям «я» и «ты»); ибо в противном случае в первую очередь лишилось бы своего смысла понятие «первоосновы». Под «первоосновой» понимается отнюдь не фундамент, на котором могла бы выстраиваться последовательность дальнейших слоев; однако столь же недопустимо мыслить абсолютное единство и как некую сплошность. Предпринимая попытку определить отношение Абсолюта к ограниченному содержанию мировой действительности, необходимо рассуждать строго в соответствии со смыслом кузанско-франковского антиномистического монодуализма. Неоспорим тот факт, что этот способ мышления, не подчиняющийся более формальной логике, не способен удовлетворить человека, мыслящего в терминах обычного языка. Любое различие первоосновы и мира определенностей с помощью определений вроде «ниже», «выше», «позади» или «с этой стороны» не достигает своей цели и таит в себе опасность вновь вернуться к уже отвергнутому представлению о двух реальных и радикально разделенных слоях – Божественном и земном. Бог есть все, ничего не существует вне его – однако мир в его целостности не тождественен Богу. Очевидно, что основная идея учения о творении в этих рассуждениях сохранена. Франк хотел избежать недоразумений, связанных с пониманием Абсолюта как становящегося, а потому он осмотрительно и в лишь редких случаях использует понятие «диалектика»; также он исключает учение об эманации, которое усматривает в бытии мира низший способ воплощения бытия Божественного. Наибольшую степень значимости имеет выход за границы любых определений («трансценсус» Кузанского), в противном случае представление о всеединстве действительно становится несовместимым с существованием и свободой человека, и конечное сводится до уровня одного лишь момента Абсолюта, а также отождествляется с последним. Выражение «несмешиваемый и неразделенный», с помощью которого Халкедонский Собор в 451 году определил единство и различие Божественной и человеческой природы во Христе, берется Франком за образец<sup>81</sup>. Антиномистический монодуализм отражает парадоксальность наших высказываний о непостижимом, и в процессе этого отражения он трансцендирует самое себя.

На вопрос о том, чего в сущности достигает принцип антиномистического монодуализма, если он запрещает определенные и позитивные, и негативные высказывания, можно ответить лишь в духе философии Франка (и Л. Витгенштейна): принцип благоговейного молчания требует отказа от любой упрощенной и односторонней попытки отразить в сознании *непостижимость* бытия.

#### **«Трещина» во всеединстве бытия**

Франк всерьез воспринял упрек Н. Бердяева в том, что он не видит темную динамику в бытии и отстаивает наивный онтологический оптимизм. Вопрос о возможности и происхождении зла, который особенно актуален для философии всеединства, занимает центральное место в «Непостижимом», а также в произведениях, опубликованных им после второй мировой войны. Развиваемые в «Непостижимом» идеи о инобытии творения в его единстве с Богом и о свободе человека относятся к наиболее значимым и утонченным философским рассуждениям в творчестве Франка.

Человеческое самобытие всегда находится под угрозой полной утраты самого себя; субъективность может быть воспринята и своей полной безовновности. Ответ, данный Бердяевым

<sup>81</sup> См. Франк С. Л. Духовные основы общества, с. 98.

в духе Бёме и Шеллинга на вопрос о том, каким образом отрицание бытия и, соответственно, отрицание самобытия человека вообще становится возможным, не устраивает Франка, тем не менее он заимствует наиболее важные, по его мнению, составляющие этого ответа. Опираясь на идеи Августина, он вносит в него решающую коррективу: зло само по себе не является бытием, но *нехваткой* бытия<sup>82</sup> — «сущим небытием», «трещиной» в гармоничном Божественном всеединном. Франк подчеркивает, что любая попытка понять зло обречена на провал, ибо она тем самым представляла бы собой попытку обосновать и оправдать то, что по сути своей лишено основания и смысла. Феноменология, которая берет на рассмотрение «основное состояние» сотворенного бытия, может лишь указать на то, что происхождение зла лишено основания, и тем самым, принимая во внимания эту новую точку зрения, она может позволить понять антиномичность «всеединства» бытия.

Зло — это возможность духовного бытия. Тем не менее оно не представляет собой прямой результат свободного «выбора» между добром и злом, хотя и заманчиво, поскольку соблазняет и влечет к себе волю. Там, где оно осуществляется, тот час же становится очевидной утрата свободы. Сама попытка объяснить зло как результат свободного субъективного решения явилась бы предпосылкой его возможности; в этом случае так же не принималось бы во внимание антиномистическое *единство* самобытия и «мира». Вопрос об инстанции, порождающей зло и ответственной за него, не допускает альтернативного ответа: *я или «силы зла»*. «Ведь я — не только малая частица мирового целого, подчиненная силам этого целого, — я вместе с тем средоточие мирового целого или бесконечное место, в котором оно присутствует *целиком*, — связь мира с Богом, точка встречи мира с Богом. Поэтому «грехопадение» *мира* есть *мое* грехопадение и *мое* «грехопадение» — грехопадение всего мира»<sup>83</sup>.

Эти слова в очередной раз проясняют онтологическое значение [человеческого] существования в онтологии сотворенного бытия, и не только это; в рассуждениях о двойственности времени в качестве общего фона просматривается хайдеггеровская аналитика присутствия: время есть творимое самораскрытие вечности и — как беспокойство, алчность и безнадежная погоня [«за чем-то, вечно от нас ускользающим»<sup>84</sup>] — выпадающая «из бытия» временность. Эта временность есть «состояние человеческой души, поскольку она одержима злом», она также «есть состояние отпавшего и распавшегося мирового бытия»<sup>85</sup>.

Основание возможности зла заключено в творческой воле Бога, через которую Бог высвобождает иное, чем он сам, из своего «мочь-бытия» и, тем не менее, вечно объемлет его. Бессмысленность зла как отрицания бытия всегда восполняется силой бытия. Зло не в состоянии разрушить само бытие, напротив оно всегда нуждается в бытии как в своем основании. Поскольку имеется *нечто*, которое есть зло, постольку это нечто есть *сущее* и поэтому оно есть добро. Силе зла полагается тем самым абсолютный предел. «Не-сущая реальность зла есть некое отражение — в бездне небытия — сверхбытийственной реальности Бога, именно как всеобъединяющего и всепроникающего всеединства» — и ничего сверх этого. Безусловно, эти рассуждения также ничего не «объясняют». В самом общем виде и с оговорками философ осмелился сказать следующее: «Ответственность за зло лежит на той, тоже исконной и первичной инстанции реальности, которая *в Боге* (ибо все без исключения есть в Боге) есть *не сам Бог* или есть нечто *противоположное* самому Богу. Место *безосновного* первоуждения зла есть то место реальности, где она, рождаясь из Бога и будучи в Боге, *перестает быть Богом*. Зло зарождается из несказанной *бездны*, которая лежит как бы как раз *на пороге* между Богом и «не-Богом». Это бездонное, по существу, неопределенное место нет надобности далеко искать, о нем нет надобности строить отвлеченные догадки. Оно дано мне в живом опыте как — *я сам*, как бездонная *глубина*, *соединяющая* меня с Богом и *отделяющая* меня от него. Есть только *одна-единственная возможность в живой конкретности воспринять безусловно непостижимое «происхождение» зла*: эта возможность заключена в *сознании моей вины*, в самом *опыте виновности*. Собственно, вопрос о происхождении зла — это вопрос об ответственности, который не должен приравниваться к вопросу о его первооснове»<sup>86</sup>.

<sup>82</sup> Ср.: «то, что называется злом, есть не что иное, как нехватка добра». Augustinus: *Enchiridion de fide, spe et caritate*, cap. 3.

<sup>83</sup> Франк С. Л. Непостижимое, с. 542.

<sup>84</sup> Франк С. Л. Непостижимое, с. 538. — *Прим. пер.*

<sup>85</sup> Франк С. Л. Непостижимое, с. 538.

<sup>86</sup> Там же, с. 544–546.

## Философия или теология?

Возражения теологов против понятия «всеединное бытие», в первую очередь, относятся к той проблеме, которая возникает при попытке, беря его за основу, мыслить понятие «сотворенное» бытие. Однако, в итоге речь идет о понятии «откровение» или об отношении философского знания и знания теологического.

Сам Франк определял свою философию религии, а также антропологию и социальную философию, именно как *философию* и не стремился к интерпретации позитивного христианского откровения. Однако понятия «теокосмизм» и «Богочеловечность», которыми завершается его философия всеединства, могли быть образованы, по-видимому, лишь на основе христианского вероучения. Не скрыто ли здесь противоречие?

В первую очередь, отметим, что Франк считает легитимной задачей *философии* и даже ее основной задачей рассмотрение вопроса о Боге как вопроса об Абсолюте и о его отношении к многообразию единично сущего. Философия, в которой разум в акте трансценденции устремлен к самому себе, находит в трансрациональном, а в конечном счете, непостижимом бытии основание как для своих вопросов, так и для своих ответов. Бытие, к которому она обращается, суть не безжизненное и безмолвное бытие, но «всеобъемлющее и вечное откровение» непостижимой «истины» и «жизни». Это откровение бытия, которое можно было бы назвать метафизически-космическим, уже имеет религиозный характер в силу того, что оно есть живое откровение. Религиозная философия Индии по-своему подтверждает это. Постулируя общее или «естественное» присутствие Бога в мире, Франк воспринимает и раннехристианское убеждение в том, что в относительном бытии, поскольку оно укоренено в бытии Абсолюта, может быть «воспринята с помощью разума» «невидимая реальность» Бога, его «Божественность». Эту идею в качестве *общей* истины апостол Павел провозгласил в языческих Афинах: «Он и не далеко от каждого из нас, ибо мы Им живем, и движемся, и существуем... Мы Его и род»<sup>87</sup>. Таким образом, понятия «обожение» мира и «Богочеловечность», несмотря на то, что их первоисточником является христианская эсхатология, в общем виде могут быть осмыслены и в качестве философских понятий.

Любое откровение имеет в абсолютном всеединстве, в Боге, основание возможности своего воплощения в вечности; откровение, по сути дела, и является самообнаружением абсолютного всеединства; в какой степени оно откроет себя — это зависит от его свободной «мочи». Таким образом, в различной степени человеческий дух способен познать непостижимую реальность Бога. Благодаря воплощению вечный голос Бога получает свое индивидуальное оформление; но в «общем откровении первоосновы реальности» в качестве *всеобщего* образа он становится слышен каждому человеку. Это общее откровение, а также способность его восприятия являются предпосылками того, что звучащий через позитивное откровение в конкретном времени зов Бога вообще может быть воспринят в этом своем звучании.

Как человек *верующий* Франк понимает, что общее откровение абсолютного всеединства не только нашло свое позитивное подтверждение и истолкование в христианском откровении (что в принципе не столь уж необходимо), но и что в Христовом благовестии осуществляется «высшее и самое адекватное конкретно-положительное откровение»<sup>88</sup>. Лишь оно позволяет постигнуть всю глубину Божественной действительности, обнаруживающую себя в общем откровении в виде «живого знания». И хотя это обращение Бога к миру в своем земном воплощении происходит во времени, в своем метафизическом значении оно сверхвременно. Утверждение, что Божественное воплощение во времена до Рождества Христова существовало вне связи с миром, не принимало бы во внимание вечность этого обращения<sup>89</sup>.

Эти размышления становятся основой следующего утверждения Франка: усвоенное благодаря философским размышлениям общее откровение и воспринимаемое в вере конкретное отк-

<sup>87</sup> Деяния 17:27–28, а также Послание к римлянам, 1:20 «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны». Вопрос о том, *в какой степени* через бытие мира можно познать «Божественность» Бога в смысле ап. Павла, требует особого разъяснения.

<sup>88</sup> Франк С. Л. Непостижимое, с. 478 и след.

<sup>89</sup> Далее Франк развивает эти идеи в своей социальной философии в разделе ««Церковь» и «Мир»». Вводимое им здесь понятие «церкви» является продолжением понятия «ecclesia ab Abel» («церковь, существующая со времен Авеля» — *лат.*) Отцов церкви, которое охватывает всех людей доброй воли.

вание Иисуса Христа логически неотделимы друг от друга; и то, и другое откровение в большей степени следует рассматривать в их «основополагающем единстве», а их различие, соответственно, необходимо понимать как *антиномистическое единство*<sup>90</sup>. Конечно, подобный способ рассуждений становится проблематичным, как только, вступая в противоречие с принципом антиномистического монодуализма и следуя обыденному мышлению, мы расположим категорию воплощения вслед за общим откровением и, соответственно, станем понимать воплощение лишь как простое преумножение общего откровения. Общее откровение, понимаемое в согласии со способом мышления, характерным как для Николая Кузанского, так и для Франка, в большей степени необходимо было бы с самого начала рассматривать в *единстве* с высшим откровением — воплощением Бога в человеке — таким образом, чтобы *каждое* «проявление» всеединства имело бы и христологические черты. Там, где связь общего и позитивного откровения понимается строго в смысле антиномистического монодуализма, недопустимо определять их отношение друг к другу как отношение линейного следования, в котором христианское откровение занимало бы лишь более значимое место, ибо в этом случае становилось бы загадкой, почему это откровение должно быть «высшим и самым адекватным» и почему другие символизации Абсолюта не могли бы заменить или превзойти его.

Франк также подчеркивает, что именно благодаря наличию этого «основополагающего единства» философии напрямую запрещается измерять христианское откровение какими-либо собственными мерками; «безумие креста», в котором конкретное откровение *непостижимости* Бога нашло свое высшее выражение, безусловно, не может быть адекватно воспринято средствами философской рациональности, утверждающей в качестве абсолютного критерия самое себя.

Поскольку уже и до-, и внехристианское «понимающее переживание» «Божественного Ты» (в непосредственной данности *живого знания*, а не как религиозное учение) в каждом отдельном случае также является единственным и неповторимым, Франк определяет истинный опыт восприятия Бога как действие *единого* Святого Духа в людях всех культур и религий, и в этом проявляется его экуменическая свобода. Однако именно в опыте восприятия Бога христианами, в том числе и мистиками, всегда присутствуют элементы этого общего мировоплощенного откровения, которое объединяется с элементами позитивного христианского откровения в «неразделимое единство». Различение этих двух элементов «средствами выявления некоторых внешних критериев» невозможно<sup>91</sup>. Божественный Логос присутствует в мире в качестве *смысла*; поэтому во всем многообразии мира нужно стремиться распознать следы откровения Божественного Логоса и его непостижимой истины — в учении об эманации неоплатоников так же, как и в радикальном философском скептицизме, в онтологическом монизме, как и в онтологическом дуализме, во всем — от Упанишад до поэтических строк Гёте, которыми Франк завершает свою антропологию, а вместе с тем и свое философское творчество.

Перевод с немецкого Оксаны А. Назаровой  
под редакцией Петра Элена

<sup>90</sup> См. в связи с этим и шеллинговское «Основное положение» о том, «что одна реально существующая религия не отличается от другой реально существующей религии. Если обе религии в настоящее время являются естественными и признанными, то в конечном счете по содержанию они не будут отличаться друг от друга; обе состоят из одних и тех же элементов, и только их *значение* становится одним в одной религии и другим в другой, а вот различие между обеими религиями состоит лишь в том, что одна из них является естественной, а другая — Богом установленной религией, и, соответственно, *те* принципы, которые в одной религии являются просто естественными, в другой — приобретают значение Божественных. Без своего реального воплощения Христос не является Христом. Он существовал в качестве естественной необходимости до того, как предстал в виде Божественной личности.» [Schellings Werke, 6. Hauptband. Einleitung in die Philosophie der Mythologie. München, 1928, S. 251 (S mtl. Werke, 1856, 2. Abt., 1. Band, S. 249)].