

Российская Академия Наук
Институт философии

Петер Элен

ОНТОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ С.Л. ФРАНКА

Предисловие и перевод *А.С. Цыганкова*
Под редакцией *Н.П. Волковой*

Москва
2017

УДК 17.031
ББК 87.3
Э 45

Печатается с разрешения автора и издательства Herder GmbH

Редактор

Н.П. Волкова

Перевод с немецкого *А.С. Цыганкова*

Рецензенты

д-р филос. наук *К.М. Антонов*
д-р филос. наук *Н.В. Мотрошилова*

- Э 45 **Элен, Петер.** Онтология и антропология С.Л. Франка [Текст] / Предисловие, пер. с нем. и коммент. А.С. Цыганкова ; Ред. Н.П. Волкова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2017. – XIII, 149, [5] с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 140–148. – Рез.: англ. – Перевод изд.: Ehlen Peter. Zur Ontologie und Anthropologie Simon L. Franks // Simon L. Frank. Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 2004. S. 11–121. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0324-6.

В работе современного немецкоязычного исследователя проф. Петера Элена «Онтология и антропология С.Л. Франка» анализируются основные аспекты философии отечественного мыслителя Семена Людвиговича Франка. Проф. П. Элен затрагивает такие темы франковской философии, как: вопрос о бытии, реальности; проблема включенности человека в реальность, его соотношение с другими людьми и Богом; проблема теодицеи и наличия зла в мире. Немецкий исследователь анализирует творчество Франка обращаясь к западноевропейскому контексту и сравнивает его философский проект новой метафизики с философскими проектами таких мыслителей, как В. Дильтей, М. Шелер, Э. Кассирер, М. Хайдеггер.

ISBN 978-5-9540-0324-6

© Verlag Karl Alber, 2004

© Цыганков А.С., предисл., пер., 2017

© Институт философии РАН, 2017

Содержание

Петер Элен как исследователь философского наследия С.Л. Франка (предисловие <i>А.С. Цыганкова</i>).....	I
--	---

Петер Элен

Введение	1
1. Онтологический вопрос	14
2. Реальность и значение понятия бытия.....	18
3. Всеобъемлющая реальность и человеческая личность	27
4. Понятийная познаваемость всеобъемлющей реальности.....	30
5. «Живое знание».....	32
6. Аурное описание и «умудренное неведение».....	42
7. Символически оформленная или неформенная реальность?	50
8. Фундаментальная онтология Франка и Хайдеггера	58
9. Божественный опыт	68
10. Богочеловечество	77
11. Реальность в опыте общения	86
12. Реальность как творческая жизнь. Единство актуальности и потенциальности.....	96
13. Создание мира и творческое начало в человеке.....	105
14. Зло и страдание	110
15. Теологические аспекты	124
Список литературы	140

Content

Peter Ehlen as a researcher of the philosophical heritage of S.L. Frank (<i>preface by A.S. Tsygankov</i>).....	I
--	---

Peter Ehlen

Introduction	1
1. Ontological question	14
2. Reality and meaning of the concept of being.....	18
3. All-encompassing reality and human person	27
4. Conceptual recognizability and all-encompassing reality	30
5. «Living knowledge»	32
6. Auric description and «wise ignorance»	42
7. Is the reality symbolically formed or unformed?.....	50
8. Fundamental Ontology of Frank and Heidegger	58
9. Divine Experience.....	68
10. The God-manhood	77
11. The reality in an experience of communication	86
12. The reality as a creative life. Unity of relevance and potentiality	96
13. The creation of the world and creativity in man	105
14. Evil and suffering.....	110
15. Theological aspects	124
Bibliography	140

Петер Элен как исследователь философского наследия С.Л. Франка

1

Проблематика взаимоотношений русской философии с философскими концепциями западных, и прежде всего немецких, мыслителей сложна и неоднозначна, но вместе с тем чрезвычайно важна и актуальна для понимания исторических путей и направлений развития русской мысли. Рецепция в России философии Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Ницше послужила темой для целого ряда отечественных исследований¹. Немецкая философия, безусловно, оказала огромное влияние на русских мыслителей, однако было бы ошибкой назвать русско-немецкое философское взаимодействие исключительно односторонним, хотя говорить о симметрии в данном случае также

¹ См., к примеру: *Ахутин А.В.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Поворотные времена. Статьи и наброски 1975 – 2003. СПб., 2005. С. 404–433; *Нижников С.А.* Философия И. Канта в отечественной мысли. М., 2005; *Круглов А.Н.* Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX вв. М., 2009; Философия Фихте в России / Под. общ. ред. В.Ф. Пустарнакова. СПб., 2000; *Каменский З.А.* Русская философия начала XIX в. и Шеллинг. М., 1980; *Ковалевский М.* Ранние ревнители философии Шеллинга в России – Чаадаев и Иван Киреевский // Русская мысль. 1916. Кн. XII. С. 115–135; *Лазарев В.В.* Этическая мысль в Германии и России: Шеллинг и Вл. Соловьев. М., 2000; *Резвых П. Ф.В.И.* Шеллинг в диалоге с российскими интеллектуалами // Новое лит. обозрение. 2008. № 91. С. 141–195; Философия Шеллинга в России / Под общ. ред. В.Ф. Пустарнакова. СПб., 1998; *Чижевский Д.И.* Гегель в России. Париж, 1939; *Володин А.И.* Гегель и русская социалистическая мысль XIX в. М., 1973; *Коган Л.А., Григорян М.М., Абрамов А.И., Евграфов В.Е., Асмус В.Ф.* и др. Гегель и философия в России. М., 1974; *Фридрих Ницше и философия в России* / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова, Ю.В. Синеокая. СПб., 1999; *Синеокая Ю.В.* Три образа Ницше в Русской культуре. М., 2008; *Синеокая Ю.В.* Философия Фридриха Ницше как зеркало конструирования постсоветской национальной идентичности России // Вопр. философии. 2015. № 12. С. 124–136; *Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк). М., 2006.

было бы преувеличением. Тем не менее, начиная со второй половины XX в., русское философское наследие вызывает все возрастающий интерес у представителей немецкого научного сообщества, причем не только философского².

Помимо чисто академических задач, изучение немецкой историографии и рецепции русского философского наследия важно для нас еще и потому, что без знания отклика западных ученых и философов на концепции русских мыслителей едва ли возможно развитие плодотворного диалога между представителями философских сообществ России и Запада. Обращение к немецкоязычным исследованиям особенно актуально для изучения философского наследия С.Л. Франка, отличительной чертой которого, как указывает Н.В. Мотрошилова, является то, что русский мыслитель «глубочайшим, коренным образом» изучил современную ему европейскую философию и стал «блестящим знатоком немецкой философии того времени»³.

Даже краткий обзор основных достижений в освоении западными, в особенности немецкими, коллегами русского философского наследия не может не указывать на значительный интерес к нему. Так, среди крупных немецкоязычных издательских проектов – как осуществленных, так и реализуемых в настоящее время – можно отметить собрание сочинений В.С. Соловьева в девяти томах, издание которого было завершено в 1980 г. Людольфом Мюллером; собрание сочинений С.Н. Булгакова, выпуск которого начался в 2014 г. благодаря усилиям сотрудников экуменического факультета в университете Фрибурга в Швейцарии, само же издание рассчитано на 18 томов⁴; проект по изданию собрания сочинений С.Л. Франка в 8 томах стартовал в 2000 г. и завершился уже в 2013 г. Одним из издателей и переводчиков данного собрания сочинений

² Стоит отметить такой немаловажный в данном случае аспект, что большинство исследователей, проявляющих интерес к русской философии на Западе, по своей научной специализации являются славистами, а не философами, что в известной мере также накладывает определенный отпечаток на их научные изыскания. Ярким примером может служить один из издателей немецкого собрания сочинений В.С. Соловьева Л. Мюллер. Подробнее см.: *Мюллер Л.* Как я стал славистом и чем я занимался в славистике // *Понять Россию: Историко-культурные исследования / Пер. с нем. А.Б. Григорьева.* М., 2000. С. 15–42.

³ *Мотрошилова Н.В.* О немецком издании сочинений С.Л. Франка // «Самый выдающийся русский философ»: философия религии и политики С.Л. Франка. М., 2014. С. 41.

⁴ Подробнее см.: *Цыганков А.С., Оболевич Т.* Булгаков в Швейцарии: современные исследования философии Сергея Булгакова в Фрибурге // *Вестн. Рос. христиан. гуманитар. акад.* 2015. № 4. С. 315–332.

выступил современный немецкий исследователь философского наследия С.Л. Франка проф. Петер Элен, русский перевод работы которого «Онтология и антропология С.Л. Франка», опубликованной в качестве введения (Einleitung) к четвертому тому, и предлагается вниманию читателя в данном издании.

2

Прежде, чем обратиться к основным вехам жизненного и творческого пути П. Элена и рассмотрению его работы «Онтология и антропология С.Л. Франка», хотелось бы в общих чертах проследить историю изучения философского наследия С.Л. Франка в Германии. Первые исследования по философии Франка в немецкоязычной литературе представлены работами Рудольфа Таннерта «О теории знания. Новый подход С.Л. Франка (1877–1950)» (1973 г.)⁵ и Руперта Глэзера «Вопрос о Боге в философии С.Л. Франка» (1975 г.)⁶. Обе работы являлись кандидатскими диссертациями и защищались в стенах Папского Григорианского университета в Риме. Однако сами эти произведения вряд ли заслуживают высокой оценки по мнению П. Элена, который считает возможным лишь упомянуть о них в своей монографии, посвященной русскому философу, указывая в качестве примера их небольшой научной ценности, что Глэзер утверждает, будто Франк разделял идеи монизма и пантеизма⁷. К этому времени относится и работа Хельмута Дама «Основные идеи русской философии. Личности и свидетельства XIX–XX вв.»⁸. Данная работа, которая в первую очередь имела целью ознакомить немецких читателей с русской философской традицией, увидела свет в 1979 г. В ней личности и философским взглядам Франка было посвящено немногим более двух десятков страниц. В 80-е гг. наступает период практически полного затишья, исключением является лишь обобщающая монография Вильгельма Гёрта «Русская философия. Подходы и оценки»⁹, опубликованная в 1984 г. В 90-е гг. появляются работы таких исследователей, как

⁵ *Tannert R.L.W.* Zur Theorie des Wissens. Ein Neuanatz nach S.L. Frank (1877–1950). Bern; Frankfurt a/M., 1973.

⁶ *Gläser R.* Die Frage nach Gott in der Philosophie S.L. Frank. Würzburg, 1975.

⁷ *Элен П.* Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма / Пер. с нем. О.А. Назаровой. М., 2012. С. 282, примеч. 10.

⁸ *Dahm H.* Grundzuge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts. München, 1979.

⁹ *Goerdts W.* Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. Freiburg, 1984.

Александр Хаардт¹⁰ и Петер Элен¹¹, а также в 1995 г. выходит перевод работы С.Л. Франка «Непостижимое» на немецком языке, осуществленный проф. Хаардтом¹². Кроме этого, в самом конце 90-х гг. публикуется статья проф. Кристофа Бамбауэра «Жизнь и творчество С.Л. Франка»¹³, работающего на данный момент в Рурском университете в Бохуме.

С 2000 г. начинается издание собрания сочинений С.Л. Франка в 8 томах (*Werke in acht Bänden*), в котором приняли участие не только западноевропейские ученые и исследователи, такие как Николас Лобкович, Леонид Люкс, Петер Шульц, Петер Элен, но и русские специалисты – В.К. Кантор и Н.В. Мотрошилова, участвовавшие в подготовке к изданию первого и пятого томов. Несмотря на то, что появившееся в Германии собрание сочинений Франка нельзя считать полным, т. к. оно не включает в себя значительное количество работ мыслителя, хотя и содержит все его «программные» произведения, а также ряд его ранних статей, позволяющих проследить философское формирование мыслителя. Это собрание сочинений, наряду с опубликованной ранее работой «Непостижимое», несомненно свидетельствует об интересе как современных немецких

¹⁰ *Haardt A.* Einleitung zum “Frank S. Das Unergründliche” // *Frank S.* Das Unergründliche. Freiburg; München, 1995; Die Präsenz des Abwesenden. Zur Frage nach dem Anderen in der Sozialphänomenologie J.-P. Sartres und S.L. Franks // *Metamorphosen der Phänomenologie*, hrsg. v. Hans-Rainer Sepp, Freiburg; München, 1999. S. 189–210 (см. также русскояз. пер. этой работы: *Хаардт А.* Присутствие отсутствующего: к вопросу о Другом в социальной феноменологии Ж.-П. Сартра и С.Л. Франка / Пер. с нем. А.С. Цыганкова // *Филос. журн.* 2015. Т. 8. № 4. С. 109–123).

¹¹ *Ehlen P.* Die Rechte und die Freiheit des Menschen in der Sozialphilosophie Simon L. Franks // *Von Gott reden in säkularer Gesellschaft.* Festschrift Feiereis / Hg. E. Coreth, W. Ernst, E. Tiefensee. Leipzig, 1996, S. 197–206; Simon L. Franks Religionsphilosophie: “Das Unergründliche” // *Theologie und Philosophie.* 71 (1996) H. 1, S. 88–98; Die WIR-Philosophie Simon L. Franks // *Philosophisches Jahrbuch.* 104. Jg. 1997, 2. Halbband. S. 390–405 (см. также русскояз. пер. этой работы: *Элен П.* Философия «мы» у С.Л. Франка / Пер. с нем. Н.Н. Трубниковой // *Вопр. философии.* 2000. № 2. С. 57–69); *Frank S.L.* “Nepostizimoe” – “Das Unergründliche”. Anmerkungen zur Methode // *Russisches Denken im europäischen Dialog* / Hg. M. Deppermann. Innsbruck, 1998. S. 22–37; *Begegnung durch Selbsterschließung. Zum religionsphilosophischen Offenbarungsbegriff S.L. Franks* // *Theologie und Philosophie.* 74 (1999). Hft. 2. S. 236–247.

¹² *Frank S.L.* Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion, übersetzt von A. Haardt, V. Ammer u.a., herausgegeben und eingeleitet von A. Haardt. Freiburg; München, 1995.

¹³ *Bambauer Ch.* Leben und Werk von Semjon L. Frank // *Russian Church.* 14.03.2017. URL: <http://www.borisogleb.de/frank7.htm>. (дата обращения: 14.03.2017).

исследователей, так и читателей к творчеству С.Л. Франка (тираж немецкого издания книги «Душа человека» был раскуплен полностью)¹⁴. В указанное собрание были включены такие работы русского философа, как «Предмет знания» (1 том), «Душа человека» (2 том), «Духовные основы общества» (3 том), «Реальность и человек» (4 том), «Свет во тьме» (5 том), «С нами Бог» (6 том)¹⁵. В последние же два тома вошли статьи, посвященные социально-философской проблематике (7 том) и различным аспектам истории философии, гносеологии и онтологии (8 том). Кроме непосредственно самих работ С.Л. Франка в томах собрания сочинений можно найти введение (Einleitung: 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8 тома), предисловие (Vorwort: 1 том), а также послесловие (Nachwort: 6 том), которые были написаны русскими и немецкими исследователями, где дается развернутый анализ того или иного аспекта философии Семена Людвовича.

Что касается немецкоязычных исследований, появившихся в начале XXI в., то кроме работ уже упомянутых авторов¹⁶, возможно указать на появление значительного числа бакалаврских и магистерских исследова-

¹⁴ Антонов К.М., Болдарева В.Н. С.Л. Франк между Россией и Европой (по материалам науч. конф.) // *Вопр. философии*. 2014. № 10. С. 172.

¹⁵ Авторами обозначенной в предыдущей сноске публикации, к сожалению, была допущена неточность при соотнесении сочинений с нумерацией томов: так, в четвертый том ими была помещена работа «С нами Бог», вместо «Реальность и человек», а «Свет во тьме» оказался в шестом томе вместо пятого. См.: Антонов К.М., Болдарева В.Н. С.Л. Франк между Россией и Европой (по материалам науч. конф.) // *Вопр. философии*. 2014. № 10. С. 171–172.

¹⁶ Haardt A. Die Frage nach den Anderen bei Michail Bachtin und Simon Frank. Zur Rezeption der Phänomenologie Max Schelers in Rußland // Eimermacher K., Volpert A. (Hrsg.): *Stürmische Aufbrüche und enttäuschte Hoffnungen. Russen und Deutsche in der Zwischenkriegszeit*. München, 2006. S. 559–612 (см. также русскояз. пер. этой работы: Хаардт А. Проблема других у Михаила Бахтина и Семена Франка. К вопросу о рецепции феноменологии Макса Шелера в России / Пер. с нем. М. Гусевой и А. Вайсбанд // *Россия и Германия в XX в. Т. 2: Бурные прорывы и разбитые надежды. Русские и немцы в межвоенные годы*. М., 2010. С. 481–492); Ehlen P. Zur Einführung in Franks philosophisches Denken // Simon L. Frank. *Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis*. Freiburg; München, 2000. S. 15–47 (см. также русскояз. пер. этой работы: Элен П. Введение в специфику философского мышления Франка / Пер. с нем. О.А. Назаровой // *Логос*. 2004. № 1. С. 186–208); Der Begriff des “Gottmenschentums” in der Philosophie V.S. Solov’evs und S.L. Franks // *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte*. 4. Jg. 2000. Hft. 2. S. 41–74; Das religionsphilosophische Werk Simon Franks // *Zeitschrift für katholische Theologie*. Innsbruck. 122. Bd. 2000. Hft. 3/4. S. 281–298; Einleitung von Peter Ehlen // Simon L. Frank. *Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie*. Freiburg; München, 2002. S. 11–77; Der Sinn des Leidens im belehrten Nichtwissen. Überlegungen im Anschluß an den

ний на базе Высшей школы философии в Мюнхене¹⁷. Это время также отмечено выходом ряда монографий, появившихся на основе защищенных по философии С.Л. Франка в Германии кандидатских диссертаций.

Religionsphilosophen Simon L. Frank // Umgang mit Leid. Cusanische Perspektiven. Philosophie interdisziplinär / Hg. H. Stahl und H. Schwaetzer. Regensburg, 2004. S. 225–244; Zur Ontologie und Anthropologie Simon L. Franks // Simon L. Frank. Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. Freiburg; München, 2004. S. 11–121; Nikolaus von Kues und Simon Frank // Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts / Hg. K. Reinhardt. Regensburg, 2005. S. 161–190 (см. также русскояз. пер. этой работы: *Элен П.* Николай Кузанский и Семен Франк // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Попуса. М., 2012. С. 432–465); Die Gottmenschlichkeit des Menschen. Zum Grundprinzip der Anthropologie Simon L. Franks // M. Drewsen; M. Fischer (Hg.): Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Festschrift Haeffner. Freiburg, 2006. S. 292–304; Ausdruck, Wort, Offenbarung in S.L. Franks Philosophie // Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens / Hg. H. Kuße. Specimina philologiae slavicae. Bd. 145. München, 2006. S. 27–38 (см. также русскояз. пер. этой работы: *Элен П.* Выражение, слово и откровение в философии Семена Л. Франка / Пер. с нем. А.С. Цыганкова // История философии. 2017. № 1. С. 68–77); “Das sich zum Sein aufbäumende Nichts” – Simon L. Franks Verstehen des Bösen im “Wissenden Nichtwissen” // Das Böse in der russischen Kultur / Hg. B. Zelinsky. Köln, 2008. S. 30–43; Simon L. Franks Beziehung zu Johann Wolfgang v. Goethe // Kultur als Dialog und Meinung / Hg. Holger Kuße. Specimina Philologiae Slavicae. Bd. 153. München, 2008. S. 183–192; Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen. Freiburg, 2009 (см. также русскояз. пер. этой работы: *Элен П.* Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма / Пер. с нем. О.А. Назаровой. М., 2012); Simon Franks Religionsphilosophie – eine Philosophie der Erfahrung. Nachwort // Simon L. Frank. Mit uns ist Gott. Drei Erwägungen. Freiburg; München, 2010. S. 281–302; Мыслящие переживание – об онтологии религиозного переживания С.Л. Франка // Мысль. 2014. № 16. С. 7–18; Der “ontologische Beweis” in Simon L. Franks Metaphysik // Die Frage nach dem Unbedingten: Gott als genuines Thema der Philosophie (F.S. Schmidt) / Hgg. von F. Resch unter Mitarbeit von Martin Klinkosch. Dresden, 2016. S. 71–88; Was hält eine Gesellschaft im Innersten zusammen? Zur Sozialphilosophie Simon L. Franks // Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck. 2017. Bd. 139. Heft 1. S. 41–60; *Bambauer Ch.* Berdjajews Kritik an der Philosophie S.L. Franks // Russian Church. 14.03.2017. URL: <http://www.borisogleb.de/frank1.html> (дата обращения: 14.03.2017); S.L. Frank und G.W.F. Hegel: Das transrationale Unergründliche und das Absolute als logischer Begriff // Russian Church. 14. 03. 2017. URL: <http://www.borisogleb.de/frank5.htm> (дата обращения: 14.03.2017).

¹⁷ Подробнее о самих работах, а также об их авторах см.: *Назарова О.А.* Современные немецкие исследования творчества С.Л. Франка // Мысль. Вып. 16. 2014. С. 161–174.

Первая работа, сделанная Атиллой Сомбатом¹⁸, – «Антиномическая философия Абсолютного: по пути мысли С.Л. Франка»¹⁹ – издана в 2004 г.; вторая – «Персонализм против Всеединства. Философия диалога и встречи у Семена Франка»²⁰ – была написана Анной Рёрих и увидела свет в 2010 г.; третья – «Встретить Бога в переживании. К философской теологии С.Л. Франка»²¹, – созданная Денисом Штаммером, была опубликована в 2016 г.²². Указанные исследователи принадлежат к новому молодому поколению немецкоязычных ученых, уже включенных в немецкую философскую традицию, «школу» осмысления творческого наследия Франка. Работы А. Сомбата и Д. Штаммера были защищены в Высшей школе философии в Мюнхене. Они возникли в том числе благодаря активному изучению творческого наследия Франка и обучению ему, которое ведется в стенах данного учебного заведения, в первую очередь, под руководством проф. П. Элена. А. Рёрих, напротив, является ученицей А. Хаардта и представляет бохумскую «школу» франковеденья. И хотя А. Рёрих, к сожалению, отошла от занятий научной деятельностью, Д. Штаммер продолжает свои исследования в статусе научного сотрудника семинара фундаментальной теологии и религиозной философии католического богословского факультета и работает на базе Вестфальского университета им. Вильгельма. А. Сомбат работает в Католическом университете П. Пазманы в Венгрии²³.

¹⁸ Сам А. Сомбат родом из Венгрии, Будапешта.

¹⁹ *Szombath A.* Die antinomische Philosophie des Absoluten: ein Mitdenken mit S.L. Frank. München, 2004.

²⁰ *Rörig A.* Personalismus versus All-Einheit. Philosophie des Dialogs und der Begegnung bei Semen Frank. Berlin, 2010.

²¹ *Stammer D.* Im Erleben Gott begegnen. Zur philosophischen Theologie Simon L. Franks. München, 2016.

²² В 2015 г. в Высшей школе философии успешно была защищена также работа русской по происхождению исследовательницы Оксаны Назаровой «Проблема повторного рождения и нового обоснования метафизики на примере христианской философской традиции – русской религиозной философии (Семен Л. Франк) и немецкоязычного неотолизма (Эмерих Копет)» (Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen: der russischen religiösen Philosophie (Simon L. Frank) und der deutschsprachigen neuscholastischen Philosophie (Emerich Coreth)). Однако, данная работа на настоящий момент только планируется к публикации.

²³ Исследование содержательной стороны современной немецкоязычной рецепции философии С.Л. Франка подробнее см.: *Цыганков А.С., Оболевич Т.* Немецкие мыслители о творчестве С.Л. Франка: «правила игры» философской рецепции // Соловьевские исслед. Иваново, 2015. Вып. 4 (48). С. 136–147.

Обращаясь к научному вкладу Петера Элена, начнем с биографической справки о нем, а затем попытаемся выявить те философские основания, которые побудили немецкого исследователя к изучению творческого наследия С.Л. Франка. Петер Элен родился в Берлине 16 мая 1934 г. В возрасте 18 лет он вступает в орден иезуитов, где начинается его приобщение к философскому и теологическому знанию. После типичного для членов ордена изучения философии, теологии и получения звания лиценциата теологии (lic. theol.) он продолжает свое обучение в Свободном университете Берлина. Там он изучает философию, восточно-европейскую историю и русскую литературу и получает ученую степень (Dr. phil.). С 1975 г. П. Элен преподает историю философии в Высшей школе философии в Мюнхене в должности ординарного профессора, а с 1988 по 1994 гг. он является директором этого учебного заведения. На сегодняшний день Петер Элен – почетный профессор (Professor emeritus) Высшей школы философии.

П. Элен – глубокий исследователь ряда тем, связанных с историей западноевропейской и русской философии. Так, кроме изучения творчества Франка, Элен известен своими работами о религиозной философии В.С. Соловьева²⁴, а также о марксизме²⁵. В контексте осмысления

²⁴ *Ehlen P.* “Impersonalismus” und die “werdende Vernunft der Wahrheit” in Solov’evs Spätphilosophie // *Studies in East European Thought* 51. S. 155–175; Der Begriff des “Gottmenschentums” in der Philosophie V.S. Solov’evs und S.L. Franks // *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte*. 4. Jg. 2000. Hft. 2. S. 41–74; *Элен П.* Идея богочеловечества в философии Вл. Соловьева / Пер. с нем. о. Игнатия Крекшина // *Соловьевский сб.* М., 2001. С. 295–317; *Solowjow W.* Die mystische Einheit der Welt // *Stimmen der Zeit*. 2003. Hft. 7. Juli. S. 473–485; Die Idee der Schönheit in Vladimir Solov’evs Philosophie // *Vladimir Solov’ev und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz* / Hg. U. Heftrich und G. Ressel. Frankfurt, 2003. S. 241–263. Подробнее об анализе философии Соловьева П. Эленом см.: *Назарова О.А.* Новейшая рецепция творчества Вл. Соловьева в Германии: Петер Элен // *Соловьевские исслед.* 2016. № 3. С. 69–82. В целом о немецкоязычной рецепции наследия Соловьева см.: *Belkin D.* Die Rezeption V.S. Solov’evs in Deutschland. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades: Doktor der Philosophie. Tübingen, 2000. URL: <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/46149> (дата обращения: 14.03.2017).

²⁵ *Ehlen P.* Die menschliche Bestimmung und Würde der Arbeit – Zu einem Grundsatz der Marxschen Anthropologie // *Eine Ringvorlesung der Universität München*, 1984; Ist die Verwendung der marxistischen Gesellschaftsanalyse in einer Theologie möglich? // *Die Theologie der Befreiung. Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?* Hg. J.B. Metz, Schriften der Kath. Düsseldorf, 1986; Die Kategorie

марксизма немецкий исследователь обращался к анализу этических разработок марксистских авторов в своем диссертационном исследовании 1971 г.: «Философская этика в Советском Союзе: анализ и дискуссии». И все же в российском философском сообществе П. Элен в первую очередь известен как франковед. Что именно побудило его обратиться к изучению наследия русского философа, чем привлекла профессора-иезуита традиция русской религиозной философии? Ответ на подобный вопрос любезно согласился дать сам проф. Элен, и ниже хотелось бы частично опереться на его разъяснения. Ибо этот ответ дает возможность увидеть, какой философский потенциал русской мысли привлекает западноевропейских ученых – как в философско-методологическом, так и в личностном плане.

Само знакомство с творчеством Франка, как указывает Элен, носило случайный характер. Оно произошло благодаря тому, что один из студентов обратил его внимание на американское издание работы «Духовные основы общества»²⁶. После этого последовало знакомство с немецким изданием «Непостижимого» и начало активного изучения творческого наследия Франка. С 2000 г., после принятия приглашения от Л. Люкса и Н. Лобковича, проф. Элен являлся одним из соиздателей сочинений русского философа на немецком языке.

Говоря о значимости мысли Франка для него, П. Элен отмечал, что творчество русского философа «может заполнить то пустое пространство, которое стало столь болезненно ощутимо для всех людей, стремящихся к онтологическому обоснованию гуманизма (в широком смысле). Экзистенциальная философия, обретшая большую популярность после Второй мировой войны, не смогла, однако, предложить желанную поддержку. Субъективизм и реализм различного толка вскоре захватил всю духовную атмосферу»²⁷. К этому также добавилось то, что схоластическая философия в тот период не смогла, по словам проф. Элена, представить «интеллектуальное оружие» против набирающего силу атеизма. «И в этой ситуации философия С.Л. Франка, – по мнению Элена, – могла

“Freiheit” im Marxschen Denken // *Studies in Soviet Thought*. 37 (1989). S. 323–332; Zur Frage nach Gott im Denken von Karl Marx // *Sinngestalten. Metaphysik in der Vielgestalt menschlichen Fragens*. Festschrift Coreth / Hg. O. Muck. Innsbruck, 1989. S. 156–173; Was ist von der Marxschen Lehre geblieben? // *Stimmen der Zeit*. 1990. S. 816–826.

²⁶ Frank S.L. *Spiritual Foundations of Society: An Introduction to Social Philosophy* / Trans. from the Russian by B. Jakim. Athens Ohio, 1986.

²⁷ Мысли проф. Элена, представленные в данном абзаце, были высказаны им специально для данной публикации, за что мне хотелось бы выразить ему свою сердечную благодарность.

бы научить новому обоснованию гуманизма. При этом отдельно хочется подчеркнуть, что Франк не является революционером в философии и никогда не мыслил себя таковым. Он ценит философскую традицию и хорошо знаком с философией XX в. Франк понимал, что всякая мысль, которая хочет, чтобы ее заметили, должна обратиться к анализу кантовской теории познания»²⁸. Важность философии С.Л. Франка, по мнению Элена, также заключается и в том, что благодаря глубокому постижению философской традиции ему удалось интегрировать «феноменологический персонализм нового времени в онтологию христианского неоплатонизма, благодаря чему был лишен основания упрек Канта и Хайдеггера в том, что философское учение о Боге, “онтология” опредмечивает Божество и превращает его в сущее, пребывающее среди прочих сущих»²⁹. Кроме этого, немецкий исследователь также отмечает то впечатление, которое произвело на него понимание С.Л. Франком христианства в качестве «религии человечества». И именно последнее утверждение об универсальности христианства, по мнению П. Элена, и нашло свое обоснование в антропологии русского философа, представленной в его работе «Реальность и человек»³⁰.

Таким образом, интерес к философии Франка современного немецкого исследователя связан с тем путем преодоления кризиса классической метафизики, который намечен в онтологическом проекте российского философа. При этом сам Франк предстает не просто «изобретателем» оригинального решения определенной философской задачи, но мыслителем, благодаря обращению к наследию которого представляется возможным противостоять духовной «пустоте» современности.

4

Обращаясь к общей характеристике исследования «Онтология и антропология С.Л. Франка», предварительно стоит отметить: несмотря на то, что работа опубликована в качестве введения (*Einleitung*) к сочинению С.Л. Франка «Реальность и человек», она, с полным основанием, может рассматриваться как самостоятельное исследование, посвященное не только позднему периоду творчества русского мыслителя, но и проливающее свет на весь мыслительный путь Франка. Кстати, подобную характеристику можно распространить и на уже вышедшую на русском языке работу Элена «Введение в специфику философского мышления

²⁸ Фрагмент из переписки.

²⁹ Фрагмент из переписки.

³⁰ Фрагмент из переписки.

Франка», которая была написана в качестве введения (*Einleitung*) к первому тому немецкого собрания сочинений, и которая также может мыслиться в качестве самостоятельного исследования по философии Франка³¹.

Работу «Онтология и антропология С.Л. Франка» автор разделил на 15 частей, прибавив также вводную, непронумерованную часть³², в которой рассмотрены основные этапы жизненного и творческого пути С.Л. Франка, названы философы, оказавшие влияние на идейное формирование русского мыслителя, дана характеристика мировоззренческой и философской «программы» Франка, которая, как считает немецкий исследователь, была сформулирована им уже в 1909 г. в статье для сборника «Вехи». Цель этой «программы» – обоснование «религиозного гуманизма», в соответствии с чем, по мнению П. Элена, во всем творчестве русского мыслителя «речь идет о том, чтобы открыть находящееся в самом человеке отношение к реальности Бога»³³. Далее автор более углубленно и детально знакомит читателя с различными аспектами философской системы Франка, начиная с одного из системообразующих вопросов всей франковской философии, – вопроса о бытии, которое в более позднем творчестве русского мыслителя получает наименование «реальность»³⁴. Само же определение Франком реальности побуждает поставить вопрос о месте в ней человека, его личности, в результате ответа на который П. Элен приходит к следующему выводу: «...упрек в том, что Франк растворил личность во всеобщности – беспредметен»³⁵. Хотя сама личность и встроена в реальность, она никоим образом не тождественна ей, ибо сама реальность всегда, так или иначе, дана в олицетворенном, а не в обезличенном виде. Однако если понимать бытие как реальность, то возникают и иные вопросы, один из них – вопрос о его, бытии, познаваемости, а также о способе его выражения. Их также разбирает немецкий исследователь³⁶. Здесь на первое место в анализе выходит такое поня-

³¹ Элен П. Введение в специфику философского мышления Франка / Пер. с нем. О.А. Назаровой // Логос. 2004. № 1. С. 186–208.

³² В публикуемом переводе, с разрешения автора, эта часть получила название «Введение».

³³ Элен П. Онтология и антропология С.Л. Франка. Введение. См. также: Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма / Пер. с нем. О.А. Назаровой. М., 2012, и рецензию на эту работу, где затрагивается подобная проблематика: Аляев Г.Е. Философия С.Л. Франка как актуальность религиозного непонимания (по поводу новой книги П. Элена «Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма») // Соловьевские исслед. 2013. № 1. С. 150–167.

³⁴ 1 и 2 разделы публикуемой работы.

³⁵ 3 раздел публикуемой работы.

³⁶ 4, 5 и 6 раздел публикуемой работы.

тие, как «живое знание» или «мыслящее переживание», которое играет важную роль в гносеологии Франка. «Живое знание» позволяет человеку почувствовать и понять свою сопричастность бытию, делая возможным все прочее познание. Само понятие «живого знания», являющееся, согласно П. Элену, центральным для философии русского мыслителя³⁷; оно рассматривается в сравнении с идеями таких философов, как И. Кант, Р. Декарт, Августин, В. Дильтей и М. Шелер, для которых вопрос об «основах и пределах отвлеченного знания» был также актуален, как и для Франка. Такой сравнительно-аналитический подход применяется автором и далее, в частности, при сопоставлении онтологического проекта С.Л. Франка с антионтологическим проектом Э. Кассирера и проектом фундаментальной онтологии М. Хайдеггера³⁸.

Дальнейшие разделы исследования П. Элена посвящены рассмотрению таких аспектов философии С.Л. Франка, как возможность опыта встречи с Богом, а также с Ты (другим человеком). Как первое, так и второе, в конечном счете, имеют свое основание во включенности человека в реальность. «Всякое Я онтологически выходит из самого себя в бытие Ты и Мы»³⁹ – и при этом, как и всякое Ты, Ты Бога не является пассивным, но раскрывает себя в откровении. Философская теология С.Л. Франка связана с проблемой онтогенеза, человеческого творчества и свободы, которые, согласно философу, возможны лишь потому, что Бог позволяет творению соучаствовать в бытии. «Именно в творческой потенции творения мир и в особенности его венец, человеческий дух, при помощи передачи Богом его “первичности”, проявляют себя как “viva imago Dei”»⁴⁰. Проблема же зла, часто возникающая в одном и том же контексте вместе с темой Бога и свободы, разрешается С.Л. Франком отчасти путем не нового для христианской мысли приема лишения зла онтологического статуса, а отчасти посредством указания, которое, однако, возникает именно в границах деонтологизации зла, согласно которому объяснить зло – все равно, что оправдать его⁴¹.

В кратком предисловии не представляется возможным осветить все заслуживающие внимания аспекты рассмотрения философской системы С.Л. Франка П. Эленом. В дополнение к сказанному, хотелось бы обратить внимание лишь на один такой аспект, связанный, очевидно, с профессиональной подготовкой немецкого исследователя: П. Элен уделяет

³⁷ 5 раздел публикуемой работы.

³⁸ 7 и 8 раздел публикуемой работы.

³⁹ 9 раздел публикуемой работы.

⁴⁰ 13 раздел публикуемой работы.

⁴¹ 14 раздел публикуемой работы.

пристальное внимание соотношению философии Франка и западноевропейской теологии XX в.⁴², в связи с чем проводит целый ряд интересных параллелей.

В заключение выражаю искреннюю признательность и благодарность проф. Петеру Элену, который не только дал разрешение на перевод его работы, но также любезно согласился, прочитав получившийся в итоге текст, сделать ряд ценных и значимых замечаний, которые были учтены переводчиком.

⁴² На схожую проблематику была написана под руководством проф. П. Элена и уже указанная выше диссертационная работа О.А. Назаровой, а также опубликованная на русском статья того же автора: *Назарова О.А.* Возрождение метафизики в XX в.: на примере христианских философских традиций – немецкоязычной неомистской философии (Э. Корет) и русской религиозной философии (С.Л. Франк) // Историко-философский ежегодник. М., 2008. С. 369–387.

Петер Элен

ОНТОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ С.Л. ФРАНКА

Введение

Семен Людвигович Франк, родившийся в семье еврея-врача в 1877 г. в Москве, разделял – во времена своего гимназического обучения, а также в начале студенчества, – типичный для многих молодых русских интеллектуалов конца XIX столетия интерес к марксизму¹. Однако, почти годовая учебная стажировка в Берлине способствовала изменению его взглядов. Студент, познакомившийся с философией жизни Георга Зиммеля, открылся, как он сам признает позднее, для «реальности духа». Особенно этому способствовало знакомство с работами Ницше. В 1905 г. Франк переводит «Прелюдии» Вильгельма Виндельбанда, а в 1909 г. издает на русском языке «Логические исследования I» Эдмунда Гуссерля, – это было первым изданием данной работы на иностранном языке вообще².

В 1909 г. группой русских интеллектуалов был опубликован сборник под заглавием «Вехи», где содержалась безжалостная критика духовной беспочвенности ведущих русских культуртрегеров. Этот сборник является важнейшей публикацией, появившейся в то, казалось бы, мирное время, предшествовавшее большому цивилизационному разлому, который стал явным с началом Первой мировой войны и последовавшей за ней революцией. Большая часть оценок, которые содержались в этом сборнике, лишь с незначительными коррективами могут быть применены ко всей либеральной, европейской интеллигенции начала XX в. В них с удивительной ясностью начертана картина духовного развития грядущих десятилетий. Франк был самым младшим из семи составителей, которые как в зеркале отразили взгляды своих современников. Он назвал свой текст «Этика нигилизма. (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)». Эта интеллигенция была привержена идеалам справедливости и прогресса, гармонии и эмансипации. Однако, как отмечал С.Л. Франк, подобная приверженность была безосновна и произвольна. Представители интел-

¹ Подробнее о биографии С.Л. Франка см.: *Буббайер Ф.* С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа, 1877–1950 / Пер. с англ. Л.Ю. Пантиной. М., 2001.

² *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 1. Разрешен. авт. пер. с нем. Е.А. Берштейна, под ред. и с предисл. С.Л. Франка. СПб., 1909.

лигенции не могли ответить на принципиальный вопрос, поставленный Максом Штирнером: «отчего Я должно приносить себя в жертву Ты?». Интеллигенция не обращалась к этому вопросу потому, что она обходила стороной решающий спор о том, как возвышенные требования справедливости и альтруизма обосновываются философски. Франк закончил свой доклад словами: «...если позволительно афористически наметить, в чем должен состоять этот поворот, то мы закончим наши критические размышления одним положительным указанием. От непроизводительного, противокультурного нигилистического морализма мы должны перейти к творческому, созидающему культуру религиозному гуманизму»³.

С тех пор свое главное предназначение С.Л. Франк видел в том, чтобы выполнить провозглашенную им задачу обоснования «религиозного гуманизма». Задачей всего его творчества было стремление открыть находящееся в самом человеке отношение к реальности Бога. Однако во времена написания своего программного заявления он еще не мог догадываться, в каких условиях будет вынужден выполнять этот труд.

«Религиозный гуманизм» означает «сочетание религиозности с духовной широтой и свободой». Такое понимание религиозного гуманизма Франк нашел в незавершенном стихотворении Гёте «Таинственное» (1784 г.). Оно означало для него «связь между религиозным чувством и культурным творчеством человечества, или неразрывную связь между верой в Божество и верой в человечество». В основе своей «религиозный гуманизм» есть «идея *богочеловечества*, освобожденная лишь от догматических рамок и грубых эсхатологических чаяний. В ней выражается вера, что исторический процесс созидания культуры есть осуществление объективных ценностей, воплощение божественных начал в человеческой жизни, раскрытие высших абсолютных потенциалов земного эмпирического бытия»⁴. Франк написал эти пророческие строчки за три года до того, как он стал православным христианином, в докладе под названием «Культура и религия» для журнала «Русская мысль».

³ Франк С.Л. Этика нигилизма // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 77–110. Ср.: Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz. Eingeleitet und aus dem Russischen übersetzt von Karl Schlögel. Frankfurt a/M., 1990. При пер. использовано изд.: Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. Сб. ст. о рус. интеллигенции. М., 1909. С. 181. – *Примеч. пер.*

⁴ Франк С.Л. Культура и религия // Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 568.

Сорок лет спустя, после революции и двух смертоносных мировых войн, когда казалось, что Европа утопила культуру в кровавой бане, в «Предисловии» к своей книге по философской антропологии Франк схожими словами очертит цель своей жизни: преодолеть «раздвоенность веры в Бога и веры в человека». Подобный непостижимый оптимизм, позволявший ему, в принципе, воспринять эту цель в качестве достижимой, основывался на убежденности С.Л. Франка в «Богочеловечности» человека, в которой он видит «собственный смысл христианской веры». Однако, «грубых эсхатологических ожиданий» не знает и позднее творчество русского мыслителя: его уверенность в том, что богочеловечный мир возможен, покоилась не на вере в политические или другие человеческие начинания.

Поначалу Франк готовился к духовным исследованиям злободневных вопросов в качестве сотрудника журналов, в которых анализировались различные проблемы культуры. В публикациях перед Первой мировой войной проявляются первые очертания его поздней философии. Здесь следует дать краткую характеристику важных этапов его мысли того времени. Статьи, которые Франк пишет между 1904 и 1909 гг., в большинстве своем были посвящены политико-философским темам⁵. Это время интенсивной совместной работы и дружбы с русским либерально-консервативным публицистом П.Б. Струве. Их совместной задачей была защита неприкосновенного и неизменного достоинства индивидуума перед лицом посягательств на суверенитет личности со стороны авторитарного государства. В этом обосновании достоинства человека отчетливо проявляется влияние моральной философии кантианства. Индивидуум, пишет С.Л. Франк в своей статье «О критическом идеализме» (1904 г.), есть «единственная доступная нам конкретизация абсолютного». Его сознание есть «единственная точка, в которой эмпирическая действительность скрещивается с иными, превосходящими ее по духовно-нравственному значению моментами жизни... Все идеалы, каково бы

⁵ Ср.: *Ehlen P., Simon L.* Frank als politischer Denker. Zum politisch-kulturellen Paradigmenwechsel der Jahrhundertwende // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. 6. Jahrg. 2002. Heft 2. См. рус. пер.: *Элен П.* Семен Франк как политический мыслитель // *Вопр. философии.* 2003. № 11. С. 135–151. – *Примеч. пер.*

ни было их содержание, суть свободные творения личности, которая в качестве их творца и носителя суммирует в себе всю их моральную ценность. Если под святыней разумеать воплощение совокупности идеалов, “нормальное сознание истинного, доброго и прекрасного, пережитое, как трансцендентная реальность”⁶, то единственной святыней на земле, единственным абсолютно священным началом должна быть признана личность”⁷. В статье Франка «Очерки философии культуры» (1905 г.) впервые встречается «идея богочеловечества». Эта идея «лежит в основании философского *понятия* культуры». В ней, как указывает Франк, проявляется «высшее *единство* (курсив мой. – П.Э.) трансцендентного с эмпирическим». Благодаря этой идее Франк хочет выразить то, что «абсолютные ценности духа воплощаются в земной жизни и ее средствах»⁸.

Статьи раннего периода показывают философские интересы молодого Франка и те влияния, которые сформировали его мышление. Наряду с Кантом на него повлияли такие философы, как Вильгельм Виндельбанд, Вильгельм Дильтей, а понятие «богочеловечности» также указывает на Владимира Соловьева. Если сравнить эти первые публикации с последней работой С.Л. Франка «Реальность и человек», то континуальность его интересов станет ясна так же, как и значительное углубление его точки зрения. Внимание Франка направлено на вопрос о том, как отыскать «аб-

⁶ Здесь Франк ссылается на русское издание работы В. Виндельбанда «Святыня» из сборника статей «Прелюдии». В этой работе Виндельбанд употребил понятие «нормативное сознание», которое подхватывает Франк. В этом сознании, согласно Виндельбанду, открывается «духовная основа жизни, сверхопытная связь личностей, которая относится к общему социальному сознанию так, как то, что должно иметь силу, к тому, что действительно ее имеет». В нем находит свое прибежище «вечное» или «святыня», которое создает ценность личности, как нормативной инстанции, которая несводима к конкретной действительности. «Святыня – это нормативное сознание истинного, доброго и прекрасного, пережитое как трансцендентная действительность». Иными словами, она есть «совокупность норм, господствующих в логической, этической и эстетической жизни». При переводе использовано русскояз. изд.: *Виндельбанд В. Святыня // Философия культуры: Избранное*. М., 1994. С. 326. – *Примеч. пер.*

⁷ Франк С.Л. О критическом идеализме // *Мир Божий*. 1904. № 12. С. 261.

⁸ Франк С.Л. (совместно с П.Б. Струве). *Очерки философии культуры // Полярная звезда*. 1905. № 2 и № 3. Цит. по: *Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания*. М., 2001. С. 44, 46.

солютное в конкретном» и осмыслить «единство трансцендентного с эмпирическим», и какое значение это имеет для общественной жизни человека.

Две статьи, которые Франк опубликовал в 1910 г., посвящены критическому разбору философии религии Уильяма Джеймса и теории познания в прагматизме⁹. В результате этого разбора Франк делает вывод, что «опыт» также имеет фундаментальное значение для философии. Его особого интереса удостоивается «радикальный эмпиризм», который развивал Джеймс. С его помощью опровергается положение о том, что уверенность в реальности феномена является лишь результатом особой способности суждения, которая обращается к нему. Более того, реальность данного в непосредственном опыте сама удостоверяет этот опыт. Эмпиризм Джеймса отказывается от того, чтобы обосновать теоретически то, что дано в религиозном опыте, потому что он убежден в том, что этот опыт обладает своей собственной убедительностью и, как таковой, не нуждается ни в каком ином доказательстве. Понятием «радикальный эмпиризм» Джеймс поставил перед философским мышлением плодотворную задачу, однако, еще не сумел найти ее решения, потому что остается вопрос о том, каким образом опытная реальность становится осознанной реальностью. Какого рода это знание? Это такое знание, в котором реальность дается непосредственно, или это инструментальная «научная абстракция»? Первый ответ Франка звучит так: в религиозном опыте демонстрирует себя реальность религиозного «предмета» в своей данности. Эта ее *самоочевидность* соответствует «признанию *интуиции* в качестве базиса опытного познания».

Дальнейший важный шаг на пути решения обозначенных вопросов удастся сделать благодаря критическому анализу работы Ф.Д. Шлейермахера. Франк перевел на русский язык «Речи о религии» Шлейермахера и издал их со своим предисловием, в котором отразил результат своих исследований творчества немецкого мыслителя (1911 г.). «С гениальной интуицией» Шлейермахер, благодаря понятию «чувство», подводит к тому, что «эмоциональное знание», или, как сказал Ф. Brentano, «эмоциональная

⁹ Франк С.Л. Философия религии У. Джеймса // Русская мысль. 1910. № 2. С. 155–164; Франк С.Л. Прагматизм как философское учение // Русская мысль. 1910. № 5. С. 90–120.

очевидность», стало восприниматься всерьез. Конечно, понятие «чувство», которое является у Шлейермахера медиумом религиозной жизни, может быть ошибочно истолковано, в особенности это относится к «чувству безусловной зависимости» (*Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit*) (формулировка, которую Франк считает неудачной). Однако, с его помощью Шлейермахер хотел добиться того, чтобы религия не была подчинена субъективной сфере, согласно Франку. То, что немецкий мыслитель обозначает, как «чувство», значительно превосходит оппозицию субъекта и объекта. Правильно понятое «чувство» у Шлейермахера не подразумевает никакой выделенной области душевной жизни, но «глубочайший корень всего сознания вообще». Это обстоятельство еще больше увеличивает различие между теоретическим познанием и практическим действием. Смысл понятия «чувство» состоит в том, чтобы охарактеризовать такую сферу как *жизнь*, т. е. сознание, которое невозможно отделить от полноты переживания и которое как таковое возвышается над обособленными областями теории и практики и образует их единство¹⁰. «В этом начале внешний образ предмета – еще слит с внутренней жизнью субъекта; каждый акт жизни в своей самой общей и первоначальной форме есть такое единство “бытия для себя” и “бытия в целом”, самосознания и восприятия». Только в последующей рефлексии осуществляется разложение «на внешнее представление и внутреннюю жизнь»¹¹. Иначе, чем научная правда, которая является интеллектуальным воспроизведением объекта, выглядит религиозная правда, которая, следовательно, «есть вообще не столько знание об объекте, сколько тождество с ним, переживание целостной субъективно-объективной правды»¹².

¹⁰ *Frank S.L. Lichnost' i mirovozzrenie Fr. Šlejermachera. Berlin, 1923. S. 99. При пер. использовано изд.: Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер Фр. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи / Пер. с нем., предисл. С.Л. Франк. СПб., 1994. С. 18. – Примеч. пер.*

¹¹ *Frank S.L. Lichnost' i mirovozzrenie Fr. Šlejermachera. S. 97. При пер. использовано изд.: Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера. С. 17. – Примеч. пер.*

¹² *Frank S.L. Lichnost' i mirovozzrenie Fr. Šlejermachera. S. 101. При пер. использовано изд.: Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера. С. 21. – Примеч. пер.*

Однако, не только взгляд Шлейермахера на то, что существует недостижимая посредством лишь одного мышления правда, должен был побудить Франка к дальнейшим гносеологическим размышлениям. Но также и понятия «универсум» и «бесконечное», которые играют важную роль в феноменологии религиозного опыта немецкого мыслителя, имели свое значение для становления онтологии всеединства¹³. И уже здесь заметно, что Франк не следует за эпистемологическим фундаментализмом Шлейермахера.

Несомненно, исследования прагматизма и творчества Шлейермахера послужили причиной того, что Франк уделял особое внимание понятию «опыта». Значимым для него в этой связи являлся также Эдмунд Гуссерль, который в своей статье «Философия как строгая наука» применил понятие «опыта» в феноменологическом анализе сущности и назвал это «эмпирическим анализом»¹⁴. Здесь также необходимо указать на Анри Бергсона, чьи недавно появившиеся работы Франк изучал в последующие годы. Сколь высоко С.Л. Франк будет оценивать философию Бергсона впоследствии, столь же однозначно он будет отвергать то, как французский мыслитель отграничил друг от друга разум и интуицию. Наконец, нельзя оставить без упоминания творчество Гёте, которое будет сопровождать Франка всю его жизнь. Так, в 1910 г. в статье «Гносеология Гёте» Франк исследует, как Гёте подходит к изучению явлений природы, как схватывается им «тихое» знание непостижимого, возникающего в прафеномене.

С этого времени знание, которое дается в переживании, входит в круг интересов Франка. Он будет называть его «живым знанием». Это понятие ввел в русский язык Иван Киреевский в связи с Шлейермахером и Шеллингом, лекции которых он слушал в Берлине и Мюнхене, и противопоставил его понятийному знанию.

¹³ Ср.: *Schleiermacher F.* Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin: (anonym), 1799. S. 56. Ср. также: «религия есть чувство и вкус к бесконечному». S. 53. При пер. использовано русскояз. изд.: *Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованным людям ее презиравшим. Монологи / Пер. с нем. предисл. С.Л. Франк. СПб., 1994. С. 62. – *Примеч. пер.*

¹⁴ *Husserl E.* Logos I. S. 306–307. При пер. использовано русскояз. изд.: *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск; М., 2000. С. 694. – *Примеч. пер.*

Направляя свое внимание на проблематику «знания», Франк в то же время подчеркивал значимость рационального опыта, в противовес Шлейермахеру и Бергсону.

В 1912 г. С.Л. Франк становится православным христианином¹⁵. Принятие христианской веры в вочеловечивание Бога для мыслителя стало результатом его предшествующих духовных исканий, которые были направлены на то, чтобы открыть «бесконечное» в конечном человеке. «Христианство, – так будет писать он в своей антропологии, – есть религия человечности».

Пребывание в Германии, длившееся около года, до начала Первой мировой войны в августе 1914 г., послужило Франку для подготовки его теории познания, которую он представил в 1915 г. в Санкт-Петербурге и которой дал название «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания»¹⁶. По немецким стандартам эта работа являлась докторской диссертацией (*Habilitationsschrift*), дающей право на преподавательскую деятельность и открывала Франку академический путь в петербургском университете. Однако вскоре спокойная академическая жизнь стала невозможной. В июле 1917 г. Франк еще успел опубликовать свою работу по философской психологии «Душа человека», а уже в октябре того же года большевики пришли к власти. Потом кончилась мировая война и началась опустошительная гражданская с унесшим большое количество людей голодом. Семен Франк должен был кормить свою супругу и четырех маленьких детей. В 1921 г. он становится профессором в Московском университете, однако профессорская должность мало чем помогла: как и некоторые другие интеллектуалы, год спустя Франк был выслан из страны и перебрался в Берлин.

В послевоенные годы в свет вышли работы М. Бубера, Ф. Эбнера, Ф. Розенцвейга и М. Шелера по персоналистской феноменологии и философии диалога, чуть позже появились произведения Э. Кассирера по философии символа и, наконец, труд М. Хайдеггера «Бытие и время». С.Л. Франк воспринял эти работы и отреагировал

¹⁵ Крещение состоялось 3 мая 1912 г. См.: Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 6.

¹⁶ Эта работа вышла в первом томе немецкого собрания сочинений: *Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis.* Freiburg; München, 2000.

на них, его социальная философия, изложенная в работе «Духовные основы общества», является тому ярким свидетельством¹⁷; в 1930 г. он опубликовал эту книгу на русском языке в одном парижском издательстве. В Берлине Франк работал над своей книгой по философии религии «Непостижимое»¹⁸, которую написал на немецком языке, чтобы иметь возможность опубликовать в Германии, но приход к власти национал-социалистов уничтожил эту надежду. В 1937 г. Семен Людвигович бежал с семьей в Париж. Свою философию религии Франк написал еще раз на русском языке, и она появилась в маленьком эмигрантском издательстве в Париже в 1939 г. В войну Франк испытывал крайнюю нужду и зачастую его жизнь находилась в опасности. Тяготы эмигрантской жизни после изгнания из России, – в особенности в годы, последовавшие за 1933 г., а также, в тяжелое для Франка военное время, – значительно затруднили, как непрерывное занятие философией, так и знакомство с философскими воззрениями других мыслителей, а вскоре сделали их и вовсе невозможными. Доступ к библиотекам, так же, как и участие в дискуссиях, в те годы были для него полностью закрыты. Последние появившиеся работы стоили Франку буквально всех творческих сил.

В 1945 г. С.Л. Франк перебрался в Лондон, где жила его дочь. В 1946 г. он опубликовал исследование на английском языке «С нами Бог», посвященное понятиям «веры» и «религиозного опыта», за ним следовала работа 1949 г. «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии». В сентябре 1949 г. Франку удалось завершить свою философскую антропологию «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия», она была издана посмертно в Париже в 1956 г. на русском языке¹⁹; в 1997 г. она была напечатана в России, английский перевод появился в 1965 г.²⁰ 10 декабря 1950 г. Франк скончался в Лондоне из-за болезни легких.

¹⁷ *Frank S.L.* Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. Mit einer Einleitung von Peter Ehlen. Freiburg; München, 2002.

¹⁸ *Frank S.L.* Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. Freiburg; München, 1995.

¹⁹ Семья Франка выразила свою благодарность «Институту по изучению истории и культуры СССР» (Institut zur Erforschung der Geschichte und Kultur der UdSSR) в Мюнхене за финансовую поддержку, которая сделала возможным данное издание.

²⁰ *Frank S.L.* Reality and Man. An Essay on the Metaphysics of Human Nature / Trans. N. Duddington. N. Y., 1965. С предисл. Г. Флоровского.

«Метафизика человеческого бытия» – философский ответ С.Л. Франка на великие и болезненные события первой половины XX в.: большевистскую революцию, гражданскую войну в России, немецкий национал-социализм и Вторую мировую войну. Как и другие мыслители, непосредственно затронутые этими катастрофами, он пытается выявить их причины и способствовать тому, чтобы думающие люди оставили ложную дорогу и решились начать путь заново. *Гуманизм*, который должен быть этому основанием, покоится, согласно Франку, на «неразрывной связи между идеей Бога и идеей человека»²¹. В «фатальной раздвоенности веры в Бога и веры в человека» он видит «главную причину смятения и трагедии», которые постигли европейские народы в последние столетия. Франк выражает свою критику без злобы и ненависти к античеловеческим силам, которые поставили его на край гибели в те ужасные времена. Он не занимает позицию стоицизма, его антропология идет за путеводной звездой его веры в то, что Бог живет в человеке, и в то, что зло будет побеждено. Умудренный покой, который исходит от его работы, имеет основание в этой вере.

Исходя из тех целей, которые реализует Франк в своей антропологии, видна близость к задачам современной ему теологии. Здесь для начала необходимо указать на введенное Франком понятие «скорбное неверие». Впервые он употребил его в своей работе «Свет во тьме», завершенной в ноябре 1945 г.²², потом в «Реальности и человеке». Несколько лет спустя теолог Карл Ранер использовал ту же формулировку в своем анализе новоевропейского атеизма²³.

Здесь необходимо упомянуть еще о двух мыслителях, которые являлись авторитетами для Франка. Ведущий методологический принцип для своих размышлений Семен Людвигович нашел в теории познания Николая Кузанского. О Кузанском в своей философии религии, «Непостижимом», мыслитель говорит, что «он в некотором смысле есть мой единственный учитель философии»²⁴; и

²¹ «Идея» в понимании Франка не есть чистое представление, в «идее» дается актуальная реальность подразумеваемого.

²² Глава I, 3 «О скорбном неверии и современном гностицизме».

²³ К примеру, статья «атеизм» в: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 1. Freiburg, 1957.

²⁴ *Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 184. В нем. изд.: Das Unergründliche. Freiburg; München, 1995 – это предложение было опущено.*

еще когда он работал над своей антропологией, то назвал Николая Кузанского «главным наставником»²⁵. Незадолго до Первой мировой войны, когда во время подготовки «Предмета знания» Франк активно знакомился с неокантианством, он обратил свое внимание на Кузанца²⁶. К высокой оценке Николая Кузанского С.Л. Франка побудил ответ кардинала на вопрос о том, как божественный Абсолют может быть познан человеческим разумом. Ложная альтернатива между научной рациональностью и мистической религиозностью (перед лицом которой, как напишет позднее Франк, Н.А. Бердяев выбрал мистическую религиозность) была преодолена при помощи Кузанского²⁷.

Несомненно, особое значение для мышления Франка имеет также творчество Владимира Соловьева. Однако, нельзя упускать из вида и известную дистанцию между ними. В первую очередь она касается софиологии Соловьева и связанного с ней учения о «мировой душе». Но, все же, во многих основоположных философских размышлениях оба мыслителя находятся чрезвычайно близко, как, то подчеркивает сам С.Л. Франк в предисловии к своей

²⁵ *Франк С.Л.* Письмо к Вячеславу Иванову от 17 июня 1947 г. Это письмо в нескольких предложениях очерчивает замысел его антропологии. «Идея богосынства человека – основа всяческого “гуманизма” – была все же как-то заслонена отчасти ветхозаветным сознанием “тварности”..., отчасти античным сознанием подчиненности человека космосу. <...> В духовной истории западного мира был краткий миг, когда в лоне самой церкви намечалось было течение “христианского гуманизма”; наиболее полное выражение оно получило в богословско-философской системе правоверного католика, кардинала Николая Кузанского, одного из величайших, доселе не оцененных мыслителей и для меня – моего главного наставника (наряду с ним напому еще только имя Эразма)» (*Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 97).

²⁶ В своей статье «Учение Спинозы об атрибутах», вышедшей в «Вопросах философии и психологии», сентябрь-октябрь, 1912 г., Франк вскользь упоминает о Николае Кузанском лишь однажды в связи с Джордано Бруно. Это связано с тем, что к тому времени Франк еще не обладал глубокими знаниями творчества Кузанца.

²⁷ Вопрос о том, как методологически обосновать познание абсолютных ценностей, пронизывает все философские доклады Франка еще до работы «Предмет знания». Ср. к примеру, рецензию «Вера и знание» (1908 г.), написанную Франком на работу Н. Бердяева «Католический модернизм и кризис современного сознания» (*Франк С.Л.* Вера и знание // Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 578–582).

антропологии²⁸. Если гений Соловьева, в конце концов, нашел свое признание у Франка, то его отношение к тем русским философам и богословам, которые участвовали в дискуссиях, происходивших в России до окончательного взятия власти большевиками, было дистанцированным и холодным. Павел Флоренский не упоминается в текстах Франка, по отношению к Н.А. Бердяеву с годами все больше увеличивается разрыв.

Тексты Франка демонстрируют удивительные пункты сближения с фундаментальной онтологией Мартина Хайдеггера. Однако, нельзя не обратить внимания на то, что свои основные мысли русский философ сформулировал еще раньше Хайдеггера, и несмотря на их близость, понятие бытия обоих мыслителей значительно разнится. Но к этому мы еще вернемся.

Основные представления, которые Франк развивает в «Реальности и человеке», можно найти уже в более ранних работах, в особенности в «Предмете знания» (1915 г.) и в «Непостижимом» (1939 г.). В этом смысле в данном произведении не содержится ничего кардинально нового. Однако в этой последней работе взгляды Семена Людвиговича не только собраны в систему, исходя из новой, антропологической перспективы, но также по-новому освещены многие идеи. Это относится к познанию реальности, к творческой потенции бытия и, наконец, к представлениям о зле и страдании, как к могучим вызовам для метафизики человеческого бытия. С углублением уже имеющихся взглядов связано также желание защититься от возможных ложных толкований. В отличие от прежних произведений Франка, в антропологии приведе-

²⁸ Соловьев, как считал Франк, «в гораздо большей мере был богословом и религиозным публицистом, чем философом». «Систематическая теоретическая философская мысль, как таковая, его сравнительно мало интересовала», полагает Франк. Философия, продолжает он дальше, играла у Соловьева иногда лишь «роль внешней “служанки” богословия» (Франк С.Л. Памяти Л.М. Лопатина // Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 423). В своей работе «Русское мировоззрение» Франк характеризует Соловьева, как «в некотором отношении юношески незрелую фигуру», которая «была переходным явлением» (Франк С.Л. Русское мировоззрение // Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 188). В тексте «Духовное наследие Вл. Соловьева», Франк предьявляет Соловьеву упрек в том, что тот гипостазировал «Софию» в «особое божественное существо» (Франк С.Л. Духовное наследие Вл. Соловьева // Вестн. Рус. Христиан. движение. 1977. № 12. С. 175). Однако, насколько справедлива подобная критика, еще предстоит установить.

ны размышления о взаимосвязях духовной истории. Поэтому в данной работе мы находим богатый итог франковских размышлений. Вместе с теорией познания (1915 г.) и философией религии (1939 г.) философская антропология вносит свой вклад в философию XX в. При взгляде на старания Франка в его последнем произведении пойти, по возможности, навстречу пониманию читателя, можно вспомнить о Николае Кузанском, который в своей последней работе отметил, что истину нельзя искать в «темноте», она, напротив, должна находиться «всюду легко и ясно».

Задачей нашего дальнейшего повествования является не краткое изложение философских взглядов С.Л. Франка, но выявление в его наследии той проблематики, которая не потеряла своей актуальности и сегодня.

1. Онтологический вопрос

В предисловии к своей теории познания (1915 г.) Франк шуточно назвал себя членом «секты платоников». Таким образом, показывая, что пронизывающим его работу вопросом, будет являться вопрос Платона о «ὄντως ὄν», о том, что *действительно есть*. Этим С.Л. Франк поднимает тему, к которой он уже обращался в своих ранних работах о У. Джеймсе и его программе «радикального эмпиризма»²⁹. Еще раз отчетливо сформулировал этот беспокоящий философов вопрос Семен Людвигович в своей философии религии (1939 г.) – «что, собственно, мы подразумеваем под словом “есть”?»). Похожим образом выглядит этот вопрос и в начале его антропологии – «что на самом деле есть?»).

Если опыт является ключом к тому, что «на самом деле есть», то он не должен быть ограничен опытом *внешних* предметов. Необходимо также учитывать душевные процессы, которые разворачиваются как *внутри* себя самого, так и внутри других людей. Настроения также могут познаваться объективно и исследоваться. Отсюда вытекает первое уточнение: по-настоящему есть то, что *противостоит* в качестве возможного *предмета* опыта субъекта (то, что кто-нибудь может ошибаться относительно того, что нечто фактически дано противостоящим, здесь возможно опустить).

Следующий шаг философа поначалу представляется уводящим в сторону. Франк изучает обнаруженные Платоном и Кантом идеальные «формы» и «категории». К идеальным формам относятся логические отношения тождества и различия, вида и рода. Их мы также можем делать предметом нашего внимания. Они не ме-

²⁹ В своей работе «Многообразие религиозного опыта» (1904 г.), которая определила религиозно-философские дискуссии последующих лет, Джеймс пишет: «...есть, по-видимому, в сознании человека чувство реальности, ощущение объективного бытия, восприятие объективного бытия, представление о том, что существует нечто. Это чувство более глубокое и более общее, чем всякое другое “чувство”, согласно с выводами современной психологии должно бы считаться непосредственным источником наших откровений». Это «чувство реальности» ближе «стоит к ощущению, чем к интеллектуальным процессам» (James W. Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Frankfurt; Leipzig: Insel Verlag, 1997. S. 89 и 96). При пер. использовано русскояз. изд.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / Пер. В.Г. Малахиевой-Мирович и М.В. Шик. М., 1910. С. 53–54. – Примеч. пер.

нее действительны, чем конкретно данный материал, который мы схватываем и различаем с их помощью. Однако тут же становится ясным, что те формы и логические отношения, которые встречаются нам как принадлежащие к «миру» качеств и связей, относятся существенно к *иному способу бытия*, чем «вещи» в мире. Они не подчинены *ни пространственным, ни временным* изменениям в отличие от последних. Они есть вневременные идеальные элементы, которые воплощены в конкретной временной реальности. Другими словами, формальные вневременные элементы временного мирового бытия не образуют для себя мира. Они есть *in re*, и они одновременно есть *ante rem* потому, что существуют иным способом, нежели конкретный мир.

Вывод, который возникает из этого размышления, звучит следующим образом: «бытие – в смысле того, что “подлинно есть”, – не исчерпывается не только “действительностью” в смысле системы протекающих во времени процессов и пребывающих во времени вещей – оно не исчерпывается и “миром объектов” вообще, в смысле содержаний, на которые извне наталкивается наша мысль и которые стоят перед нею с неотвязностью независимых от нее и чуждых ей (и в этом смысле “внешних”) фактов»³⁰. Идеальное бытие является объектом интеллектуального созерцания, оно находится в существенно другом отношении к теории познания, чем все объекты мира. Идеальное бытие едва ли является предметом познания для познающего субъекта, оно находится как нечто данное вне его пределов, но *одновременно* само принадлежит мышлению и находится в нем. Оно нечто «объективно-сущее» и в *то же* время также феномен нашего мышления (но не психического мыслительного процесса). Искушение номинализма – не замечать объективность этого бытия и воспринимать его только как субъективные порождения мышления – берет свое основание в характере этого ограничения. Из этого следует, что «подлинное бытие имеет еще более глубокий слой, в котором оно стоит к нашему сознанию, к нашему внутреннему бытию, в некоем более интимном отношении; в этом его слое мы не только “имеем” его как что-то внешнее

³⁰ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins / Mit einer Einleitung von Peter Ehlen. Freiburg, 2004. S. 139. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. М., 1997. С. 220. – Примеч. пер.

нам, но имеем его на тот лад, *что как-то сами* нашим внутренним существом, *сопринадлежим к нему* (курсив мой. – П.Э.)»³¹. Так как фактический психологический мыслительный процесс, который является частью ограниченного пространством и временем мира, необходимо ясно отличить от *идеальности* мышления, то и исходный пункт познания, – его «можно назвать “моей душой”», – дан нам на иной лад, чем все объекты познания. Под «подлинным бытием», следовательно, необходимо понимать не только то, что каким-либо образом может быть *предметом* нашего чувственного или интеллектуального внимания – мировые процессы, ментальные изменения и «*сверхвременное, идеальное бытие*», – но также и то, что не противопоставлено, а совместно «слито» с нами. Мы встречаем его не только «вне себя», значительно чаще мы *имеем* его «в той совершенно особой форме, что сами есмы то, что мы имеем. Это есть реальность, открывающаяся самой себе – открывающаяся не в силу того, что кто-то другой на нее смотрит, а в силу того, что самое ее бытие есть непосредственное бытие-для-себя, самопрозрачность»³².

Высказывания об идеальном бытии, которые могли показаться обходной дорогой, показали себя имеющими основание, т.к. они дали понять то, что мы сами в своем бытии не даны по способу объективной действительности. Этот результат еще раз подтверждается, если мы вспомним, что ни познающий взор, который мы направляем на объективный мир, ни субъект, осуществляющий акт познания, не принадлежат объективному миру. Для такого бытия, которое значительно отличается от всякой предметно осмысляемой «*действительности*», Франк употребляет понятие «*реальность*». Этим понятием он открыл дверь метафизике, чьей задачей является объяснить то, что *истинно* есть. Она решительно исключает как-либо локализованную «внемирность», против которой, как правило, была направлена ирония критиков метафизики с незапамятных времен. Понятие «*реальность*», которое вместе с

³¹ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. S. 139. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 220. – Примеч. пер.

³² Frank S.L. Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. S. 142. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 222. – Примеч. пер.

собой охватывает «избыточность» бытия, превышающую предметно данное, не представляет собой другого мира наряду с миром объектов. Сверхвременное и сверхпространственное бытие находится – так же как следствие из сказанного – в *единстве* с действительностью мира, несмотря на свою сущностную инаковость. Место реальности – бытие нашего самобытия в его направленности на то, что является предметным. Теперь уже можно сказать, что это единство не есть результат сложения определенной суммы предметности и сверхпредметности. Доступ к этой реальности, следовательно, не может быть результатом понятийного познания, которое измеряется вместе с предметным сущим. Лишь сущностно иной способ познания, который Франк называет «живым знанием», может ее достичь. Здесь уже становится ясным, что понятие бытия должно мыслиться не как univok³³, но как *аналог (analog)*.

³³ Univok – термин, обозначающий речевые высказывания, которые употребляют-ся с одним и тем же смысловым значением. Univok имеет антонимичное значение по отношению к понятию äquivok (экивок) или аналог. – *Примеч. пер.*

2. Реальность и значение понятия бытия

Фундамент всякой метафизики – и франковская антропология как «Метафизика человеческого бытия» не является исключением – заключается в реальном значении понятия бытия или в значении понятия реальности. Поэтому демонстрация этого реального значения и становится основной точкой расхождения с эмпиризмом и номинализмом. С.Л. Франк осуществляет подобную демонстрацию, как в своем учении о познании, так и в гносеологической части философии религии посредством феноменологического прояснения *динамики нашего познания*.

Познавать – значит *проникать в ранее неизвестное*³⁴. Такое определение предполагает направленность познавательной интуиции на неизвестное, в котором будет отыскиваться и открываться новое содержание. «Познание есть, напротив, всегда движение познания, напряжение озарения окружающей нас “тьмы”, направленность на эту “тьму”; оно, следовательно, предполагает постоянное предстояние ее». Условием этому является то, что то, что мы всякий раз высказываем понятийно, «реальность» уже охватывает собой все. Если бы реальность ограничивалась только уже познанным, то прогрессивное познание заключалось бы в том, что новое содержание знания приходило бы на смену старому. Этот процесс напоминал бы смену картинок в кинофильме и не соответствовал бы динамике познавательного процесса. Говоря словами С.Л. Франка, «направленность взора на *неизвестное* есть условие возможности всякого познания», она есть «основоположная установка того, что мы именно и называем познанием». Познание может все время продвигаться в неизвестное и устанавливать новые определенности. «То, на что направлен наш взор в первовопросе “что есть x?” – неизвестное, – есть первое, основоположное условие всякого вопроса – начало, определяющее смысл самого вопрошания... Неизвестное, как условие всякого вопроса, само, таким образом... “безвопросно” в буквальном и абсолютном смысле этого слова»³⁵. Неизвестное,

³⁴ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 45. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Соч. Минск; М., 2000. С. 281. – Примеч. пер.

³⁵ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 47. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 275. – Примеч. пер.

естественно, не дано определенным понятийным способом, не дано в предметности, но должно быть воспринято как еще неопределенно присутствующее или имеющееся. Франк употребляет это обозначение, следуя за Платоном: «данное» для определенного содержания опыта и «наличествующее», или «присутствующее», для необходимого к содержательному восприятию неопределенного³⁶.

В любом определенном познании, таким образом, мыслится как условие познания нечто тематически неопределенное. Наглядно это продемонстрировано в «Предмете знания»: если мой взгляд направлен на картину, висящую на стене, и я не могу воспринимать ничего иного; и если я не беру во внимание то, что моя память говорит мне об этой картине и о том месте, в котором она находится, то я все же с *полной достоверностью* знаю: фон, на котором висит картина, также, в свою очередь, либо ограничен другим фоном, который следует за ним, либо он не ограничен и протягивается в неопределенную бесконечность. «В том и другом случае мне ясно, что мир не кончается, не исчерпывается тем, что я вижу. Видимое или данное непосредственно сознается как часть *имеющегося*, хотя и не данного, безграничного целого... Даже если бы вокруг этого видимого фона со всех сторон зияла пустая бездна, она не была бы абсолютным ничто... Это знание не опосредствованное; я не дохожу до него никаким умозаключением, а с самого начала его имею, и притом с полной очевидностью, мериллом которой является *немыслимость противоположного*. Идея пространственно-бесконечного, неопределенного бытия, идея самой пространственной безграничности дана с абсолютной достоверностью вместе со всяким ограниченным образом, как его логическое условие, ибо все ограниченное мыслимо только как ограниченное чем-то иным, т.е. предполагает безграничное <...> Этот мыслимый безграничный фон отличается от всего остального “мыслимого”, от всех частных содержаний, которыми я могу его заполнить, тем, что он *неосмыслим*, т.е. не может быть устранен». Безграничное бытие по ту сторону границ непосредственно видимого я *имею*, не видя его. «Я имею его в качестве чего-то вообще, содержание чего я не знаю, но присутствие, на-

³⁶ Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 183. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания // Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 124. – *Примеч. пер.* Ср.: Платон. Теэтет. 197b–199 c.

личность чего я знаю с очевидностью». Из этого получается, что: «любое данное или совокупность данных есть лишь часть пространственно безграничного целого, которое я непосредственно “имею” и небытие которого немислимо, несмотря на то, что оно мне никогда не дано. Оно не дано и даже никогда не может быть дано только потому, что оно непосредственно *имеется* как основа и фон всего “данного”»³⁷.

Принятие содержательно неопределенной реальности осуществляется посредством предпосылки, делающейся в каждом суждении, потому что всякое предикативное высказывание выходит за непосредственно и имманентно данное и распространяется также на бытие, которое как таковое не дано понятийно и не познано. Но, все-таки, оно должно восприниматься, как *трансцендентно имеющееся*. В суждении «эта роза – красная», которое, как кажется, не имеет отношения ни к чему иному, а ограничивается непосредственно данным, подразумевается трансцендентно имеющееся, потому что это суждение утверждает: обратная сторона розы, которую сейчас не видно, также является красной. Даже если я ограничусь суждением: «Передо мной находится красное пятно», то я буду утверждать нечто большее, нежели только непосредственно данное. Утверждение, что нечто является красным, говорит, что краснота простерта во времени: пятно красное не только в настоящий момент, но было таковым в предшествующий и будет в последующий моменты. Фактически же там, где я идентифицирую нечто, как «красное пятно», я познаю это нечто как то, что по цвету идентично с другими красными предметами, и отличаю его от всего не красного и бесцветного. «Я установил, следовательно, его отношение к другим, уже не воспринятым, а лишь мыслимым данным, определил его место (правда, не пространственно-временное, а чисто “логическое”) в ряде иных возможных предметов. Содержание такого знания уже не есть простое невыразимое “это”; оно предполагает знание о том, что не содержится в отдельном восприятии... Это значит, что основой суждения является здесь не одно данное как таковое, а данное в его связи с неданным... Чтобы иметь право сказать: “это пятно красное“, я должен, так сказать, к данному материалу привлечь все бытие в его целом, ибо краснота

³⁷ Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 185. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 136–137. – *Примеч. пер.*

(и любое вообще содержание) не есть что-либо целиком вмещающееся в данную пространственно-временную часть бытия; по самому своему смыслу она выходит за пределы всякого “здесь” и “теперь”. И если под предметом мы, согласно вышеизложенному, должны разуть весь целостный субстрат, определяемый в суждении, то лишь кажущимся образом этот предмет укладывается в узкие пространственно-временные пределы “этого” видимого нами здесь и теперь пятна. В действительности эти узкие пределы означают лишь одну точку предмета, как бы лишь вершину конуса, основание которого не вмещается ни в какое ограниченное место пространства и времени. Что “здесь есть что-то красное”, мы знаем, следовательно, потому, что “данный” нам материал мы связали с необъятным полем не данного»³⁸.

То, что относится к пространственной протяженности, подходит также и ко времени, потому что действительно нам дана лишь математическая точка непосредственного момента. Она образует: «понятие времени как целостного потока. Таким образом, само понятие “имманентно данного” немисливо иначе, как в отношении к трансцендентному: “настоящий момент” и его актуально воспринятое содержание столь же мало возможны вне отношения ко всему потоку времени и, следовательно, к объемлющей его вечности, сколь мало остров мыслим вне отношения к окружающей его воде»³⁹. «Каждое данное мне содержание ограниченного промежутка времени по обе стороны окружено бесконечным временем, которое заполнено *чем-то*, т. е. некоторым неопределенным бытием». Как бы сложно, а зачастую и вовсе невозможно было бы установить, *что* однажды было и *что* будет, это все-таки есть «абсолютно самоочевидное знание, критерием которого также является немисливость противоположного»⁴⁰. Как данное содержание дано лишь в отношении к безграничной полноте не данного содержания и без отношения к этому своему «продолжению» невозможно, так и всякое событие дано всегда лишь на фоне «непрерывного

³⁸ Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 118. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 68–69. – Примеч. пер.

³⁹ Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 206. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 133. – Примеч. пер.

⁴⁰ Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 189. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 130. – Примеч. пер.

и безграничного потока времени». Он же не является пустым именем и не дан как таковой предметно⁴¹. Разумеется, граница между сейчас отчетливо данным содержанием и тем, которое незримо присутствует, как прошлое и будущее, не является неподвижной. Незаметно настоящее переходит в прошлое и растворяется в нем так же, как и грядущее становится настоящим.

В другом отношении это значит, что образ, данный мне, непосредственно не возник из абсолютного небытия «и не обратился в таковое, а сменил собой нечто иное, ему предшествовавшее и так же будет сменен чем-то иным... *Содержание “данного” мига мне “дано”*... оно немислимо иначе, чем как часть, момент бесконечного неведомого содержания, простирающегося от него в сторону прошлого и будущего, и, следовательно, вместе с “данным” мигом я имею, как его самоочевидное условие... не данную *мне вечность*»⁴². Благодаря этой идеальной безграничности, т. е. благодаря вечности, мы переживаем временные отрезки или миги.

Сколь бы ни было неверным мыслить «реальность» как однородный материал, размышление отчетливо приводит к континуальности временной и пространственной бесконечности. «Как бы мы ни отделяли “это” место от соседнего, “этот миг” от следующего, все точки и миги слиты в сплошное единство, непосредственно примыкают друг к другу, нигде нет ни малейшего разрыва. Эта двойственная основа бесконечна, следовательно, не только *экстенсивно*, но и *интенсивно*, не только в своем безгранично целом, но в каждом ограниченном своем отрезке. Всякое *определенное содержание*, занимающее известное место в пространстве и времени, есть одновременно и часть бесконечно-большого целого, и бесконечный комплекс бесконечно-малых частиц». Следовательно, «никакая совокупность “данных” определенных содержаний не исчерпывает собой всего непосредственно имеющегося бытия не только потому, что за ее пределами имеется еще бесконечно многое, но и потому, что и в ее собственных пределах каждый мельчайший отграниченный промежуток пространства и времени объемлет в себе бесконечно много неуловимого содержания. Все данное имеет определенную *конечную* величину, но

⁴¹ Ср. также: Frank S.L. Das Unergründliche. S. 54.

⁴² Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 190. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 130. – *Примеч. пер.*

всякая конечная величина есть и отрезок бесконечно большого целого, и сумма бесконечно малых частей; поэтому вместе с каждой данной величиной x в ней самой мы *имеем*, как ее основу, неуловимую, не данную и вместе с тем непосредственно наличную бесконечность в этих двух направлениях, самоочевидную возможность безграничного расширения и суждения. Все данное есть в этом смысле произвольно фиксированный клочок, который мы как бы пытаемся, – но тщетно – сделать самодовлеющим, т. е. обособить, отделить от его непрерывной бесконечной основы, все объемлющей и заполняющей собой. В силу этого любое данное указывает как на свое условие на непосредственно имеющуюся вместе с ним бесконечно богатую, неисчерпываемую абсолютную полноту неведомого содержания»⁴³. Это рассуждение, очевидно, также относится к *всеединству* бытия, мыслимому как вечность и являющемуся *заполненной вечностью*⁴⁴.

Фундаментальный для онтологии Франка взгляд, что реальность не может быть исчерпана ограниченным непосредственно здесь и сейчас данным, но должна мыслиться, как безграничный континуум, в логическом отношении основан на понятии *границы*. Логический переход (наряду с пространственным и временным) является наиболее значимым переходом непосредственно данного в трансцендентное. Он осуществляется в любом суждении. «Всякая граница предполагает нечто ограничивающее за ее пределами. Граница есть понятие относительное; она есть рубеж между *одним* содержанием и *другим*, черта, которая не только разделяет, но и связывает»⁴⁵. Это значит, что *это* «определенное» невозможно помыслить без *иного*, в конечной перспективе без *всего иного*. «Это иное – либо данное лишь смутно и неотчетливо, либо совсем не “данное”, а присутствующее именно в качестве неизвестного, – бесконечно»⁴⁶. Таким образом, вывод демонстрируется еще раз: переход от бытия к *небытию*, от содержания к отсутствию

⁴³ Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 190f. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 131. – *Примеч. пер.*

⁴⁴ Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 197. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 136. – *Примеч. пер.*

⁴⁵ Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 196. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 135. – *Примеч. пер.*

⁴⁶ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 55. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 285. – *Примеч. пер.*

содержания является немислимым и внутренне противоречивым. «Переход» и «переход к чему-то» являются эквивалентными понятиями⁴⁷. Точно так же, как является невозможным абсолютное ничто, невозможна и абсолютная пустота, т. е. пространственно и временно пустая форма без всякого содержания: «Отсутствие содержания может быть лишь отсутствием какого-либо определенного содержания, а не всякого содержания вообще»⁴⁸. Заключительный итог: в нашем определенном знании все время сомыслится нечто невыразимо неопределенное. Иное, находящееся по ту сторону данного, состоит из многообразия «содержаний», которые внутри себя определены, ограничены и конечны, даже если оно (еще) не определено и неизвестно познающему субъекту. Однако *бытие*, из которого возникают содержания, является в согласии со своей сущностью неопределенным и безграничным (*логическая проблематика*, в которой речь идет о любых содержаниях, не имеет ничего общего, как отмечает Франк, с физической континуальностью или дисконтинуальностью материи).

Антропология и религиозная философия С.Л. Франка предполагают метафизическое понятие реальности. Его объяснение означает отказ от эмпиризма, поскольку оно демонстрирует, что наше повседневное мышление, чтобы удовлетворить свое притязание на объективность, должно иметь предпосылки никак эмпирически необосновываемые. Для понятия реальности, как было показано, является существенным сверхпространственное и сверхвременное *единство*. Оно обосновывает достоверность того, что содержание бытия, которое исчезает во времени, *с необходимостью* должно быть заменено каким-либо другим, таким образом, не раскрывается никакого непредставимого ничто, и, следовательно, сущее есть также там и тогда, когда мы не воспринимаем его эмпирически. Достоверность нашей повседневной неотрефлексированной жизни покоится на том, что объективная действительность является взаимосвязывающей, поддающейся исследованию цельностью. Однако единство бытия непроверяемо эмпирически. То, что мы можем воспринимать чувствами, является всего лишь бесфор-

⁴⁷ Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 196. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 134. – *Примеч. пер.*

⁴⁸ Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 198. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 137. – *Примеч. пер.*

менными фрагментами, которые меняются при каждой эмпирической проверке⁴⁹. Суждение «это есть» утверждает, что «нечто» принадлежит бытию. Значение этого суждения обосновывается тем, что мы «имеем» бытие еще *прежде* того, как наш взгляд будет направлен на «нечто», и независимо от того, на что именно он будет направлен, а не в том, будет ли артикулирован или воспринят предикат⁵⁰. Лишь потому, что я своим бытием достигаю поверх непосредственно данного мига бесконечности бытия, т. е. в принципе на основании участия моего есмь-бытия в бытие, я могу быть уверенным, что многообразие мира *есть* независимо от моего представления и знания.

С.Л. Франком было также показано, что чувственное впечатление приобретает смысл лишь благодаря тому, что сравнивается с *другими содержаниями* и отличается от них⁵¹. Если бы сознание неукоснительно оставалось при том, что ему непосредственно дано, то было бы невозможным понять это данное. Самого непосредственно данного содержания сознания недостаточно, чтобы его осмыслить. Для полного понимания необходимо осуществить бесконечно много отграничений от других содержаний. Последние, однако, *ex supposito* не содержатся в восприятии, поэтому они кажутся нереальными как не данные. Аргумент Франка показывает, что проверка посредством опыта, то есть эмпирически, притязания на реальность не распространяется за границы опыта. Эмпирического понятия действительности недостаточно. Принятие «реальности», превышающее непосредственно данное, хоть и недоказуемо эмпирически, но неизбежно⁵². Не помогает также и обращение к памяти. Если неотступно придерживаться данного, то непосредственно дан будет лишь миг (как математическое разделительное понятие) и, таким образом, прошлого не будет существовать. Без убеждения в том, что все бытие не исчерпывается в непосредственно данном, обращение к памяти не было

⁴⁹ Ср.: Франк С.Л. Реальность и человек. Гл. I. 5.

⁵⁰ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 58. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 288. – Примеч. пер.

⁵¹ Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 176. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 120. – Примеч. пер.

⁵² Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 178. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 121. – Примеч. пер.

бы возможным. Память предполагает, что кроме непосредственно воспринимаемого настоящего есть еще нечто. Благодаря памяти и воображению не может быть создано понятие реальности, которая находится по ту сторону непосредственного опыта. Здесь не является существенным вопрос о том, откуда возникают *частные содержания*, которые мы используем при ограничении данного, а существенным является вопрос о возникновении «самого этого запредельного опыта бытия; не мысль о том, что именно существует за пределами “данного”, а мысль, что там вообще существует нечто, есть загадка, которая нас интересует», пишет С.Л. Франк⁵³. Решение, без *petitio principii*, также и здесь заключается в картезианском аргументе: данное само по себе ограничено. Однако, где граница познана как таковая, там она уже перейдена, даже если цель перехода неизвестна. Вывод Франка: «*“неведомое”, “запредельное”, именно в этом своем характере неизвестности и неданности дано нам с такой же очевидностью и первичностью, как и содержания непосредственного опыта*»⁵⁴.

⁵³ Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 181. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 122. – Примеч. пер.

⁵⁴ Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 182. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 122. – Примеч. пер.

3. Всеобъемлющая реальность и человеческая личность

В основании доказательства, используемого С.Л. Франком, которое будет далее показано, лежит принцип Николая Кузанского “*transcensus*” и связанная с ним точка зрения, которую Декарт развил в своем третьем размышлении: часть или нечто ограниченное не может быть данным изначально, более того, любое конечное в этом своем свойстве (конечности) может быть понято лишь на основании большего, которое не является конечным. Следовательно, *первичная* реальность, согласно ее собственной сущности, не является чем-то ограниченным по своему содержанию. «Она дана, напротив, всегда как нечто безграничное и бесконечное, и только на фоне этого бесконечного, всеобъемлющего бытия выделяется, как его неотрывная часть, тот ближайший его слой, который я воспринимаю как “мое собственное бытие”; последнее есть не замкнутая в себе сфера, а как бы росток, уходящий своими корнями в глубины общей почвы бытия, из которой он произрастает»⁵⁵. Всякий элемент является не только частью целого, но и несет его в себе, поскольку определяется этим целым.

Следствия подобной точки зрения, вытекающие для понятия личности, очевидны: я являюсь определенным индивидуумом, потому что *отличаюсь* от всех других. Однако это также означает, что мое самобытие нуждается в *Другом*. Я должен *иметь* его для того, чтобы, отграничившись от него, в принципе иметь возможность познать свое Я. При этом, свое самобытие я имею на *иной* лад, чем бытие Другого. Я есть Я, потому что также то, что *лежит за границей меня самого*, известным образом есть и во мне. Таким образом, я являюсь определенным индивидуумом, потому что у меня есть определенные родители, друзья и предки, потому что я принадлежу определенному народу с его историей и с его культурными традициями, потому что я говорю на определенном языке. К тому, что я «имею» на свой лад и что, следовательно, также входит в мое есмь-бытие, принадлежит, наконец, и *бытие мира* с его бесконечным прошлым и неизвестным будущим и всеми его

⁵⁵ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 159. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 237. – *Примеч. пер.*

содержаниями. «Различая “себя“ от того, что я “имею” (или что “имеет” меня), здесь я вместе с тем обладаю всем запредельным мне на тот лад, что оно есть *во мне* или что я *есмь* в нем. Это и значит, что основоположная черта “моего внутреннего бытия” есть имманентно присущий ему момент *трансцендирования* – соучастия в бытии за пределами самого себя».

Таким образом, мое бытие не ограничивается тем бытием, через которое я отличаю себя от *другого* бытия. Более того мое бытие мыслится только в «*связи с чем-то иным, ему запредельным*», т. е. я не могу иметь «“*мое собственное*” бытие иначе как часть или члена бытия вообще, выходящего за его пределы». Моему бытию присуща «своеобразная бесконечность, как что-то, уходящее в неизмеримые бездонные глубины». Невозможно указать границу, где кончается бытие, которое открывается в глубине моего Я как мне принадлежащее⁵⁶.

Это значит, что личность как носитель реальности, которая присутствует во всем временном течении нашей жизни, немыслима «вне единства, объемлющего поток времени, идущий из прошлого через настоящее в будущее». Мое персональное *Я есмь* было бы невозможным, если бы во мне известным образом не присутствовало бы *Я был* и *Я буду*, которые выходят за границу момента (теперь). «Я “есмь” только потому, что *имею* нечто удаленное от актуального бытия настоящего момента, – я даже не могу сказать “*моего актуального бытия*”, ибо без того, чтобы я имел нечто иное, я сам не *был бы* и потому не мог бы ничего назвать “моим”»⁵⁷.

В отношении человека С.Л. Франк подчеркивает присущее бытию трансцендирование самого себя – трансцендирование других людей, мирового бытия и божественного первоначала бытия – и, таким образом, утверждает единство реальности. При этом никоим образом не игнорируется невыводимость личности. Также не упущено из вида и то, что реальность никогда не показывает

⁵⁶ *Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 155.* Франк принимает точку зрения Аристотеля, которую разделяет также Фома Аквинский: *anima est quodammodo omnia (Aristoteles. De anima, III, 5, 431b 20ff.)*. Ср. также: *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1963. S. 14.* См. русский пер.: *Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихин. М., 2013. С. 14. – Примеч. пер.*

⁵⁷ *Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 163.* При пер. использовано русскояз. изд.: *Франк С.Л. Реальность и человек. С. 240. – Примеч. пер.*

себя как нечто анонимное, но как бесконечный, живой пра-образ своего собственного отражения в человеческой личности. Упрек в том, что Франк растворил личность во всеобщности, беспредметен. Проблемы, которые решает Франк при помощи «умудренного неведения» Николая Кузанского (см. ниже), остались бы неразрешенными, если бы в единстве бытия не было бы столь же значимого различия.

4. Понятийная познаваемость всеобъемлющей реальности

Предшествующие размышления показали, что сверхвременная и сверхиндивидуальная «реальность» не является ограниченным и определенным *содержанием* сознания, она не есть *объект* мышления. Она превышает и охватывает все определенное единичное. Реальность есть конкретная полнота многого, и, следовательно, не представляется возможным выразить ее понятийно. Однако фактически, насколько о ней вообще можно говорить, она также может быть зафиксирована в понятиях. Как может быть оправдано подобное выражение реальности и как она может быть понятийно схвачена?

Всякое единичное, согласно принципу тождества, является *этим, а не чем-то другим*. Так выглядит логическое определение. Таким образом, познать «реальность» значило бы, в то же время, отграничить ее от другого, отличить от него и тем самым сделать ее *единичной*. Однако из-за подобного понятийного разграничения «реальность» была бы упущена в своем сущностном своеобразии.

Недостаточным было бы помыслить «реальность», как чистую *сумму* множества. Различия между множеством единичностей, посредством которых «реальность» является конкретной полнотой, остались бы вне ее пределов. Столь же мало ее единство может быть понято как то, что *сглаживает* в ней различное многообразие. Реальность содержит множество единичного в его различии, не будучи при этом разделенной *в самой себе*. Это *в-себе* одного в другом не может быть высказанным посредством разграничивающего логического суждения. Это значит, что реальность уклоняется от логической определенности. Положение принципа тождества, по которому всякое определенное есть *это, а не нечто другое*, не может быть применено к реальности. Всеобъемлющая «реальность» или «бытие» не является самосущностью, но всегда пребывает в единстве с единичным. Она, говоря словами С.Л. Франка, есть одновременно *и то, и другое* в силу того, что она превосходит всякую определенность.

Однако кажется, что реальность, благодаря этой мыслительной операции, при помощи которой она была отличена ото всех логических определенностей, все-таки, тайком вновь была определена и ограничена. В этом вечное искушение философов – жела-

ние определить бытие логически и мыслить его как сущее. Его не удастся преодолеть, рассматривая реальность как нечто полностью *неопределенное*, которое не отличается ни от чего и также не знает различия в самой себе (в этом случае, в согласии с замечанием Гегеля, она была бы однородной, словно ночь, в которой все кошки серы). И потому она, как полностью неразличимое, оказалась бы *ничем*, и размышление было бы бессмысленным. «Реальность» должна быть определена, но на иной лад, чем единичное. Это требование – *определенное, но не ограниченное и разделенное* – может соответствовать лишь антиномическому высказыванию, т. е., согласно Франку, может быть достигнуто посредством *сверхлогического* «умудренного неведения».

«Реальность», которая имеет многообразие мира внутри себя, скрывает в себе также собственное бытие единичного, не растворя и не поглощая его. Она не состоит в чистом суммировании многого, но есть *coincidentia oppositorum* Николая Кузанского. К этому конкретному Абсолюту могло бы быть применено традиционное понятие «духа», если бы оно не выступало антонимом к понятиям «материал» и «материя», и, если бы вместе с ним не возникала качественная логическая определенность. С.Л. Франк отказывается от термина «дух», поскольку он неминуемо устанавливает логическое отграничение от идеи материального.

Наиболее подходящее понятие, обозначающее это особенное конкретное единство, есть понятие «жизнь», демонстрирующее самовосхождение каждого единичного к целому. Наше самобытие, или есмь-бытие, характеризуется богатством нашей внутренней, или духовной, жизни. Как *живое* бытие, оно может охватывать *безграничную* полноту элементов и качеств. То, что проявляется в нашей внутренней, или духовной, жизни в качестве части, есть «часть объемлющего ее целого, так что *то, что находится вне ее, не в меньшей мере конституирует ее существо, чем то, что принадлежит к ней самой*»⁵⁸. Благодаря этому понятие реальности уточняется как всеединство множества и обосновывается необходимость ее металогического выражения. Однако об этом стоит поговорить подробнее.

⁵⁸ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 158. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 236. – *Примеч. пер.*

5. «Живое знание»

Лишь в конце первой главы работы «Реальность и человек» С.Л. Франк вводит центральное понятие для своей философии – понятие «живое знание» или «мыслящее переживание». Оно является основой всех его последующих размышлений и далее будет рассмотрено более подробно. Понятие «живое знание» Франк возводит к Плотину, говорящему о знании, которое не является результатом умозаключения, но как бы уже присутствует до умозаключения в своей целостности и полноте⁵⁹. Это понятие было воспринято Николаем Кузанским⁶⁰, а затем такими мыслителями, как Фихте, Якоби и Шеллинг. В русскую мыслительную традицию оно было введено Киреевским⁶¹ и впоследствии сыграло важную роль у Соловьева. Основное объяснение этого понятия Франк дал в своей работе «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания»⁶².

При исследовании взглядов философов, подобно Франку вошедших об «основах и пределах отвлеченного знания», можно увидеть богатый потенциал понятия «живое знание». К этим философам относятся Кант, Декарт, Августин, Дильтей и Шелер. На первом месте здесь стоит критика познания, осуществленная Кантом, которая исходит из того, что научно познаваемая действительность не является последней реальностью «в самой себе». Она

⁵⁹ «Ведь жизнь эта есть всецело мудрость, притом не та мудрость, которая приобретается посредством рассуждений и исследований, не та, которая отсутствует в Уме и которую Ум ищет, но та, которая всегда вся была и есть, мудрость самая первая, ни от какой другой не происходящая, мудрость, которая составляет самую сущность Ума, а не нечто в нем более позднее» (*Plotin. Ennead.V,8,4 // Ausgew. Schriften. Stuttgart, 1973. S. 63.* При пер. использовано русскояз. изд.: *Плотин. Эннеады / Пер. с древнегреч. и англ. М., 1995. С. 197. – Примеч. пер.*

⁶⁰ В «Предисловии» к «Предмету знания» С.Л. Франк дает цитату: «О модусе бытия не существует никакого учения, потому как полностью очевидно, что эта мудрость существует. Мы обладаем духовным зрением, которое созерцает то, что прежде всякого познания – *Igitur de essendi modo non est scientia, licet modum talem esse certissime videamus. Habemus igitur visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione*» (*Nikolaus von Kues. Compendium I*).

⁶¹ Ср.: *Франк С.Л. Русское мировоззрение. [Берлин]; Charlottenburg, 1925. С. 10. См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. М., 1992. С. 477. – Примеч. пер.*

⁶² *Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. В первую очередь глава 12.*

присутствует для нас, мы *имеем* ее независимо от того, можем ли мы убедиться в ней теоретически или посредством интеллектуального созерцания. Мы достигаем ее в нашем моральном сознании. Сознание, которое свободно может исполнить категорическое требование морального закона, было названо Кантом «фактом» разума. Этот факт, это сознание «само по себе навязывается нам», как только мы углубляемся в свой разум, несмотря на то, что мы не можем подтвердить его и вместе с ним доказать действительность свободы эмпирически. При этом Кант апеллирует к опыту, который мы не можем назвать ни чувственным, ни психическим⁶³.

Кант убедительно продемонстрировал в своей «Критике способности суждения», сколь мало понятийная способность познания схватывает реальность в ее полноте; он показал, что содержание произведения искусства не может быть адекватно выражено на языке философии. То, что остается «невыразимым» для понятийного языка философии, художник может схватить «чувством» и выразить в своем художественном «представлении». Подобное «представление» восходит к творческой художественной способности изображения (Кант называет ее «продуктивная способность воображения» или «способность воображения»). Это представление «заставляет напряженно думать без того, чтобы ему могла быть адекватна какая-либо определенная мысль, то есть понятие; поэтому язык никогда не может полностью выразить и сделать понятным это представление»⁶⁴. Способность художника создавать формы приводит разум в «движение», заставляет его *превосходить* то, что «могло бы быть постигнуто и уяснено в нем» понятийно. «Само понятие» тем самым «безгранично расширяется эстетически». Наглядные символы, посредством которых художник представляет религиозный предмет, придают «изображению размах» и могут побудить к тому, чтобы «мыслить больше, хотя и в неразвитом виде, чем может быть охвачено понятием, то есть определенным словесным выражением»⁶⁵. Связанная с чувством художественная способность воображения

⁶³ Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. Riga, 1788. S. 55.

⁶⁴ Kant I. Kritik der Urteilskraft. § 49, A 192f. При пер. использовано русскояз. изд.: Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 187. – Примеч. пер.

⁶⁵ Kant I. Kritik der Urteilskraft. § 49, A 195–196. При пер. использовано русскояз. изд.: Кант И. Критика способности суждения. С. 188. – Примеч. пер. В качестве примера представление орла, символа Юпитера, из когтей которого бьет молния.

все же представляет «косвенную» ценность для познания⁶⁶. Она «оживляет» способность суждения и, более того, «связывает дух с языком как просто буквой»⁶⁷.

С.Л. Франк также не допускает возможности обоснования метафизики на предметно познаваемом материале или душевных феноменах (если бы даже это была их сумма в качестве «мира») и принимает, таким образом, требования кантианского скептицизма. Одновременно с этим, при помощи «мыслящего переживания», он превращает точку зрения, лежащую в основании практической философии Канта, в фундамент своей метафизики человеческого бытия: *сверхпредметное* познание бытия возможно в виде живого экзистенциального опыта⁶⁸. Если интерес Канта ограничивается способностью суждения познающего субъекта, то Франк выходит за границы феноменологического описания и вопрошает о содержании бытия, которое мы достигаем в живом эстетическом и моральном познании. Мы можем, согласно Франку, «иметь» бытие, потому что человеческий дух сам принадлежит к бытию и от всеединства бытия его не отделяет никакое неустранимое препятствие⁶⁹. Практическая философия Канта способствовала формированию у молодого публициста Франка представления о том, что достоинство человека невыводимо из бытия мира⁷⁰. Она также внесла свой вклад в фундаментальный тезис зрелого философа Франка о том, что метафизика основывается на «живом» знании бытия.

Отчетливо прослеживается влияние на концепт «живого знания» Франка декартовского понимания невыводимой самоочевидности самобытия (или есмь-бытия). Интуиция Декарта была

⁶⁶ *Kant I. Kritik der Urteilskraft. § 49, A 198. При пер. использовано русскояз. изд.: Кант И. Критика способности суждения. С. 190. – Примеч. пер.*

⁶⁷ *Kant I. Kritik der Urteilskraft. § 49, A 197. При пер. использовано русскояз. изд.: Кант И. Критика способности суждения. С. 190. – Примеч. пер.*

⁶⁸ Ложный вывод, который Кант отвергает в качестве «паралогизма чистого разума», относится к «созерцанию субъекта как объекта». Подобное не происходит в «живом знании» Франка.

⁶⁹ *Frank S.L. Das Unergründliche. S. 67. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 396. – Примеч. пер.*

⁷⁰ Ср.: *Ehlen P. Simon L. Frank als politischer Denker. Zum politisch-kulturellen Paradigmenwechsel der Jahrhundertwende // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. 6. Jahrgang. 2002. Heft 2. S. 103–127. Рус. пер.: Элен П. Семен Франк как политический мыслитель // Вопр. философии. 2003. № 11. С. 135–151. – Примеч. пер.*

направлена на то, чтобы найти достоверность, которую нельзя поставить под сомнение. Само сомнение в истинности познания возможно тогда, когда содержание сознания отличается от познанной действительности. Подобный зазор есть «входные ворота» для ошибки, потому он и должен быть преодолен благодаря умозаключению. Напротив, там, где наличествует идентичность, необходимость в умозаключении отпадает. Здесь реальность помысленного неоспорима. Это неоспоримое познание возможно, комментирует Франк, потому что сознание не подобно пустому сосуду, который принимает в себя лишь иные содержания, отличные от него. Более того, сознание есть *бытие, которое познает самое себя*. Мы знаем это бытие с безошибочной достоверностью, потому как мы и *есть* то, что мы знаем. Эта реальность *прозрачна для самой себя*, она есть *«открывающаяся самой себе – открывающаяся не в силу того, что кто-то другой на нее смотрит, а в силу того, что самое ее бытие есть непосредственное бытие-для-себя»*⁷¹. Едва ли это «знание» *нечто* знает, однако то, что здесь может быть названо его «предметом», обладает совсем иным смыслом, чем действительность, противопоставленная познающему субъекту.

С.Л. Франк признает неоспоримое значение картезианского понимания, однако критикует и оспаривает учение о субстанции, которое не соответствует открытию Декарта. Из непосредственной достоверности бытия Декарт сделал вывод, что носителя этой достоверности – Я – следует мыслить в качестве субстанции – так же, как и прочие содержания знания. Франк избегает проблемного понятия субстанции и говорит о субъекте познания как о «непосредственном бытии-для-себя» (в качестве неприемлемого, как замечает Франк, должно рассматриваться и декартовское дуалистическое противопоставление духовной и телесной сфер).

Еще большее значение, чем Декарт, для антропологии Франка (и для его понимания Бога, что будет показано ниже), имеет Августин. Он был тем, кто открыл в экзистенциальной достоверности человека доступ к *сверхмирной и сверхобъективной реальности*. С.Л. Франк с одобрением пишет, что «самоочевидность *сверхмирного сверхобъективного бытия*», та «первичная реальность, которая не вмещается ни в бесконечном пространстве, ни

⁷¹ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 142. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 222. – Примеч. пер.

даже в том, что в обычном смысле называется душой человека, именно поскольку под ней разумеется некая особая составная часть мира», во всем своем значении впервые стала ясна именно Августину. Знание об этом бытии не являлось для Августина понятно определенным, т. е. таким же, как знание о пространственно-временных феноменах мира.

«Мыслящее переживание», как определяет «живое знание» Франк в своих ранних работах, демонстрирует некоторое сходство и с понятием «*осознание*» (Innewerden), принадлежащим Вильгельму Дильтею. Немецкий философ задается вопросом о том, как мы можем обосновать реальное значение опыта, в котором возникает смысл литературного произведения. Речь идет об изначальном самоочевидном переживании, полагает Дильтей, в котором саморазграничение субъекта от «мира» внешних событий еще не произошло. Здесь непосредственно «реальность наличествует для меня». Лишь в последующих рефлексиях я представляю себе *нечто* как *нечто*, и посредством этого отделяю его от себя. Дильтей пишет следующее об этом *обладании* реальностью: «переживание не предстает передо мною как нечто воспринимаемое или представляемое; оно не дано нам, но реальность “переживание” наличествует для нас благодаря тому, что мы осознаем ее, что я обладаю ею непосредственно как чем-то в каком-либо смысле принадлежащим мне. Лишь в мышлении переживание становится предметным»⁷².

Однако более важным, чем сходство мыслей, является различие, которое существует между Франком и Дильтеем. То, что последний понимает под «реальностью», которая в переживании «наличествует для меня», не есть то, что о реальности говорит Франк. Для Дильтея она есть «факт сознания», который находит свое «вы-

⁷² Dilthey W. Fragmente zur Poetik (1907/1908). Gesammelte Schriften. Bd. VI. Leipzig; Berlin, 1924. S. 313. При пер. использовано русскоязыч. изд.: Дильтей В. Фрагменты «Поэтики» // Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. Т. 4: Герменевтика и теория литературы. М., 2001. С. 425. – Примеч. пер. Уже в «Бреславских разработках» (1880–1890 гг.) Дильтея, речь, спровоцированная Шлейермахером, идет о «фактах сознания»: «Есть сознание, которое не противопоставляет (представляет) субъекту сознания содержание, но в котором содержание возникает без всякого различия. В нем то, что образует его содержание и акт, в котором это происходит, абсолютно не двойственны. То, что осознается, не обособлено от того, что составляет содержание этого осознания. То, что образует содержание сознания, само неотличимо от сознания» (Bd. XIX (1982). S. 66).

ражение» в образе объективного духа. Эти *факты сознания*, как и их *выражение*, полученное благодаря понятийной артикуляции, целиком относятся к взаимосвязям мира (Weltzusammenhang) во времени. Знание бытия в имманентности жизни Дильтей считает невозможным. Потому и допонятийное переживание, как его понимает Дильтей, не является живым знанием Франка. Дильтей концентрирует свое внимание на *выражении* и исследует то, каким образом оно может быть понято в границах духовной жизни. Мысль о бытии, которая присутствует в понятии «осознание» (Innewerden), не разрабатывается; Дильтей остается чуждым онтологическому вопрошанию. Однако, как психическое событие, «факт сознания» может быть осмыслен лишь ограниченно.

Для Франка, напротив, «переживать» означает «воспринимать конкретную жизнь, как событие и действие не во внешнем представлении как предстоящее нам., в нас самих обладать тем, что фактически соучаствует в ней самой». В этом *фактическом соучастии* свершается «постоянное трансцендирование за пределы отдельной жизни», или – что то же самое – «слияние» (Hineinwachsen) в том числе с тем, «что лежит за пределами одиночного бытия как такового» с его «имманентным в-себе-обладанием»⁷³. В переживании мы можем ухватить бытие, превышающее нашу ограниченную индивидуальную сущность, в его *сверхвременном единстве*. Единство переживаемого с самобытием субъекта Франк называет «живым знанием». Для Дильтея «целость жизни» остается полностью подчиненной пространственно-временным взаимосвязям мира. (Разумеется, С.Л. Франк знал о том, что возможно также рефлексирующее и опредмечивающее знание, о чем будет сказано ниже.)

В значительной близости с концептом «живого знания» С.Л. Франка находится также попытка Макса Шелера понять бытие личности. Как и Франк, он не считает возможным осмыслить личностное бытие посредством его *опредмечивания*. Личность дана лишь в *осуществлении* конкретного единства действий. В своей ранней программной работе, посвященной этике и персонализму, которая была известна Франку, Шелер пишет: «... акт никогда не

⁷³ Frank S.L. Erkenntnis und Sein // Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. 1929. Bd. 18. S. 259. При переводе использована работа: Элен П. Введение в специфику философского мышления Франка / Пер. с нем. О.А. Назаровой // Логос. 2004. № 1(41). С. 195. – *Примеч. пер.*

является предметом, стало быть, живущая в акте своего осуществления *личность* никогда не может быть предметом. Единственный и исключительный способ ее данности есть сам акт ее *осуществления*... акт осуществления, живя в котором она сама себя переживает. Или, когда речь идет о других личностях: со-, после- или до-осуществление их актов». И далее: «...всякая психологическая объективация идентична деперсонализации»⁷⁴. Однако, несмотря на то, что Шелер говорит о «бытии» личности, которое становится данным в акте осуществления, *онтологический* статус этого бытия в его феноменологии акта далее не проясняется.

В заключение также следует указать на лекцию молодого Мартина Хайдеггера «Введение в феноменологию религии», которую он прочитал в зимний семестр 1920–1921 гг. В ней было выработано понятие знания, которому чрезвычайно близко «живое знание» Франка. Хайдеггер показывает, что *жизнь в духе*, о котором говорил в своих посланиях апостол Павел, необходимо понимать, как *осуществленное* или *жизненное знание*. «Павел указывает фессалоникийцам на них самих и на знание, которым они обладают, как уже существующим». «Пока исходят из современной психологии и теории познания и рассматривают феномены сознания в качестве данных, – пишет Хайдеггер, – то приходят к ложному представлению о “знании”... Знание не движется параллельно и не свободно парит, но всегда пребывает при-. Осуществление взаимосвязи само, согласно своему бытию, есть “знание”». Под заголовком «Осуществление взаимосвязи как “знание”» (Der Vollzugszusammenhang als “Wissen”) Хайдеггер пишет: «...дух (*pneuma*) есть основание осуществления, из которого берет свое начало само знание». Способность «обо всем выносить суждения», которую Павел признает за христианами, имеет свое основание во владении этим «духом» (ср.: 1 Кор. 2:15; 1 Фес. 5:21). Потому было бы ложным, подчеркивает Хайдеггер, «рассматривать дух», о котором говорит Павел, «как часть человека», он значит скорее умудренный образ жизни, который находится «в полной противоположности» к «теоретическому познанию»⁷⁵.

⁷⁴ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Gesammelte Werke. Bd. II. Bern, 1980. S. 397, 484, ср. также: S. 50f.

⁷⁵ Heidegger M. Vorlesung “Einleitung in die Phänomenologie der Religion” (Wintersemester 1920/21). Gesamtausgabe, II. Bd. 60. Frankfurt, 1995. S. 103, 123f. Далее S. 83.

Франк подчеркивает, что «знание» бытия, которое достигается в «мыслящем переживании», не ограничено никаким определенным *содержанием* или сферой опыта. Единство с бытием оживает в отношении художника к природе или исследователя к своему предмету. В качестве примера Франк берет мыслящее переживание, через которое с природой были связаны такие великие художники, как Леонардо и Гёте. Для них связь с жизнью, в которую они вступают посредством явлений природы, опережает понятийное познание природы как взаимосвязи объектов⁷⁶. Часто речь будет идти о межличностном отношении, отношении между человеком и человеком, чье бытие переживается нами «не в форме предметной действительности извне как объект, предстоящей нам и противостоящей как трансцендентная реальность “субъекту” и его внутреннему миру», но «в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной и нам раскрывающейся»⁷⁷. Интимное духовное единство с другим человеком не воспринимается предметно, и, все-таки оно доступно нашему «внутреннему духовному участию и сопереживанию». Для друзей их дружба, для супругов их супружеское бытие первично и не есть предмет их знания, но оно сопровождает их жизнь с различной интенсивностью. Бытие их отношений не отлично от их само-сознания, оно имманентно им все время. Любовь или дружба, дарующие счастье и переживаемые осознанно, входят в самобытие, даже если они не становятся предметом его собственного внимания. Схожее происходит и тогда, когда меня внутренне затрагивает смысл художественного произведения, когда он изменяет и обогащает мое самобытие. Разумеется, знание, которое было бы получено благодаря размышлению *над* этим бытием (над конкретным браком, дружбой или народной общностью) или над подобным сознанием (сознанием супружеской принадлежности), получило бы другой, предметный характер, потому что тогда бы бытие и знание были бы отделены друг от друга.

⁷⁶ Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 452. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 357. – *Примеч. пер.*

⁷⁷ Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Freiburg; München, 2002. S. 167. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 73. – *Примеч. пер.*

«Своеобразие такого живого знания в том и состоит, что в нем уничтожается противоположность между предметом и знанием о нем: знать что-либо в этом смысле и значит не что иное, как быть тем, что знаешь, или жить его собственной жизнью»⁷⁸. В докладе 1916 г. Франк сформулировал это следующим образом: благодаря «живому знанию» «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 по себе очевидная первооснова бытия, которую мы зовем *жизнью*»⁷⁹. Следовательно, «живое знание», как *осуществляющееся знание*, необходимо строго отличать от психологического знания внутренних душевных состояний; последнее «принципиально ничем не отличается от всякого иного научного знания»⁸⁰.

В то время как субъект мысленно переживает дружбу, моральный долг, красоту и пр. и благодаря им получает новые качества, *бытие* приобретает полноту своего значения в определенном аспекте. Потому что бытие не знает границ в своем трансцендировании (см. ниже), полнота значения пережитой дружбы или художественного произведения может схватываться все глубже для собственной жизни, вплоть до бесосновной *первоосновы* бытия. В какую глубину бытия проникает «мыслящее переживание», очень сильно зависит от обстоятельств, в которых дружба, художественное произведение и т. д. были пережиты. Р.М. Рильке в своем стихотворении «Архаический торс Аполлона», которое он написал после посещения музея Ватикана, показал, что античный торс больше не является для него «вещью в мире», но превратился (говоря словами Хайдеггера) в произведение, которое «упорядочивает мир». Заключение звучит так: «...нет места, которое не видит тебя, / Ты должен изменить свою жизнь!»⁸¹.

В «Духовных основах общества» С.Л. Франк обозначил «живое знание» также как «мистическое сознание». С формальной точки зрения «мыслящее переживание» братских уз или супружеской

⁷⁸ Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 458. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 362. – Примеч. пер.

⁷⁹ Франк С.Л. Кризис современной философии // Русская мысль. 1916. № 9. С. 39.

⁸⁰ Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 452. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 356. – Примеч. пер.

⁸¹ Rilke R.M. Der Neuen Gedichte anderer Teil (1908). Leipzig, 1918.

принадлежности не отличается от опыта мистика, достигнувшего единства с Богом. Познающий и познанное – как в *unio mystica* – едины, без того, чтобы раствориться друг в друге. «Реальность, данная в этом внутреннем, мистическом опыте, – пишет Франк, – всегда выходит за пределы противоположности между “субъективной жизнью” и внешним ей “предметом”; она дана не внешнепредметному созерцанию, а внутреннему живому знанию – знанию, в котором реальность сама раскрывается внутри нас»⁸². Хотя, в *unio mystica* познающий и познаваемое все-таки могут быть различены, потому как мистик, даже в наивысшем подъеме своей души, знает, что он не Бог. Однако познаваемое здесь выступает объектом совсем в ином смысле, чем предмет дистанцированного научного интереса. Различие между субъектом и объектом значимо лишь с модифицированной точки зрения, потому что они оба принадлежат одной и той же элементарной сфере жизни.

⁸² Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. S. 168. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 73. – Примеч. пер.

6. Аурное описание и «умудренное неведение»

Любая попытка рационально и понятийно помыслить бытие обречена на провал. «Для мышления в понятиях все является как вневременное “содержание”, как нечто тождественное, что, будучи проецировано на план времени, представляется неизменным, покоящимся», – писал Франк в «Непостижимом»⁸³.

«Живое знание» отличается от понятийного мышления тем, что оно, понимая, переживает бытие *в его движении* поверх предметно данной сферы бытия. Однако и в трансцендировании к безграничной «реальности» оно несет в себе след своего происхождения – оно всегда есть знание конкретного субъекта. Бытие, которое человек может иметь в «живом знании», есть бесконечное бытие, являющееся открытым самому себе в его полноте, но все-таки он (человек) обладает им на свой собственный конечный лад. Конечное неотделимо от бесконечного, но и не слито с ним. Мы находим Абсолют в относительном. Непостижимое «именно просвечивает сквозь» постижимое, «имманентно дано в нем и вместе с ним и лишь в этой форме нам доступно – более того, лишь в этой форме вообще осмысленно мыслимо»⁸⁴. Исходя из этого положения, С.Л. Франк указывает на два возможных способа приблизиться к Абсолюту: посредством языка (при этом, однако, не стараясь реализовать заранее обреченную на провал попытку рационального определения в понятиях) и при помощи схватывания. Благодаря средствам языка оба способа открывают бытие для духовного взора человека, как *непостижимое* именно в *этой* его особенности (т. е. непостижимости): аурное «описание» и осуществляющееся в «умудренном неведении» трансцендентальное мышление.

Занятие поэзией – в первую очередь здесь необходимо упомянуть Пушкина, Гёте, Рильке, Тютчева – показали Франку, что посредством слова поэт может передать содержание того, что зовется «несказанным». Подобная передача удастся поэту благодаря «атмосфере», которую он создает при помощи определенных словосочетаний. Русский философ говорит об «ауре» слова, посредством

⁸³ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 99. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 339. – Примеч. пер.

⁸⁴ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 173. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 428–429. – Примеч. пер.

которой может быть передано больше, чем при помощи понятия в логическом анализе. Бессмысленно было бы пытаться передать содержание великой поэзии посредством деловой речи, потому что благодаря аурному содержанию слов и их связи лирическое творчество способно передать значительно больше, чем просто информацию о фактическом положении дел. Это относится, как устанавливает Франк, и к художественной прозе; она также может извлечь «поэтический элемент» языка, т. е. надпредметную силу выражения слова, благодаря тому, что она так связывает слова и мысли друг с другом, что «преодолевается их чисто рациональный, отвлеченный смысл и выражается конкретная реальность именно в том, в чем она превосходит понятия и принципиально от них отличается»⁸⁵. К примеру, такие художники слова, как Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский, показали в своих великих романах, как создаваемая художественными средствами атмосфера смогла оживить в выражении конкретную страсть⁸⁶. Аура, которая дана слову, может атмосферно расширить понятие «на безграничный лад» и «связать дух с языком как просто буквой» (здесь приведена формулировка Канта из «Критики способности суждения»). Она может сделать осознающим на такой лад, что подлинная реальность (платоновское ὄντως ὄν) станет трансцендировать предметно данное. То, что может писатель, может, строго говоря, и философ: приблизить к своим читателям полноту значения и вместе с ней и полноту бытия

⁸⁵ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 178. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 252. – *Примеч. пер.*

⁸⁶ С подобной позицией Франк мог бы также присоединиться к Эрнсту Кассиреру. Последний в своей «Философии символических форм» (1923 г.) и в статье «Понятие символической формы в структуре о духе» (1921–1922 гг.) писал: «...знак есть не просто случайная оболочка мысли, а ее необходимый и существенный орган. Он не только служит цели сообщения готового мысленного содержания, но и является инструментом, благодаря которому формируется и впервые приобретает полную определенность само это содержание» (Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. I. Teil. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. S. 18. При пер. использовано русскояз. изд.: Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1: Язык. М.; СПб., 2001. С. 22. – *Примеч. пер.*). Для Кассирера языковая артикуляция есть нечто большее, чем повитуха, которая помогает выйти на свет «живому опыту». С оформлением мысль обретает также свое существование. Символическая теория Кассирера фундаментально отличается от теории репрезентации Франка из-за отказа от онтологии.

сферы реальности при помощи специфических «описаний». Здесь следует вспомнить о фрагментах из многих диалогов Платона, которые своим мифологическим, образным языком более полно выражали философское содержание, чем на то был когда-либо способен рационально-понятийный анализ.

И все же, согласно принципу «умудренного неведения» Николая Кузанского, философ обладает еще и своим собственным методом, помогающим ему преодолеть ограниченность понятийного суждения. обстоятельно Франк проанализировал этот способ мысли уже в приложении к своей теории познания – в работе «К истории онтологического доказательства» и, позднее, в гносеологической части своей философии религии⁸⁷.

Определенное сущее имеет, как было сказано, безграничное бытие не рядом с собой, но оно *пронизано им без того, чтобы быть неразличимо с ним слитым*. Конкретное конечно и *одновременно* бесконечно на основании бытия, которым оно наполнено. Фундаментальным примером этого является невыразимое рационально, но жизненно познаваемое единство и различие Бога и мира. Аналогом этого единства-различия выступает личностное самобытие сущностно *единое* с Ты-бытием и Мы-бытием и одновременно *отличимое* от них. Это единство, которое одновременно знаменует собой различие, логически невыразимо.

Следовательно, ограниченность логико-понятийного мышления преодолевается. С.Л. Франк называет свой метод вслед за И. Кантом «трансцендентальным мышлением». Оно трансцендирует предметность мышления и познает «реальность» как *условие* логических определенностей, которое само превышает всякое ограничение и лежит по ту сторону всякой логической определенности. Это мышление, таким образом, не открывает никаких новых предметных областей. Однако Кант видел условие для нашего предметного познания мира в структуре мысли субъекта. Он полагал, что указанное условие благодаря этому помещается за пределами бытия. Франк считает этот прием необоснованным. Человеческий дух, напротив, сам принадлежит реальности⁸⁸. Следовательно, по-

⁸⁷ Ср.: *Frank S.L.* Der Gegenstand des Wissens. S. 487–491; Das Unergründliche. S. 154–184.

⁸⁸ Ср.: *Frank S.L.* Das Unergründliche. S. 168. См. рус. изд.: *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 423. – *Примеч. пер.*

знание также есть «реальная, принадлежащая к реальности потенция». Само-ориентирование в *мышлении*, поэтому есть само-ориентирование в бытии⁸⁹. «Трансцендентальная логика» должна впредь быть логикой *самого бытия*, а не анализом субъективных условий мышления, на чем настаивал Кант. «Трансцендентальное мышление», в понимании Франка, есть «*имманентное самопознание*», в котором осуществляется «задним числом логически оформляемое отдавание себе отчета в имманентно открывающейся нам – сквозь область рационально-логического – трансрациональной реальности»⁹⁰. Всякая правильно понимающая себя теория познания, как далее выводит Семен Людвигович, есть поэтому *онтология*.

Если истина, которая может быть жизненно понята, должна быть выражена, то понятийный язык, хоть он и будет использоваться, будет одновременно с этим преодолен. Единственное подходящее выражение единства и различия бытия и сущего будет достигнуто, когда логически *несовместимые* высказывания проникнут друг в друга и, *таким образом*, металогически приведут к *единству*. Было бы некорректным говорить просто об «антиномиях» и «металогических высказываниях», потому как речь идет о «*единстве* раздельности и взаимопроникновения». Чтобы охарактеризовать это единство, С.Л. Франк говорит об «антиномистическом монодуализме» или, точнее, об «антиномистическом двуединстве»⁹¹. Это высказывание показывает, что логически взаимоисключающие суждения образуют единство, которое не может быть выражено в понятийном суждении. «Антиномистическое познание выражается, как таковое, в *непреодолимом, ничем более не преодолеваемом витании между* или *над* этими двумя логически несвязанными и несвязуемыми суждениями. Трансрациональная истина лежит именно в невыразимой середине, в несказанном единстве между этими двумя суждениями, а не в какой-либо допу-

⁸⁹ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 169. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 424. – Примеч. пер.

⁹⁰ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 173. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 429. – Примеч. пер.

⁹¹ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 169. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 701. – Примеч. пер. В своих поздних работах философ отказывается от обозначения «антиномистический монодуализм». См.: Франк С.Л. Реальность и человек. Гл. II, 2.

скающей логическую фиксацию связи между ними»⁹². Потому что логическое мышление не может ухватить совпадение единства и различия, схватывание правды бытия, как то подчеркивает Франк во многих местах, происходит в «*витании над*» понятийно определенным мышлением⁹³. «Витание над» соответствует «немому, несказанному переживанию», в котором реальность «сама молча, высказывает себя»⁹⁴.

«Поскольку же нам все же необходимо, чтобы познание непостижимого совершалось в суждении (ибо иначе мыслить мы вообще не можем) – точнее говоря, чтобы оно отображалось в плане суждения, – это осуществимо только одним способом: в утверждении несказанного и непостижимого, и все же очевидного – единства утвердительного и отрицательного суждения, причем это единство, как уже было сказано, выходит за пределы как принципа “и то, и другое”, так и принципа “ни то, ни другое”»⁹⁵. Высказанная здесь антиномия есть отражение «взаимосвязи» противоположностей. При помощи предложения из работы Николая Кузанского “*De beryllo*” Франк подчеркивает, что это сверхлогическое познание требует высочайшего внимания: “*Magnum est posse se stabiliter in coniunctione figure oppositorum*” («*Великое дело – быть в состоянии твердо укрепиться в единении противоположностей*»)»⁹⁶.

Витающее над взаимоисключающими логически определенными суждениями знание не есть недостаточное или неполноценное знание, как подчеркивает это Франк при помощи Кузанского, потому что речь не идет о частичной истине, которая может быть

⁹² Frank S.L. Das Unergründliche. S. 179. В немецком переводе «Непостижимого» смысл этого высказывания был видоизменен: «выражается... между и над этими двумя логически связанными и несвязуемыми суждениями». При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 436–437. – *Примеч. пер.*

⁹³ Frank S.L. Das Unergründliche, далее см., к примеру: S. 373, 388/389, 392, 394, 397.

⁹⁴ Frank S.L. Das Unergründliche, S. 148. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 399. – *Примеч. пер.*

⁹⁵ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 178. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 435. – *Примеч. пер.*

⁹⁶ Kues N. v. De beryllo, 32, 6 (cap. XXI); Frank S.L. Das Unergründliche. S. 180. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 437. – *Примеч. пер.* Ср.: Flasch K. Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seiner Philosophie. Frankfurt, 1998. S. 196ff., 315 ff.

уточнена посредством логического ограничения и определения. Речь, напротив, идет о самой истине, которая идентична всеединому бытию и, вслед за Платоном, может быть обозначена, как первоистина, как «сам себя освещающий свет», т. е. как условие, в принципе позволяющее познавать единичные истины. Эмфатическое звучание, возникающее благодаря слову «истина», которое есть то, что противоположно «лжи» (Франк здесь употребляет русское слово *правда*), имеет свое основание в этом тождестве с перво-реальностью. Мудрость «живого знания» этой истины есть для Франка *показательная мудрость* познания в принципе. Уже в «Предмете знания» говорится о том, что познание возможно только потому, что оно опирается «на непосредственное сущее в нас» и с нами на «единство абсолютного бытия»⁹⁷. Всякое *понятийное* знание, как выражает это Франк словами Фихте, есть «воспроизведение» (*Nachkonstruktion*) разума; в лучшем случае оно предоставляет очищенное от ошибки поверхностное «отражение» «живой конкретности» реальности.

Эта перво-истина «безусловно невыразима в словах и в мысли», она доступна «лишь через некое немое соприкосновение, через несказанную внутреннюю охваченность», писал Семен Людвигович в своей философии религии⁹⁸. Этим предложением Франк подхватывает девиз Кузанца, который он выдвинул в этой работе. Лишь в мудрости *неприкосновенного* свершается прикосновение к тому, что ускользает от жаждущего присвоить захвата: “*Attingitur inattingibile inattingibiliter*”⁹⁹. То, что можно *жизненно познать* и *мысленно пережить*, может быть вербализировано лишь в соответствии со смиренно взывающим способом выражения *умудренного неведения*.

Понимание «истины» в «умудренном неведении» меняется. Она больше не есть логическая истина суждения, которая не принимает в расчет сверхвременные и сверхпространственные аспекты реальности. Она есть осуществленная истина, и совпа-

⁹⁷ *Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 459.* При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 328. – *Примеч. пер.*

⁹⁸ *Frank S.L. Das Unergründliche. S. 181.* При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 438. – *Примеч. пер.*

⁹⁹ *Kues N. von. Idiota de sapientia, I, 7. См.: Кузанский Н. Простец о мудрости // Кузанский Н. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 364. «Непостижимо постигается непостижимое». – Примеч. пер.*

дает с самооткровением реальности, в которой проявляется ее непостижимая обосновывающая сущность в собственном самобытии. Обоснованность собственного самобытия в непостижимом становится *очевидной*. Поэтому данная очевидность более не обладает ориентированной на математическую истину однозначностью в смысле Декарта, которая может быть выражена *clare et distincte*. Это познание истины возможно на основании предложенного Кузанцем (как и неоплатониками) прообраза-образа(отображения)-отношения. Разум в «умудренном неведении» может коснуться Бога, потому что он *сам*, как говорит Николай Кузанский, «в своем возвышенном образе подобен Богу» – *alta dei similitudo*.

Как становится ясно из всего сказанного, антиномистическое высказывание имеет свой фундамент в онтологическом единстве и различии бытия и сущего. Чтобы показать это отношение, Франк часто использовал формулу, которую установил Халкидонский Собор в 451 г. для обозначения единства и различия божественной и человеческой природы в личности вечного божественного Логоса, – «неслиянно и нераздельно». Возможно, что Семен Людвигович заключал в эту формулу также и христологическое посредничество в познании истины, которое Кузанский недвусмысленно вывел в своем “*Docta ignorantia*”.

Предпочтительной областью применения монодуалистического принципа познания с религиозно-философской точки зрения является единство и различие между Богом и человеком, между творцом и сотворенным. Кроме того, это относится также к понятийно схватываемым парам противоположностей, которые покоятся на взаимоисключении. Таким образом, и здесь мы находим то, что они одновременно внутренне слиты и при этом пронизывают друг друга, «одно не есть другое и, вместе с тем, есть это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте». Франк говорит о «единстве и множестве, духе и теле, жизни и смерти, вечности и времени, добре и зле». Как строгое разделение, так и простое объединение противоположностей, взятые сами по себе, были бы упрощающей и искажающей отвлеченностью, «которая не в силах выразить конкретную полноту и кон-

кретную структуру реальности»¹⁰⁰. *Суждение* – «бытие антиномистично» – было бы столь же односторонним и потому ложным, как и его противоположность. Истина бытия, в которой соединяются противоречия, дана лишь в «немом, несказанном переживании». Вербализированные высказывания могут только подвести к ней.

Рассуждения С.Л. Франка о «первооснове бытия» делают еще более выразительным «умудренное неведение» в качестве принципа его философии. В этих рассуждениях сходятся онтология, эпистемология и экзистенциальная антропология, и их следует воспроизвести здесь более полно: свет первоосновы – Бога – «...светит нам как бы из бесконечной глубины, будучи прикрыт и заслонен всем наглядно и рационально предстоящим нам бытием и только просвечивая *сквозь* последнее. К его существу принадлежит сокровенность, и его откровение есть откровение сокровенного *как такового*. Дело идет здесь не об открытом предстоянии, о какой-либо наглядной очевидности, которая с неотразимой принудительностью как бы навязывалась холодному взору наблюдателя. То, что здесь совершается через живое сосредоточие и самоуглубление, есть возгорание света из глубины и дали, предполагающее усилие искания, живой обращенности к нему. Несмотря на то, что в то мгновение, когда этот свет возгорается для нас, он есть *самое достоверное из всего*, что вообще может быть нам доступно, его, однако, можно всегда снова потерять из взора. Первооснова есть поэтому, прежде всего, в известном смысле *непостижимое для нас*, и притом – будучи как бы конечной точкой некоего бесконечного пути вглубь – *безусловно и абсолютно непостижимое*. С другой стороны, первооснова вообще не есть какое-либо “что-то”, а есть именно не что иное, как первооснова и первоисточник *всего*, творческая и осмысляюще-обосновывающая *потенция всего*. Поэтому на вопрос о ее “существовании” или “сущности” – поскольку здесь вообще еще применима такая категория – единственный возможный ответ заключается здесь в том, что первооснова *есть абсолютное единство и совпадение всех противоположностей* – *coincidentia oppositorum*»¹⁰¹.

¹⁰⁰ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 183. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 442. – *Примеч. пер.*

¹⁰¹ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 340f. (В немецкоязычном переводе «Непостижимого» последнее предложение звучит неверно: «вопрос о его “существовании” или его “сущности”...»). При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 636–637. – *Примеч. пер.*

7. Символически оформленная или неоформленная реальность?

Размышления С.Л. Франка о «реальности», которую мы «имеем», не обладая при этом возможностью схватить ее понятийно, касаются дискуссии, проходившей в тогдашней философии религии. Эрнст Кассирер (которому следовали многие его современники, религиозные философы) в своей «Философии символических форм» придерживался позиции, что наше познание действительности всегда символически опосредовано. Ни одна форма, ни один символ мышления, по Кассиреру, не могут проникнуть к самому бытию. Полнота символов «не раскрывает, а, наоборот, как оболочка, скрывает стоящее за ним лишенное образа Единое, к которому все они тщетно стремятся. Лишь отказ от образной определенности, или, как это называется на языке мистики, возврат к “чистому ничто”, может вернуть нас к подлинной праоснове и первоусущности». Однако для философии, для которой «верхом совершенства являются понятие, свет и ясность “дискурсивного” мышления..., рай мистики и чистой непосредственности... закрыт. У философии нет другого выхода, кроме как вернуть поиски в *прежнее русло*»¹⁰². Для Кассирера это значит необходимость отказа от обладания «чистой первоосновой» и необходимость лицезрения «пустого спектакля» проявлений духа, который предлагают нам опосредованные представления, лишенные «самостоятельной реальности и сущности». Метафизика, которая хочет понять динамику бытия, невозможна. Философ обречен на то, чтобы предоставить бытие немому преклонению мистиков.

В своей работе «Метафизика символических форм» Кассирер еще раз коснулся вопроса о символической репрезентации и укрепил свое положение тем, что даже там, где «чистое, абсолютное бытие» постигает самое себя, там за этим следует «акт “виденья”» и потому «различия». «И эта интуиция как таковая не может проникнуть за мир форм, потому что она сама есть ничто иное, как разновидность формы»¹⁰³.

¹⁰² Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. I. Teil. Darmstadt, 1994. S. 45, 49ff.; III. Teil. S. 3–49. При переводе использовано русскоязыч. изд.: Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1: Язык. С. 47. – *Примеч. пер.*

¹⁰³ Cassirer E. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Bd. 1: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Hamburg, 1995. S. 12.

Э. Кассиреру было ясно, что этот тезис имеет следствия также и для понимания человеческого духа. «Форма» – значит ограничение, и именно в своей ограниченности она есть условие для того, что могут существовать язык, миф, религия и наука. Однако для дальнейшего духовного развития форма также должна преодолеваться. Кассирер поясняет на примере символической формы религии: «...все проявления божественного, пусть даже самые личностные и индивидуальные, в тот момент, когда они выражают и опосредуют себя, отсылают к области определенных религиозных форм выражения и являются связанными с этой областью. Однако для величайших религиозных концепций является характерным то, что они, *в одном и том же духовном акте* (курсив мой. – П.Э.), входят в эту связь и одновременно преодолевают ее. Они одновременно форморазрушительны и формосозидающи – они предают себя условности религиозного языка формы, посредством того, что они внутренне от нее освобождаются, посредством того, что они делают ее осмысленной в качестве условности»¹⁰⁴.

Каждая полученная форма вновь должна быть преодолена, потому что лишь на этом пути «жизнь делает сама себя видимой». Это напоминает познание сущности духа, которое было центральным для Франка (и также для Хайдеггера): дух как таковой есть *transcendens*. В подобном познании Кассирер приближается к онтологии. Однако, согласно немецкому философу, трансцендирование духа остается пойманным в формы культурной взаимосвязи. Онтологический статус “*forma formans*”, **который все время приводит в оцепенение “*forma formata*”, остается неясным. Кассирер говорит о «воле к форме», которая присуща духу. Эта воля, очевидно, не может рассматриваться как чистая биологическая тяга, которая случайно возникла в ходе эволюции и теперь просто фактически наличествует. И все-таки Кассирер удовлетворяется вкрадчивым описанием подобной диалектики.**

Кажется, Кассирер осознает, что понимание духа, как узника, пойманного формами культурной взаимосвязи, является проблематичным. Он видит, что вместе с «волей к форме» существует и воля к творчеству, которая, преследуя цель и желая завладеть материалом, и задает форму. Однако немецкий философ полагает, что на высоких уровнях развития культуры сущность духа демон-

¹⁰⁴ Cassirer E. Nachgelassene Manuskripte und Texte. S. 19.

стрирует себя в силе, которая «больше не является целенаправленной, но проявляет себя как “целесообразность без цели”». Дух, как указывает на то намек на эстетику Канта, тогда более не стремится к достижению какой-либо пользы, потому что он подчинил материал своему господству. Он довольствуется осознанием своего собственного совершенства. Кассирер объясняет этот свободный способ духа действовать и быть при помощи понятия «чистого виденья», введенного Фихте¹⁰⁵. Однако он настаивает на том, что даже в *unio mystica* активность человека полностью не исчезает: также и в «тяге» мистиков к «уничтожению мышления и погашению Я по-прежнему [господствует] скрытое условие, от которого не может избавиться ни один мистик, – условие того, что, говоря словами Мастера Экхарта, необходимо присутствие “искры” Я, которая заметит это погашение. Если Бог, которого он переживает и претерпевает, освобождает мистика от мира форм, то он все-таки проваливается туда, где он пытается увидеть этого Бога все время одним из способов, которые присущи этому миру. Нет ни одного видения, пусть оно даже было бы *чистым* страданием, которое не заключало бы в себе функцию образности. Также и миф... как *выражение* мира с необходимостью заключает в себе его *превращение*, его переформирование в образ в себе». Образ «нуждается в содействии энергий Я, “для” которого он должен стать образом. Без подобного участия его наличие, его “презентация” в любом случае существовали бы, однако невозможно было бы осознать ни акта репрезентации, ни функции актуализации». В каждом образе и символе принимает участие придающая образ человеческая «способность воображения»¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Cassirer E. Nachgelassene Manuskripte und Texte. S. 28: «Взор сознания, который здесь падает на бытие и пытается осветить и пронзить его, сам более не принадлежит ни миру вещей, ни пустой взаимосвязи “действия”. Сам он есть чистый, идеальный луч, который оставляет нетронутым то, чего он касается, согласно своей “сущности”, согласно своему состоянию бытия. Хотя в нем, таким образом, и превосходится первооснова “жизни”, она не разрушается и не подавляется. В области духовного сознания, которое здесь возникает, жизнь, напротив, делает себя зримой и... становится чистым “виденьем”». Ср. также: *Fichte I. Nachgelassene Werke. Bd. 3: System der Sittenlehre* (1812). Bonn, 1834/1835. S. 17. «Виденье – пишет Фихте – само в себе непосредственно и через самое себя есть творящая жизнь».

¹⁰⁶ Cassirer E. Nachgelassene Manuskripte und Texte. S. 29.

Согласно Кассиреру, получается, что даже в самом высоком мистическом переживании осуществляется оформление и, стало быть, опосредование божественной реальности через «энергии Я». Человеческий дух не может достигнуть чистого бытия, потому что он сам стоит у себя на пути. Против этого аргумента в первую очередь можно возразить, что каждая «искра» Я так же, как и «мир» в мистике, по крайней мере, христианской, не являются инородными телами, и, следовательно, не могут быть устранены, *malgré lui* должны быть взяты в расчет. Примером служит христианская *unio mystica* очеловечивания божественного Логоса, который принимает человеческую и мирскую природу и делает своей *собственной природой*, хранит ее в преображенном образе, без того, чтобы смешиваться с ней. Это *единство* божественного и человеческого и их сохраняющееся *различие* было учтено С.Л. Франком, когда он сделал основанием своей онтологии богочеловечности христологическую формулу «неслиянно и нераздельно». Не в полном угасании человеческой активности или бесконтурном вхождении человеческого в божественное состоит смысл христианской мистики, но в «теозисе» или в обожении человеческого (то, что мистик воспринимает свое собственное деяние как неподобающее и искаженное, пока он подчинен жизненным условиям, этому не противоречит).

Бытие, как уже было подчеркнуто, может быть воспринято только *в* сущем. Конечный человеческий дух открыт для целого, но не идентичен с ним. В каждом акте трансцендирования он знает, что он все еще находится в пути (согласно словам Августина: *deus semper maior*). Он нуждается в своей конечности формы, но не пойман в нее, напротив, он одновременно превосходит ее. Кассирер выразительно описал эту динамику духа, однако не обратил внимания на то, что в качестве условия своей возможности она предполагает бесконечное бытие¹⁰⁷. Дух Кассирера остался пойманным

¹⁰⁷ Философия символических форм, пишет Кассирер в своем труде «Метафизика символических форм... не может путать посредственность анализа с непосредственностью интуиции, потому как это запрещено законом метода, которому она подчинила себя с самого начала. Этот метод крепко держит ее в границах имманентного – при этом под “имманентным” не мыслится фиксация в какой-либо единичной форме, к примеру, в научно-теоретической форме – хотя и делает необходимым ее познание в целостности возможных форм и толкований. <...> Однако сколь мало он [дух] может когда-либо отстраниться от своей основной формы, столько же он, с другой стороны, не является

в зеркальном кабинете взаимосвязей культуры. Франк же пытается ввернуть себя динамике движения и (говоря традиционными понятиями) осуществить никогда не завершающийся трансцензус сущего в непостижимом бытии.

Так же, как и Кассирер и следующие за ним философы, занимающиеся исследованием религии, Франк знает о том, что наше «мышление-знание» (в отличие от «жизни-знания») привязано к символическому выражению. Попытка оспорить сверхпонятийное знание страдает от ложного понимания, согласно которому все то, что было познано в подобном знании, было познано предметно. Предметное, как таковое, действительно, может быть «оформлено» лишь символически. Франк не утверждает того, что в «жизни-знании» бытие (или божественное) будет переживаться изолированно в своем *отличии* от сущего. Это привело бы к непониманию категориальной особенности «живого знания» и

сам по себе крепко привязанным к ней, не пребывает в ней, словно в стенах темницы. Ведь именно то формирует его особенность и преимущество, что он не “есть” только в определенных формах, но одновременно с этим знает свою определенность, свою детерминацию. Однако любое знание становится его частью не благодаря непосредственной интуиции, но требует мобилизации и высочайшего напряжения всех его “рефлектирующих” сил. “Непосредственное” само никогда не может быть схвачено и познано непосредственно: дорога к нему сама вполне опосредована, потому как она есть путь чистой редукции».

Кассирер признает «основную силу» духа задерживаться во всем том, что он сотворил, «в своем продукте не просто “быть”, но непрестанно вопрошать о том же и даже против того же».

Оформление, которое совершает дух, есть «динамический процесс». Однако в представлении этого процесса «мы все время видим напротив определенную, методологическую границу. Никогда еще не удавалось обнажить слой “опыта”, “непосредственного” переживания, в котором возможно было бы схватить различные формообразующие силы, как в материальной субстанции, и в котором они, как на простом материале, могли бы осуществить свою работу. <...> Напротив, выясняется, что любая соответствующая духовная точка зрения уже определяет позицию восприятия как таковую, что они обе нераздельны между собой и не могут быть изолированы и обособлены. Различные способы “виденья” сами из себя определяют сам порядок “видимого”, благодаря чему видимое и видящее, воспринятое и представленное, “презентирующееся” и “репрезентирующееся” показывают себя все время только в своем Друг-в-друге, только в своей слитности и сплетенности» (*Cassirer E. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Bd. 1: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Hamburg, 1995. S. 47f.*).

приравняло бы его к логически определенному акту познания. «Живое знание» есть «парение над» символическим выражением понятийного суждения. Ярчайшим примером здесь выступает опыт любви: живое знание – любить и быть любимым – может идти вровень с *осознанием* этой любви, *суждением* о ней и *признанием* ее и при этом не быть тем же, чем является какой-либо один из этих оформленных элементов, потому что трансцензус в непостижимую реальность осуществляется вместе с духовно-интенциональным актом любви. Предметное знание того, что живет в нас актуально, мы достигаем благодаря рефлектирующему мышлению. Жизнь-знание также стремится к форме, и желает быть познанным понятийно и стать предметом суждения. Там, где это происходит, присутствует «не простое констатирование *непосредственно данного*», а «подведение данного под систему понятий, т. е. обычная работа проникновения в трансцендентный предмет»¹⁰⁸. Разумеется, что это старание также наталкивается на границу возможности понятийного выражения, потому как трансцендирование сущего в бытие может быть соразмерно символизировано лишь в «умудренном неведении».

В философии С.Л. Франка также уделяется внимание оформлению и опосредованию (*Vermittlung*). «**Все виды опыта реальности даны нам – прямо или косвенно – через посредство внутреннего опыта**»¹⁰⁹. Но опосредование различно в зависимости от того, идет ли речь о предметной действительности, или о собственно *бытии*. Здесь познающий (или испытывающий опыт) и познанное относятся к одной и той же области бытия, к области внутренней *жизни*. При этом внутренний опыт всегда есть опыт конкретной личности, которая не может быть заменена другими. Опыт является *конкретным*, как в отношении к конкретному ставшему (*Gewordenheit*) той личности, которая испытывает опыт, так и применительно к соответствующим пространственно-временным ситуациям. Опыт имеет лицо субъекта, который его получает: любовь юного Вертера есть не только его *признание* этой любви, но она также будет отличаться от любовных переживаний современного

¹⁰⁸ Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. S. 452. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 356. – *Примеч. пер.*

¹⁰⁹ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 218. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 286. – *Примеч. пер.*

молодого человека. Иными словами, единство бытия, познающего и познанного, которое динамически осуществляется в «живом знании», не бесцветно анонимно, но квалифицируется как есмь-бытие определенного субъекта и в этом отношении опосредовано культурно-исторически. Прикосновение неприкосновенного осуществляется благодаря неприкасаемому, потому что квалифицируется соответствующим субъективным бытием, различающимся от субъекта к субъекту¹¹⁰. Но, все-таки, решающим здесь является аргумент, заключающийся в том, что оформленное или понятийно познанное в качестве условия своей возможности необходимо *предполагает* предварительное «наличие» сверхпонятийного. Но это не говорит о том, что знание сверхпонятийно наличного находится в умозаключении.

В действительности же это требует решения (как говорит Кассирер) на то, чтобы «поменять» «направление наблюдения», которое делает все *предметом* внимания. В теоретически-научном, т. е. опредмечивающем, познании бытие (как и всякое помысленное) объективируется и неизбежно становится категориальным содержанием мышления, и упускается в своем трансцендировании. Сама метафизика есть понятийное знание-мышление. Однако она предполагает, что субъект познания превосходит определенное понятийное понимание и принимает участие в бытии и таким образом «знает» его. Критерий, при помощи которого *извне* возможно проверить, дано ли «живое знание» бытия актуально, конечно же, отсутствует; подобная проверка находилась бы в области «воспроизведения» (*Nachkonstruktion*). Для живого знания имеет силу предложение Спинозы: *veritas est criterium sui et falsi*. Любая попытка мысленно *удостовериться* в бытии вновь отходит к предметному знанию, потому что мышление не может выйти за

¹¹⁰ М. Юнг согласен с этим, когда пишет: «...если индивид поворачивается к своим субъективным состояниям сознания, то всегда осуществляется самоистолкование при помощи медиума символических форм, посредством которых пережитые качества указывают на большие взаимосвязи. Эти же контексты, напротив, являются культурными образцами толкований, которые уже определяют феноменологическое содержание переживания в психической организации переживающего субъекта» (*Jung M. Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie. Freiburg, 1999. S. 68*). На мой взгляд, решающий вопрос звучит так: может ли быть понято содержание «субъективных состояний сознания» без онтологического анализа?

свои пределы. Это положение Канта является действительным и здесь. Чтобы избежать уперка в том, что живое знание бытия есть пустое утверждение *flatus vocis*, было показано, что *перейти* от сущего к бытию логически необходимо, и что мы имеем бытие не на предметный лад, а, следовательно, мышление его *понятия* является оправданным.

Свое понимание *философии* Франк следующим образом обрисовал в заключительных словах «Непостижимого»: она есть «установка, в которой *рациональность, направляясь на самое себя, тем самым трансцендирует* через саму себя и опирается на *общее и вечное откровение реальности как Трансрационального, Непостижимого*. И философия, таким образом, со своей стороны постулирует за пределами самой себя как источник, из которого она сама рождается и черпает свою возможность и свое существо». Этот источник есть «священная реальность Божества, силою и откровением которой все общее и *есть, и есть-для-себя, т. е. открывается для постижения*». Присущее этой философии восприятие Франк прямо называет «*непосредственным религиозным восприятием*»¹¹¹. Отличие от Э. Кассирера заключается в том, что С.Л. Франк ценит «живое знание» или «мыслящее переживание» реальности как философский акт, потому что реальность *с необходимостью* постулируется для того, чтобы в принципе было возможно осмыслить понятийное мышление.

¹¹¹ *Frank S.L. Das Unergründliche. S. 473. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 795. – Примеч. пер.*

8. Фундаментальная онтология Франка и Хайдеггера

Зачастую в творчестве С.Л. Франка читатель встречается с мыслями, которые можно также обнаружить и у М. Хайдеггера. В данной части работы не может идти речь о том, чтобы дать критический сравнительный анализ онтологий обоих мыслителей, достаточным будет лишь прояснить позиции Франка относительно некоторых пунктов, в которых его мысль соприкасается с мыслями Хайдеггера.

О расхождении с трудом Хайдеггера «Бытие и время», появившимся в 1927 г., свидетельствуют записи, которые были сделаны Франком во время подготовки доклада в Русском научном институте в Берлине, они относятся к хронологическому промежутку между 1931 и 1933 гг.¹¹² В «Непостижимом» (1939 г.) понятие «фундаментальная онтология» с одобрением приводится в контексте новейших философских дискуссий, однако нет упоминаний имени Хайдеггера. Упоминание о Хайдеггере в тексте «Света во тьме» (Лондон, 1945 г. гл. I, 4) остается поверхностно полемическим. В «Реальности и человеке» Франк дважды обращается к Хайдеггеру (в I, 4 и в I, 5). В сноске к ключевому слову «экзистенциализм»¹¹³ Франк говорит, не называя имени Хайдеггера, о попытках «модного ныне безбожного или, общее говоря, нигилистического “экзистенциализма”... остановиться при роковом падении в бездну чистого небытия»; экзистенциализм, по мнению Франка, проповедует «изолированное, отрезанное от всего иного, безусловно замкнутое и утвержденное в самом себе» бытие. Оценка, которую С.Л. Франк здесь приводит, в первую очередь относится к Ж.-П. Сартру. Можно предположить, что Франк познакомился с книгой Сартра “L'Être et le Néant” («Бытие и ничто»), вышедшей

¹¹² Ср.: Plotnikow N. Heidegger-Rezeption in Rußland: Semen L. Frank und Ludwig Binswanger // *Daseinsanalyse. Zeitschrift f. phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie*. 1994. Н. 11. S. 119. В этом издании также были опубликованы письма Франка к Бинсвангеру от 24.07.1942 и от 30.08.1950, в которых Франк высказывался о Хайдеггере (см. ниже). См. русский пер. этой статьи: Плотников Н.С. Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // *Вопр. философии*. 1995. № 9. С. 169–185. – *Примеч. пер.*

¹¹³ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 186. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 259. – *Примеч. пер.*

в 1943 г., еще во Франции. В этой работе Сартр выдвигает тезис о непреодолимом одиночестве человека. В статье “L'Existencialisme est un Humanisme” («Экзистенциализм – это гуманизм») (1946 г.) французский мыслитель пишет, что мысль Хайдеггера полностью согласуется с его, и относит немецкого философа так же, как и себя, к «атеистическим экзистенциалистам».

Из немногих выразительных оценок, которые Франк дал ранней работе Хайдеггера, замечания в письме от 24 июня 1942 г., адресованном швейцарскому психиатру и другу Франка Людвигу Бинсвангеру, представляются наиболее исчерпывающими. В этом письме Франк высказывается о книге Бинсвангера «Основные формы и познание человеческого бытия» (“Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins”), которая была опубликована в том году в Цюрихе. Франк полагает, что Бинсвангер демонстрирует слишком сильную зависимость от Хайдеггера и в связи с этим считает нужным обосновать свой отказ от мыслей немецкого философа и подчеркнуть в духе своей собственной философии, что «человеческое существование имеет двоякий лик, что оно одновременно есть трагедия бытия-в-мире и покой бытия-выходящего-за-пределы-мира (über-die-Welt-hinaus-Sein)». Но Хайдеггер не признает второй момент. Его «описание сущности трагического односторонне и произвольно – судорожное оцепенение в отчаянии». Поэтому его философия есть «чистый нигилизм». «Основа» Хайдеггера не истинная основа, на которой возможно стоять: «Она подобна утесу на краю пропасти, за который цепляется человек. Я спрашиваю постоянно: почему страх, а не доверие? Почему страх должен быть “онтологически” обоснованным состоянием, а доверие – уже проклятой “теологией”? <...> Истинная основа – это то, что больше, чем мое собственное существование. Истинная основа – это “Родина”, почва, “Мы-бытие” и т. п. Всякая изолированность и трагедия имеет место уже в рамках этой первичной основы и поэтому имеет выход. Уже “забота” есть нечто подобное выходу. Забота о самом себе есть уже разумное преодоление нужды, тем более забота о другом, являющаяся выражением любви. Также и “бытие-к-основанию” есть не судорожно-героическое замыкание в самом себе, а самопреодоление, августиновское transcende te ipsum». Хайдеггер отрицает также и «истинные истоки траги-

ческого» в бытии, а именно «демоническое, злое, хаотическое, разрушительное», то, что Библия именует «грехом», потому как «все это следствие разобщения». Это «демоническое» есть «не “теологические” и даже не чисто “этические” идеи, а основоположная онтологическая черта человеческого существования». Хайдеггер же, напротив, «сосредоточивается на “обыденности”, на ложно-повседневно-обычном. Но это лишь одно, и может быть далеко не самое страшное проявление зла, “чёрта” как “отца лжи”. Основной враг, которого нужно побороть, – это ослепляющие и помутняющие страсти (как чувственные, так и духовные), бушующие во мне, которые стремятся оторвать меня от основы, опустошить и уничтожить»¹¹⁴.

То, как сильно С.Л. Франк ценил немецкую философию, несмотря на всю свою острую критику, показывает его последнее письмо к Бинсвангеру. Франк написал это письмо 30 августа 1950 г., когда он уже был болен тяжелым заболеванием легких, почти за четыре месяца до своей смерти. Будучи больным, в постели, он прочитал статьи в «Лесных тропах» (Holzwegen) Хайдеггера и радостно писал о том, что «величайший немецкий мыслитель приходит на своем пути к результату, который, в качестве основной интуиции и, вместе с тем, откровения, руководит моим творчеством уже 40 лет». Свое прощальное письмо к другу Франк завершил следующими строчками: «Если европейской культуре суждено двигаться навстречу своему уничтожению, то последняя книга Хайдеггера – ее лучшее прощальное слово, правда лишь для имеющих уши»¹¹⁵. То, что Франк имел возможность прочитать работы Хайдеггера, вышедшие до 1950 г., а именно трактат «О существе основания» (“Vom Wesen des Grundes”) 1929 г. и доклад «О сущности истины» (“Vom Wesen der Wahrheit”) 1930 г., представляется сомнительным. С «Письмом о гуманизме» (“Humanismusbrief”) Хайдеггера 1946 г. Франк точно не был знаком.

¹¹⁴ Цит. по: Plotnikow N. Heidegger-Rezeption in Rußland: Semen L. Frank und Ludwig Binswanger. S. 123. При пер. использовано русскояз. изд.: Плотников Н.С. Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли. С. 169–185. – *Примеч. пер.*

¹¹⁵ Цит. по: Plotnikow N. Heidegger-Rezeption in Rußland: Semen L. Frank und Ludwig Binswanger. S. 126. При пер. использовано русскояз. изд.: Плотников Н.С. Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли. С. 169–185. – *Примеч. пер.*

Большого внимания, чем немногие выразительные замечания Франка о Хайдеггере, заслуживает связывающая двух мыслителей онтологическая постановка вопросов. Развивал ли Франк некоторые из своих размышлений в религиозной философии и антропологии в прямой полемике с мыслями Хайдеггера, невозможно утверждать с уверенностью, т. к. не осталось никаких записей и рабочих материалов. Столь же сложно исключить и то, что Франк мог быть спровоцирован на продумывание определенных мыслей тем анализом человеческого бытия (*Daseinsanalyse*), который проделал Хайдеггер. Но все же несомненным является то, что даже там, где близость к мышлению Хайдеггера узнаваема, Франк мыслил, исходя из собственного источника. Если следовать линии, которая идет от ранней теории познания Франка, «Предмета знания» (1915 г.) и далее от философской психологии «Душа человека» (1917 г.), станет очевидным, что его онтологическое мышление последовательно идет за собственным замыслом, который, в конце концов, реализуется в его антропологии.

«Приоритет человеческого бытия» (Хайдеггер) перед бытием всего прочего сущего Франк фактически узнал уже благодаря своим занятиям философией Канта и неокантианской философией субъекта. Позднее он убедился в этом при помощи Августина. К этому времени С.Л. Франк уже прояснил посредством понятия «богочеловечество» имеющееся в самом человеческом бытии (*Dasein*) отношение к бытию божественному и, таким образом, уже в начале своего мысленного пути обозначил отличие от задач и намерений Хайдеггера. Также и «Метафизика человеческого бытия» начинается с вопроса «что на самом деле *есть?*», который с самого начала движет философией Франка¹¹⁶. Ответ на этот вопрос находится посредством экзистенциальной аналитики того сущего, которое есть *человек*. В его «самобытии» на неповторимый лад открывается то, что есть *бытие*.

Попытка, сделать человеческое бытие «прозрачным» в его бытии, чтобы из него осветить «смысл бытия», не является онтологически беспредпосылочной. В своей онтологии Франк хо-

¹¹⁶ Уже в своей написанной на немецком языке статье «Абсолют» (*Das Absolute*) Франк обозначает в качестве фундаментального вопроса: «Что на самом деле есть бытие? Почему что-то в принципе есть?». См.: *Frank S.L.* *Das Absolute // Idealismus. Jahrbuch für idealistische Philosophie.* 1934. Bd. 1. S. 152.

чет эксплицировать то «понимание бытия» (Seinsverständnis), в котором мы все время движемся. Для него речь идет о философском оправдании дотеоретической уверенности в исключительности человеческого самобытия. Оно проявляет себя не в стремлении к знанию многого, но в стремлении к знанию того, что действительно или истинно есть. Человек есть единственное сущее, которое может вопрошать и стремиться к тому, что истинно есть, потому что это уже есть в нем на единственный в своем роде лад. Это «бытие-е» (Insein) и составляет «сущностное определение этого сущего» (Wesensbestimmung dieses Seienden). Благодаря этому для Франка (в смысле христианского платонического мышления) сущность человека определяется, как «богочеловеческая»¹¹⁷.

Эта определенность имеет задачу реализовать отношение самобытия или отношение человеческого бытия (Dasein) к бытию в его экзистенции. Хайдеггер видит эту задачу в том, что человек должен решиться быть сущим в качестве «способа понимания бытия» и, следовательно, всегда «быть своим бытием как своим»¹¹⁸. Франк же видит ее в «обожении» человека посредством сущностносоразмерного (wesensgemäßen) осуществления его свободы. Это определение есть особая тема его социальной философии и философии религии. Используемое в этой связи С.Л. Франком понятие «богочеловечество» делает явным то, что Франк понимает бытие иначе, чем Хайдеггер. Последний отрицает *человеческое-бытие-к-Богу*, которое имело бы свое основание в самом человеческом бытии, его анализ человеческого бытия (Daseinsanalyse) по праву называется а-теистическим¹¹⁹. Этот а-теизм, который столь явно проявляется в «Бытии и времени», безусловно, берет свое начало в отказе Хайдеггера от понимания

¹¹⁷ Ср.: Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1963. S. 7. «Разработка бытийного вопроса значит поэтому: высвечивание некоего сущего – спрашивающего – в его бытии. Задавание этого вопроса как модус бытия, определенного сущего само сущностно определено тем, о чем в нем спрошено, – бытием». При пер. использовано русскояз. изд.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2013. С. 7. – Примеч. пер.

¹¹⁸ Heidegger M. Sein und Zeit. S. 12. При пер. использовано русскояз. изд.: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 12. – Примеч. пер.

¹¹⁹ Jung M. Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger. Würzburg, 1990. S. 105.

Бога, как «идеализированного абсолютного субъекта»¹²⁰. Франк принял бы этот отказ от Бога, который понимается как потусторонний субъект.

Настойчивое напоминание М. Хайдеггера о том, что бытие нельзя понимать как сущее и упускать его, таким образом, из вида, есть ведущая мысль, в свете которой также стоит и вся работа Франка. Оба осмыслиют бытийный вопрос в качестве вопроса *трансцендентального*. Он нацелен на «априорное условие возможности» того, что в принципе может быть сущим: «всякое размыкание бытия как *trans-cendens'a* есть трансцендентальное познание»¹²¹ – этой точки зрения Хайдеггера придерживался также и Франк, начиная со своей теории познания. Поэтому к нему относится также и то, что Хайдеггер написал в своей лекции «Основные проблемы феноменологии» (1927 г.): при помощи трансцендентальной науки о бытии «мы превосходим, преодолеваем сущее, чтобы прийти к бытию». При этом мы не «забредаем к некоторому сущему, которое как бы лежит по ту сторону знакомого сущего как некий потусторонний мир»¹²². Настойчивость, с которой оба философа предостерегали от этого ложного толкования, имеет свое основание в том, что опредмечивание бытия и, таким образом, реальности все время угрожает проскользнуть в мышление незамеченным. В первую очередь эта опасность возникает там, где речь идет о *Боге* как особой инстанции бытия. Франку чуждо понимание «Бога» как наивысшего сущего, которое как *causa prima* или *summit ens* возвышалось бы на вершине пирамиды. Упрек в том, что в мышлении бытия осуществляется лишь «гипостазирование»

¹²⁰ К примеру: «Постулат “вечных истин”, равно как смешение феноменально обоснованной “идеальности” присутствия (Dasein) с идеализированным абсолютным субъектом принадлежат к далеко еще не радикально выскобленным остаткам христианской теологии внутри философской проблематики» (Heidegger M. Sein und Zeit. S. 229). При пер. использовано русскояз. изд.: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 229. – Примеч. пер.

¹²¹ Heidegger M. Sein und Zeit. S. 11 и 38. При пер. использовано русскояз. изд.: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 11, 38. – Примеч. пер.

¹²² Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927. GA. Bd. 24. Frankfurt, 1975. S. 23. При переводе был использован частично измененный текст русскоязычного издания: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 21. – Примеч. пер.

«сферы»¹²³, нельзя отнести не только к фундаментальной онтологии Хайдеггера, но также и к мысли Франка. Та формулировка, которую Франк придает изначальному вопросу, показывает, что он хочет избежать того, чтобы бытие рассматривалось как *противоположное*. Он постарался раскрыть «самобытие» в его непосредственности в «самосознании» и таким образом приблизиться к бытию.

Формулировка, которой Хайдеггер характеризует свое понимание бытия, могла также выйти и из-под пера Франка: «*Бытие есть transcendens просто*». Это относится также к пояснению, которое Хайдеггер дает этому предложению: «Бытие и бытийная структура лежат над всяким сущим и всякой возможной сущей определенностью сущего»¹²⁴. Как для Франка, так и для Хайдеггера «*разомкнутость бытия есть veritas transcendentalis*»¹²⁵. «Превосхождение совершается в целости и никогда не только временами да, а временами нет, скажем сначала только как чисто теоретическое постижение объектов. Скорее с самим фактом присутствия (Dasein)¹²⁶ превосхождение уже тут», – дополняет Хайдеггер в работе «О существовании основания» (1929 г.)¹²⁷.

Хайдеггер подчеркивает: «Мы именуем то, к чему трансцендирует присутствие (Dasein)¹²⁸ как таковое, *миром* и определим теперь трансценденцию как *бытие-в-мире*. Мир входит в единую структуру трансценденции; как ей принадлежащее, понятие мира именуется *трансцендентальным*. Этим термином именуется все, что сущностно принадлежит к трансценденции и свою внутреннюю возможность берет от нее внаем». «К трансценденции принадлежит мир как то, куда происходит превосхождение»¹²⁹. «Лишь

¹²³ См.: Adorno Th.W. Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie // Gesamtelte Schriften. Bd. 6. Frankfurt, 1984. S. 493.

¹²⁴ Heidegger M. Sein und Zeit. S. 38. Выделено Хайдеггером. При пер. использовано русскояз. изд.: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 38. – Примеч. пер.

¹²⁵ Heidegger M. Sein und Zeit. S. 38. (Выделено Хайдеггером). При пер. использовано русскояз. изд.: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 38. – Примеч. пер.

¹²⁶ Добавлено мной. – А.Ц. – Примеч. пер.

¹²⁷ Heidegger M. Vom Wesen des Grundes // Wegmarken. Frankfurt, 1978. S. 139. При пер. использовано русскояз. изд.: Хайдеггер М. О существовании основания // Что такое метафизика? М., 2013. С. 186. – Примеч. пер.

¹²⁸ Добавлено мной. – А.Ц. – Примеч. пер.

¹²⁹ Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. S. 139. При пер. использовано русскояз. изд.: Хайдеггер М. О существовании основания. С. 188. – Примеч. пер.

пока присутствие (Dasein)¹³⁰... есть, бытие “имеет место”¹³¹, – говорится в «Бытии и времени», а также «бытие есть всякий раз бытие сущего»¹³².

Трансцендирование, как сущностная черта бытия, было понято Франком все-таки в неоплатоническом смысле, вслед за Николаем Кузанским, в качестве «трансцензуса». Возник ли из-за этого непреодолимый разрыв между хайдеггеровским и франковским пониманием превосходения? Принимая во внимание то, что Хайдеггер, который обозначил «мир», как «“к чему” трансценденции», хотел понимать его «трансцендентально», а не «до-философски вульгарно», следует отметить, что резкое противоречие было все-таки сглажено. Хайдеггер именует свое понятие «мир» также «экзистенциальным», каким оно и предстает уже у Гераклита, потом в первую очередь в Новом завете («дети мира») и так вплоть до Канта¹³³. Мир Хайдеггера как то, «идя от чего присутствие (Dasein)¹³⁴ *дает себе знать*», и как то, из чего познается необходимость решиться *здесь и сейчас* быть «самим собой или не самим собой»¹³⁵, не исключает перспективу Франка, ведущую в полноту безграничного. Поэтому, если сравнивать философские проекты обоих мыслителей, необходимо принимать во внимание сноску Хайдеггера, где он замечает, что «онтологическая интерпретация присутствия (Dasein)¹³⁶ как бытия-в-мире еще ничего ни позитивно, ни негативно о возможном бытии к Богу не решает»¹³⁷.

¹³⁰ Добавлено мной. – А.Ц. – Примеч. пер.

¹³¹ Heidegger M. Sein und Zeit. S. 212. При пер. использовано русскояз. изд.: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 212. – Примеч. пер.

¹³² Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. S. 9. При пер. использовано русскояз. изд.: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 10. – Примеч. пер.

¹³³ Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. S. 141. См. рус. изд.: Хайдеггер М. О существе основания. С. 194. – Примеч. пер.

¹³⁴ Добавлено мной. – А.Ц. – Примеч. пер.

¹³⁵ «Присутствие (Dasein) понимает себя всегда из своей экзистенции, возможности его самого быть самим собой или не самим собой. <...> Об экзистенции решает способом овладения или упущения только само всегдашнее присутствие». Heidegger M. Sein und Zeit. S. 12. При пер. использовано русскояз. изд.: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 12. – Примеч. пер.

¹³⁶ Добавлено мной. – А.Ц. – Примеч. пер.

¹³⁷ Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. S. 159. При пер. использовано русскояз. изд.: Хайдеггер М. О существе основания. С. 226. – Примеч. пер.

Трансцендирование выходит из ограниченного самобытия человека. Человек в своей ограниченности не покидает себя во время трансцендирования. Область реальности, которая никоим образом не имела бы отношения к ограниченности сущего, не достигается в трансцендировании. Также и Бог, которого невозможно идентифицировать с реальностью, но который является ее первоосновой, не может мыслиться вне отношения к человеку, достигающему его в своем трансцендировании, потому и он (Бог) *особым образом* участвует в этой ограниченности. Наиболее отчетливо С.Л. Франк обозначил эту связь в конце своей философии религии посредством строфы из Ангелуса Силезиуса: «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»¹³⁸. У Франка эта цитата значит: Бог и человек «как таковые немислимы вне отношения друг к другу», «двуединство Богочеловечности логически первее понятий Бога и человека»¹³⁹.

Нашему самобытию присуще движение к Богу, непостижимой первооснове реальности, без того, чтобы превращать его в свою собственность. Если же мы мыслим Бога при помощи нашего понятийного языка, то мы делаем зависимым его бытие от нашего человеческого бытия. В *Ты еси*, как мыслит человек о Боге, всегда привходит определяющий момент человеческого Я. Поэтому он (Бог) «имеется» лишь до тех пор, пока «есть человеческое бытие» (Хайдеггер). Это языковое и логическое (*sprachlogische*) размышление было введено С.Л. Франком в онтологию всеединства. Поэтому можно сказать, что Бог воспринимается «не только как трансцендентный первоисточник, но и как имманентная основа творения»¹⁴⁰. Несмотря на то, что он (Бог) есть «первооснова» творения, он в то же время пребывает в единстве со мной¹⁴¹. Формула

¹³⁸ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 364. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 665. – Примеч. пер.

¹³⁹ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 283. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 421. – Примеч. пер.

¹⁴⁰ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 383. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 340. – Примеч. пер.

¹⁴¹ В своей социальной философии С.Л. Франк пишет о существовании Бога и о существовании человека: «То и другое вообще не существует раздельно, а существует лишь в неразрывном единстве Богочеловечества» (Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. S. 96). При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 24. – Примеч. пер.

«неслиянно и нераздельно» действительна также и для отношения Творца и творения. Русский философ доходит до самого внешне-го мыслимого предела «нераздельного». В приложении к трактату Николая Кузанского «О Неинном» (“De Non Aliud”) Франк говорит о том, как возможно избежать монистической слитности, а также и абсолютно разделяющего противопоставления: «категориальные моменты “вне” и “внутри” не определяют Его, а *определены* Им. Ибо всякое “вне” (как и всякое “внутри”) полагается самим Богом, есть сам момент Его всеопределяющей бесконечной полноты. Всякое “иное, чем Бог” есть “иное в составе самого Бога”, “Божье иное”, момент “инаковости”, вырастающий из самораскрытия Бога»¹⁴². Положение о том, что бытие подчинено *ограниченности* из-за Иного противоречило бы его сущностной черте, а именно *трансцендированию*. Таким образом получается, что ограниченное самобытие и мировое бытие сверхвременно (и потому «трансцендентно») *едины* с реальностью, без того, чтобы она смешивалась с миром и растворялась в нем. Это единство логически определенного со сверхлогически бесконечным невозможно более ухватить в *мышлении*, но возможно познать способом «умудренного неведения», о чем знал Франк. Этим достигнута позиция, которая оставляет позади себя жесткую альтернативу имманентного и трансцендентного.

Поэтому то, «к чему» устремлено «превосхождение», принадлежит также и «мир», но не как «вульгарная» сумма множества. Человек для С.Л. Франка есть существо, целиком и полностью относящееся к миру и, в особенности, к обществу. «Самобытию» человека изначально принадлежит «превосхождение» в бесконечное. Это бесконечное обнаруживается, как «Не-Иное» *в самом человеческом бытии*. Подобное, сформулированное Августином и восходящее к Новому Завету, понимание является для Франка фундаментальным.

¹⁴² Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 383. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 421–422. – *Примеч. пер.*

9. Божественный опыт

В третьей главе своей антропологии, а также в третьей части религиозной философии С.Л. Франк затрагивает вопрос, который активно обсуждается в религиозной философии нашего времени: в каком смысле возможно испытать опыт присутствия «Бога»? Для того, чтобы смягчить жесткое противопоставление двух областей – разума и веры, русский философ берет размышление Паскаля о том, что основывающееся в разуме философское понимание мира не имеет ничего общего с сущностным содержанием веры¹⁴³. Как бы ни были различны два способа познания, предмет религиозного опыта должен быть каким-то образом доступен разуму, возражает Франк, в противном случае этот опыт было бы невозможно в принципе отличить от опыта познания мира. Если разуму удастся познать это различие, то и содержание веры не будет для него полностью чуждым.

Однако русский философ не отбрасывает противопоставление между «сердцем» и «умом», введенное Паскалем, просто так. Есть «сверхрациональный опыт», значительно отличающийся от мирского опыта, который мы можем понять посредством обобщающего философского мышления. Примером этому является носящая чисто индивидуальные черты личная любовь. В религиозном опыте ей соответствует личная встреча с Богом, в которой он непосредственно показывает себя человеку в качестве *уникального*. Насколько мало все время обобщающий разум может схватить живую полноту индивидуальной любви, настолько же мало рациональному обобщению доступны «чисто личные переживания» «процессов и явлений... лирического или драматического порядка» религиозной жизни.

Рядом и в индивидуальном и потому уникальном опыте, который создает религиозную жизнь человека, имеется, однако, в то же время и общий момент, который доступен «живому знанию» и может быть назван «метафизическим опытом». Это опыт Бога, как «существа вечного, всеобъемлющего и вездесущего, как абсолютной основы всяческого бытия. В этом последнем качестве Он, очевидно, стоит в неразрывной связи со всем сущим». Это тот «опыт, в котором реальность открывается нам изнутри, через нашу

¹⁴³ *Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 228.*

собственную сопринадлежность к ней»¹⁴⁴. Религиозный опыт, следовательно, имеет сторону или слой, в котором он совпадает с метафизическим опытом. Даже строго индивидуальная и ни с чем не сравнимая встреча святого с Богом есть в то же время опыт *реальности* в ее полноте. Поэтому святому и мистикау возможно свидетельствовать о своем опыте как при помощи «лепета», так и благодаря общедоступным понятиям.

Бог никогда не может быть познан как предмет. Однако это не значит того, что *Бога нет в мире*¹⁴⁵. Это утверждение было существенно скорректировано Франком: Бог, напротив, открывает себя в мире, хотя и не способом сущего. Более того, Бог есть перво-основа всякого сущего и особенным образом перво-основа человеческого самобытия. Поэтому тем образом, которым он может быть познан, он не похож ни на один объект этого мира. Приводящая к заблуждению попытка рассматривать Бога в качестве объекта удалется потому, что Бог и мир так *отделены* друг от друга, что Бог понимается существующим «вне» или «над» миром и бытие Бога также мыслится объективно, как бытие мира, находящееся «над» этим миром. Эта ошибочная попытка объективизировать Бога происходит и тогда, полагает Франк, когда он понимается как перво-причина мирового бытия и, в этом смысле, как его «фундамент».

Для С.Л. Франка Бог имеет «непосредственное» отношение к *реальности*, однако лишь такое, которое опосредовано через реальность к предметной действительности и потому к познающему человеческому мышлению. В своей философии религии Франк упоминает слово пророка Исаии: кто ищет Бога (где-либо в определенном смысле), никогда не найдет его¹⁴⁶. Схожее воззрение знает также и индийская религиозность: Брахман не постижим познающим, но постижим тем, кто не пытается познать, потому что он совпадает с бесосновной глубиной собственного внутреннего бытия, Атманом.

¹⁴⁴ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 230. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 296. – Примеч. пер.

¹⁴⁵ «Бог не проявляется в мире». Этим высказыванием в своем «Трактате» (6.432) Л. Витгенштейн выступает против утверждения, что Бог может быть верифицирован во «времени и пространстве» так же, как и прочие предметы. В этом смысле высказывание Витгенштейна, разумеется, является верным. Но поскольку Витгенштейн не признает онтологии, его утверждение о «не присутствии Бога» в мире все-таки является верным наполовину.

¹⁴⁶ Ис. 6: 9–10.

«Бога нельзя найти, – нельзя даже искать – на путях познания объективной действительности – на путях внешнего опыта и основанной на нем рациональной мысли, приводящих нас к бесстрастному констатированию, как бы к трезво-холодному регистрированию неких “объектов”. Бога можно и нужно искать только на путях живой встречи с *реальностью*»¹⁴⁷. Реальность же, как было показано, невозможно иметь, как объект, но только посредством того, что она сама открывает себя в нашем внутреннем опыте, так, что мы известным образом можем ее «непосредственно коснуться». Столь привычное «познание» не *выводится* из понимания взаимосвязей мира, но обладает собственной «полной очевидностью» и, стало быть, неопровержимо для дополнительных возражений со стороны «земной» действительности. Оно обладает этой неоспоримой достоверностью, потому что слито с самобытием человека.

Эти замечания имеют большое значение. Внутренний опыт «реальности» может достигать различных глубин самобытия, он не есть предметный опыт. Реальность, которой мы можем «коснуться» во внутреннем опыте, не может быть поверхностно отождествлена с Божественным. Божественное находится только там, где реальность выступает не только как вид безличной духовной атмосферы, которую мы воспринимаем в качестве всепронизывающей в нашей духовной жизни. В «Непостижимом» в главе «Божество как “ты”» Франк с феноменологических позиций выразительно описал трансцензус опыта абсолютной реальности к опыту Божественного и далее к опыту самого Бога¹⁴⁸. Различный уровень зрелости человека так же, как и разнообразно обуславливающая духовная культура и атмосфера, в которой он живет, определяет вид религиозного опыта. С.Л. Франк знает, что «наше восприятие определено мыслью». Она же, «хотя бы уже потому, что она связана с уровнем развития и структурой языка, – носит на себе отпечаток некой умственной и духовной культуры»¹⁴⁹. Культура может способствовать, а также препятствовать повышению религиозной чувствительности.

¹⁴⁷ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 239. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 303. – Примеч. пер.

¹⁴⁸ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 362–389. См. русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 662–676. – Примеч. пер.

¹⁴⁹ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 239. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 300. – Примеч. пер.

Поэтому человек Нового времени, прошедший через Просвещение и критику религии, не ожидает больше появления Бога как приходящего извне события, которое воздействует на чувства. Но все-таки существует приходящее *извне* впечатление, которое открывает встречу с Богом, оно уже содержит его в себе: встреча с «таинственной сверхмирной глубиной другого личного духа». Значение подобной встречи для собственной религиозной жизни несравнимо и уникально. Всякое Я онтологически выходит из самого себя в бытие Ты и Мы. Это конститутивное для самобытия трансцендирование может быть актуализировано через встречу с личной святостью другого человека особым образом и, следовательно, пробудить «скрытые от нас доселе глубины нашего собственного “я”». Франк видит значимость Христа для религиозного опыта именно в том, что встреча с его личностью «открывает нам доступ во внутренние глубины нашего собственного духовного бытия»¹⁵⁰. Через какой бы повод ни переживался опыт Бога, его *место* находится «в последних, скрытых от внешнего взора глубинах» собственной души, а не в противостоящей ей действительности.

Также и в восприятии предметной действительности (к примеру, молнии или грома), которая истолковывается как опыт Бога, содержится, как правило, опыт *реальности* и ее *трансцендирования*. В последнем, однако, может принимать участие и «сердце» (в смысле Паскаля), которое имеет возможность превосходить самое себя и, таким образом, достигать встречи с глубиной реальности. Следовательно, и здесь религиозный опыт в собственном смысле есть движение «сердца», хотя этот опыт «всецело приурочен к отдельному внешнему впечатлению и качественно определен им». Поэтому на вопрос о том, кто более прав в своей религии – фетишисты или монотеистические спиритуалисты, – можно ответить лишь при помощи уяснения того, в чьем внутреннем мире более полно и аутентично раскрывается «реальность». Истинная встреча с Богом – пусть это будет даже неясное прикосновение Бога во всей его неприкасаемости – происходит исключительно «в последних, скрытых от внешнего взора глубинах нашего существа»¹⁵¹.

¹⁵⁰ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 242. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 306. – *Примеч. пер.*

¹⁵¹ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 242. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 306. – *Примеч. пер.*

Согласно С.Л. Франку, не может быть *внешнего* критерия, при помощи которого можно было бы измерить, какому человеку реальность в ее непостижимой божественной глубине открылась больше, а какому меньше. Реальность сама никогда не ограничена конкретным сущим, т. е. не познается в качестве определенной. Если бы это был опыт такого рода, т. е. опыт чего-то в качестве *чего-то*, то это был бы опыт чего-то предметного. Реальность проявляется в конкретном, сравнима с универсальным *in se*.

Также и божественный опыт святых и мистиков – как говорится в главе об «Общем откровении Бога и конкретно-положительном откровении» в философии религии Франка – есть опыт реальности. Как таковая она имеет свое индивидуальное лицо и все же в ограниченном виде выразима и сравнима посредством аспекта всеобщего. Она уникальна и в то же время всеобща.

Для теологической теории познания значимым является тезис С.Л. Франка о том, что познание Бога исходит из самопознания человека. Человек в его личностном Я-есть не есть случайное постороннее тело в или около реальности, но есть ее выражение. Сущностные атрибуты Бога даются в восприятии Бога «как реальности, открывающейся в нашем внутреннем опыте, и потому из ее отношения к нашему внутреннему самобытию». Все прочие высказывания о Боге – как о Творце и мироправителе, вера в его всемогущество – согласно выводу Франка «все вообще, предполагающее отношение Бога к объективной действительности, к миру, – уже производно и – с точки зрения чистого опыта – более или менее проблематично»¹⁵². В познании своего самобытия человек может достичь Бога, потому что Бог в бытийственном порядке изначальнее, чем человек. Данную точку зрения наглядным образом сформулировал Августин, а Франк использовал его формулу в качестве эпиграфа к своей работе «Душа человека» и также начал с нее вторую часть своей философии религии, работы «Непостижимое»: «Прежде всего человеку нужно вернуться к самому себе, с тем чтобы, словно сделавши шаг, подняться и вознестись к Богу»¹⁵³.

¹⁵² Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 246. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 310. – Примеч. пер.

¹⁵³ Prius sibi ipse homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque atolatur ad Deum. Augustinus. Retractationes. I. 8, 3.

В «Реальности и человеке» эта точка зрения вновь возникает в связи с Августином: «если бы только я увидел меня самого, я увидел бы Тебя»¹⁵⁴. Поэтому «единственное, но вполне адекватное “доказательство бытия Бога” есть *бытие самой человеческой личности*, осознанное во всей ее глубине и значительности, именно во всем ее значении как существа, *трансцендирующего само себя*»¹⁵⁵.

В «Непостижимом» опыт *Бога*, который превосходит опыт еще безличного Божественного или Святого, изображается феноменологически: «святое имя “Бог”» возникает в «этой бытийственной обращенности к первоначалу и первоисточнику». Эта обращенность «совершается из самой глубины моей субъективности, моей безосновности и беспочвенности и, строго говоря, в каком-то смысле потенциально наличествует с самого начала в ней самой, т. е. дана вместе с моим бытием. <...> То великое Безымянное и Всеимянное, которое мы условно обозначили как “Святыня” или “Божество” становится *Богом – моим Богом*. Бог есть Божество, как оно мне открывается и мною испытывается *совершенно конкретно*, в связи и в нераздельном единстве со мной. Это значит, что Божество становится для меня “ты”, открывается как “ты”; и только в качестве “ты” оно *есть Бог*»¹⁵⁶.

В логической структуре С.Л. Франка эта мысль выражается в следующих предложениях: человек, который сам познает себя в сравнении с предметами мира как нечто *совершенно иное*, понимает себя как выражение *сверхмирного* начала. Тем временем, «сознавая себя только производным и притом несовершенным проявлением этого сверхмирного начала, он *тем самым* знает реальность своего первоисточника и прообраза, – знает ту полноту и первичность реальности, вне отношения к которой немислим он сам как ее частное, производное, ограниченное и несовершенное обнаружение. *Метафизический опыт Бога есть в конечном счете не что иное, как восприятие абсолютной глубинной основы самого человеческого духа* – основы, которая по своей абсо-

¹⁵⁴ Viderim me – viderim Te. Augustinus. Soliloquiorum libri duo. II, 1.

¹⁵⁵ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 250. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 313. – Примеч. пер.

¹⁵⁶ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 364. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 665. – Примеч. пер.

лютности трансцендентна эмпирическому существу человека»¹⁵⁷. Структура этой мысли в существе своем соответствует антропологическому доказательству Бога, предложенному Декартом: обращение к отношению между несовершенным и тем мерилом, с которым оно (несовершенное) сравнивается, и как таковое познается. «Мы не могли бы сознавать нашу недостаточность, нуждаться в Боге и искать Его, если бы сами уже не были отражением (хотя и умаленным) того, что нам недостает и чего мы ищем. То, что вынуждает нас искать Бога вне нас, есть присутствие и действие Бога в нас»¹⁵⁸. Вывод, по которому сущностное несовершенство человека подразумевает реальность, познаваемую в качестве недостающей, является убедительным лишь на онтологическом уровне, «где *сознавать и иметь есть одно и то же*», но не с эмпирической точки зрения.

Во всяком опыте Бога открывается реальность в ее глубине, это сравнимо со встречей одной личности с другой. В личностной встрече не происходит обмена информацией по делу, скорее *реальность* себя открывающего – Ты, – не теряя при этом своей непознаваемой особенности, привходит в реальность Я и приводит к неопишуемому обогащению. Открывающую себя и делящуюся собой реальность – Ты – невозможно заменить, напротив, потому что речь идет о личностной встрече, она является уникальной в высшем смысле. Ты никогда не бывает анонимным.

Человеческое *слово* играет особую роль, в качестве посредника откровения, как, это было показано в разделе «Тайна слова»¹⁵⁹ (см. ниже). Но все же ни человеческое слово, ни какой-либо другой знак не может передать полноты реальности, открывающейся в опыте: «... человеческое слово всегда имеет тенденцию сузиться, уплотниться, кристаллизироваться в чистое обозначение отвлеченных понятий, получить точный, т. е. ограниченный, “буквальный”

¹⁵⁷ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 252. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 316. – Примеч. пер.

¹⁵⁸ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 253. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 306. – Примеч. пер.

¹⁵⁹ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 375ff. О значении слова ср. также: Cassirer E. Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften // Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs (1921–1922). Darmstadt, 1994. S. 178–187; Philosophie der symbolischen Formen Teil II. S. 284; Teil III. S. 99.

смысл, – что даже, с точки зрения “чистого”, “объективно-научного” познания, увеличивает его ценность. Но именно поэтому оно по самому существу своему неадекватно “слову” самого Бога».

В своей христианской *вере* С.Л. Франк знает, что Бог сам выражает себя посредством того, что он «в человеческом образе Иисуса Христа “стал плотью”». В этом откровении «Божье “ты” вступает само в земное, временное бытие»¹⁶⁰. Почему именно во Христе произошло «высшее и самое адекватное конкретно-положительное откровение», невозможно обнаружить, прибегая к различным критериям, которые являются отличными от самого откровения. В своей антропологии Франк замечает, что христианство есть «религия человечности» и благодаря этому указывает на то, что при помощи человеческого образа Христа первооснова реальности открывается в нем в наиболее аутентичной богочеловеческой полноте. Основанием для Франка в его вере выступает опыт страдания, полученный в ходе противостояния мыслителя со злом. Этот опыт играл большую роль в жизни философа, и при этом он не стал опытом бессмысленности, но явился посредником для опыта той реальности, в которой познается полнота реальности божественной. Плодотворность страдания и последняя победа над злом гарантирована благодаря единству самого Бога и его творения, которое желанно Богу. При помощи *воплощения* это единство приобретает свое непреходящее видимое выражение.

Та, позиция, которую занимает С.Л. Франк в дискуссии о возможности познания Бога, имеет свое основание в его онтологии. Согласно ей, непостижимая полнота абсолюта может быть найдена лишь в ограниченности самобытия. Речь здесь не идет о восприятии независимой от субъекта реальности, но о *нераздельном и неслиянном единстве* вечного с временным. Сопровождают ли этот опыт чувственные состояния, и если сопровождают, то какие – так называемые мистические опьянения, связанные с видениями, слуховыми восприятиями и т. д., – не имеет существенного значения. Важно лишь то, познает ли человек на свой ограниченный лад глубину реальности в ее животворящей полноте. С этим, конечно, связан и практический аспект, потому что опыт реальности всегда есть опыт ее *трансцендирования*, он содержит *требование* не до-

¹⁶⁰ *Frank S.L. Das Unergründliche. S. 377.* При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 681. – *Примеч. пер.*

вольствоваться уже достигнутым положением самобытия! Лишь тогда, когда субъект хочет перевести познанное в живом знании в знание о чем-то, то тогда, разумеется, необходимо привлечь знаковую систему языка и, таким образом, систему культурной традиции. При этом познанное будет неизбежно подчинено означающему. То, что было высказано, может в лучшем случае указывать на то, что было изначально познано во внутренней духовной жизни. Познанное в живом знании (*das lebendig Gewußte*) не может иметься само по себе, т. е. быть отделено от познанного понятийно (иначе оно само было бы отграничено), однако оно при этом всегда есть нечто большее, чем познанное понятийно. Всякое сущее есть всегда нечто большее, чем оно есть в ограниченном виде, как указывает русский мыслитель. Поэтому по праву говорится об «избыточности опыта в сравнении с возможностью истолкования»¹⁶¹.

¹⁶¹ Lee J.-J. *Transzendenzbewußtsein und praktische Vernunft*. Richard Schaefflers *Hermeneutik der religiösen Erfahrung*. Stuttgart, 2004. S. 145.

10. Богочеловечество

Мышление С.Л. Франка постоянно возвращается к понятию «богочеловечество». Это онтологическое, а не поэтико-метафорическое понятие является самым примечательным маркером его философии. Впервые оно появляется в работе 1905 г. «Очерки философии культуры», которую Франк написал совместно с П.Б. Струве¹⁶². Работа отражает то влияние, которое на юных публицистов оказало учение И. Канта о «достоинстве» человека. Однако в этом сочинении Франк также указывает на дистанцию по отношению к Канту, возникающую благодаря тому, что русский мыслитель выступает против разделения «трансцендентного» и «эмпирического». Философ постулирует их «единство» и хочет подчеркнуть при помощи «идеи богочеловечества», что «абсолютные ценности духа воплощаются в земной жизни и ее средствах». Это единство «лежит в основании философского понятия культуры». Дальнейшего основания в данном исследовании Франк не приводит.

Ранний христианский богослов Ориген (ум. в 254 г.) ввел в богословие понятие «богочеловек». Однако Франк едва ли почерпнул его из богословия. Понятие «богочеловек» встречается в «Философии религии» Гегеля, но в ней оно скорее стоит на обочине¹⁶³. Вероятно, С.Л. Франк познакомился с этим понятием через В.С. Соловьева, у которого понятие «богочеловек» было основным связующим звеном и отправным пунктом мышления¹⁶⁴. Однако со-

¹⁶² Франк С.Л. (совм. с П.Б. Струве). Очерки философии культуры // Полярная звезда, 1905. № 2 и № 3. Непрочитанное... Ст., письма, воспоминания. М., 2001. С. 44, 46.

¹⁶³ В своей третьей части философии религии «Абсолютная религия», главе четвертой «Богочеловек и примирение» Гегель пишет о понятии «богочеловек», что: «... в нем человеком было осознано и стало достоверностью единство божественной и человеческой природы, было осознано, что инобытие, или, как это еще называют, конечность, слабость, ветхость человеческой природы, не является несовместимой с этим единством, подобно тому как в вечной идее инобытие не наносит никакого ущерба единству, каковое есть бог». При пер. использовано русскояз. изд.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: в 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 280.

¹⁶⁴ Основополагающие размышления В.С. Соловьева о «богочеловечестве» содержатся в его текстах «Критика отвлеченных начал» (1877–1880 гг.) и в «Лекциях о Богочеловечестве» (1878 г.).

держательное наполнение, которое получает это понятие у Франка, по преимуществу было определено Николаем Кузанским, в философском и богословском мышлении которого оно является фундаментальным.

В первых больших работах С.Л. Франка, в теории познания (1915 г.) и в философии психологии (1917 г.), «богочеловечество» еще не играет никакой роли. Лишь в социальной философии (1930 г.) и позднее, в особенности в философии религии и антропологии, оно становится центральным понятием. В его антропологии это понятие эксплицируется в первую очередь в четвертой главе о «Человеке и Боге», а в ней в разделе «Антиномизм отношения между Богом и человеком». В дальнейшем речь пойдет лишь о том, чтобы дополнить франковские размышления при помощи обращения к некоторым аспектам его философии религии.

В предисловии к «Реальности и человеку» говорится: «Основной мой тезис есть утверждение неразрывной связи между идеей Бога и идеей человека, т. е. оправдание идеи “Богочеловечности”, в которой я усматриваю самый смысл христианской веры». Франк, следуя за своей программой, которая была сформулирована еще в «Вехах» (1909 г.), хочет бросить вызов нововременному и, в сущности, атеистическому гуманизму. Представитель этого гуманизма – Ф. Ницше. С.Л. Франк признает за немецким мыслителем, что его идея героического «сверхчеловека» показывает известную близость к христианскому «обожившемуся человеку». Однако Ницше, согласно критике Франка, может выразить свою «мечту только в форме противоречивого упования, что человек сам, собственными силами, облагородит самого себя, создаст из себя это новое, высшее существо сверхчеловека». Признаки этого нового человека могут, следовательно, «быть только природными – максимальная вера в себя самого, мощь, своеволие, дерзновение, властолюбие»¹⁶⁵.

С.Л. Франк стремится к тому, чтобы помыслить единство Бога и человека, не стирая их различия. Интимное единство, которое мыслимо между двумя духовно живыми инстанциями, есть Я-Ты-единство, совершающееся как любовь. Если отношение Бога и человека должно быть любовным единством, то оно должно иметь

¹⁶⁵ *Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 282.* При пер. использовано русскояз. изд.: *Франк С.Л. Реальность и человек. С. 339. – Примеч. пер.*

форму Я-Ты-отношения. Абсолютное или «божественное», которое может быть познано в глубине собственного самобытия, еще не улавливается в качестве Ты. Для этого необходим новый шаг в обоюдостороннем отношении – *полное доверия* обращение. Лишь в нем божественное становится «для меня “ты”, открывается как “ты”; и только в качестве “ты” оно *есть Бог*». В этот момент происходит откровение не как передача информации по делу, но как открытие и извещение собственного *бытия*. Настоящее откровение осуществляется в «форме “ты”, более того: *совпадает* с формой бытия “*ты еси*”». Говоря иначе: «“ты”, собственно, и *есть* не что иное, как та форма данности или раскрытия реальности, которую мы называем “откровением”». Открывать себя и извещать о себе *есть творческий импульс*. Он характеризует сущность Бога в качестве способной к самоотдаче и трансцендированию. Франк обозначает это как «некий поток, постоянно переливающийся через края “самого себя”, – реальность, которая всегда *есть нечто большее, чем только “она сама”, – именно объемлющая, за пределами себя самой, и меня, ею творимого*». Этот выходящий за края самого себя поток реальности может быть назван *любовью*.

Творчество для С.Л. Франка *есть* способ, в котором Бог сам себя открывает по своей *любви*, поэтому оно дает возможность сотворенному быть *свободным*. Откровение означает, как было сказано философом, «причастие самой исконной форме бытия “*ты*”». Благодаря этому оно *есть* как онтологическое условие всякого человеческого Ты-отношения, так и основание человеческого Я-есмы¹⁶⁶. В этом единстве я не становлюсь Богом, но участвую в способе бытия Бога, потому что он открывает себя в качестве Ты. Я являюсь «тем самым *Божьим “иным”*, не-Богом, который по существу принадлежит *Богу* и даже *к Богу*»¹⁶⁷.

С.Л. Франк делает еще один шаг вперед. Участие в сущности Бога реализуется не только как Я-Ты-отношение, которое всегда означает двойственность, оно еще более интимно, потому что Бог и человек образуют «*единое в себе, как бы внутреннее сплошное и нераздельное бытие*». Это бытие не отменяет любовь как

¹⁶⁶ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 366, 368. См. русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 670. – Примеч. пер.

¹⁶⁷ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 399. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 708. – Примеч. пер.

единство двоих, но дает возможность различить еще один аспект, в котором «оно есть не единство *двоих*, а исконное дуприродное единство *одного*, именно меня самого». Поскольку я есть «место» этого единства, то «момент “взаимопроникнутости” – впрочем, не устранивший все же “раздельности”, – оказывается здесь еще более интимным и глубоким, чем в отношении “я-ты”»¹⁶⁸. Если подобное Я-Ты-отношение возможно охарактеризовать как «Бог-со-мной» или «Я-с-Богом», то следующим аспектом будет «Бог-во-мне» или «Я-в-Богe». Мое отношение к Богу – «Ты-еси» – есть основание моего «Я-есмь». Это указывает на область бытия, где «“еси” Бога в известном смысле как-то содержится уже в глубине моего собственного “есмь” или что *мое* “есмь” как-то укоренено в “есмь” *самого Бога*»¹⁶⁹.

Таким образом, как отмечает Франк, «божественное» есть не только «лишь сущая, покоящаяся в себе, как бы замкнутая в себе реальность». Бог в своем существе – как «любовь» – есть скорее «поток», который «*содержит с самого начала меня в себе*», таким образом, следует сказать, что именно в его чистой божественности он (Бог) «содержит в себе элемент или потенцию “человечности”». С.Л. Франк еще сильнее заостряет свое высказывание, когда пишет, что Бог «есть именно не “*только Бог, и больше ничего*”, а есть по самому своему существу “Бог и я”», и далее: «Он есть истинный Бог именно как Богочеловек, – не только в его откровении и явлении на земле и в его отношении ко мне, но и сущностно, т. е. в его “небесном” существе». Также и человек «вообще есть человек, человеческая личность, со всей присущей ей свободой и самобытностью, лишь поскольку он есть *нечто большее и иное, чем только человек* как ограниченное, замкнутое в себе явление природы, – так он есть “человек”, в конечном счете, лишь поскольку в нем осуществляется богочеловечность и богочеловечество, т. е. поскольку он есть в *Богe и имеет в себе*

¹⁶⁸ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 409f. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 720. – Примеч. пер.

¹⁶⁹ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 410. Немецкий текст перевода «Непостижимого» был откорректирован, потому что в нем не содержится второй части последнего предложения, а именно: «что мое “есмь” как-то укоренено в “есмь” самого Бога» (daß mein “Bin” im “Bin” Gottes selbst wurzelt). При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 720. – Примеч. пер.

Бога»¹⁷⁰. Богочеловечность, как ее понимает русский философ, не есть дополнение или довесок к собственно *Humanum* и также никоим образом не есть следствие особой набожности, скорее «“человечность” человека открывается нам как его исконная Богочеловечность»¹⁷¹.

С.Л. Франк уверен, что *все* человеческое знание о Боге, которое есть нечто большее, чем непонятная комбинация слов, всегда связано со своим исходным пунктом – человеческим самосознанием. Однако это совершенно не значит того, что это самобытие, взятое само по себе, абстрактно, может являться источником для познания Бога. Напротив, Я осознает себя в процессе познания Бога, в своем трансцендировании к нему, как *происходящее* от него.

Эти размышления Франк завершает отсылкой к Николаю Кузанскому: «истинную сущность Бога», согласно этому мыслителю, мы улавливаем лишь тогда, когда постигаем «Творца в единстве Творца и творения, – единстве, не устраняющем их различия и противоположности». И далее идет намек на трактат Николая Кузанского “*De visione die*” («О видении Бога»): если наша мысль перепрыгнет «через “стену противоположностей”», то она войдет в «рай совпадения противоположностей»¹⁷². Двуетьество человека и Бога образует пронизывающую все мышление Кузанца тему – таким образом, он мог выступать учителем Франка также и здесь. Уже в своей ранней программной работе “*De docta ignorantia*” («Об ученом незнании») Николай Кузанский называет человека в его со-творчестве с Богом «неполным» и «сотворенным Богом»¹⁷³. К мысли о «богочеловечестве» имеют отношение размышления Кузанского в “*De coniecturis*” («О предположениях»): человек может быть всем, также и Богом, потому что он «предполагает в себе

¹⁷⁰ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 413. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 724. – Примеч. пер.

¹⁷¹ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 412. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 724. – Примеч. пер.

¹⁷² Frank S.L. Das Unergründliche. S. 414. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 726. Франк отсылает к работе Николая Кузанского *De visione dei*, cap. IX, n. 37. См. русскояз. изд.: Кузанский Н. О видении бога // Кузанский Н. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 53. – Примеч. пер.

¹⁷³ Cusanus N. *De docta ignorantia*. II, 2. *deus occasionatus, deus creatus*. При пер. использовано русскояз. изд.: Кузанский Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 102. – Примеч. пер.

способность человеческим образом прийти ко всему». Это может быть сделано при помощи его разума, его вычисляющего рассудка или его чувств. Таким образом, «человек есть бог, только не абсолютно, раз он человек; он – человеческий бог»¹⁷⁴. Принципом умудренного неведения Николай Кузанский указал тот путь, где возможно преодолеть антиномии, в которые впадает мышление, пытающееся понять Бога или человека реально-рассудочно, т. е., не учитывая их двуединства. В «Реальности и человеке» С.Л. Франк характеризует это ложное толкование при помощи двух понятий из истории богословия – «августинизма» и «пелагианства». «Выход из этого антиномизма состоит, очевидно, в некоем сверхрациональном синтезе, в котором зависимость сочеталась бы с свободой самостоятельного бытия – и притом не в форме внешнего сочетания (что невозможно, ибо логически противоречиво), а так, что оба момента оказались бы взаимопределяющими, опирались бы в последней глубине на некое совместно обосновывающее их единство»¹⁷⁵. Это единство является «логически более ранним», чем понятия Бога и человека, взятые сами по себе.

Понятие богочеловечества, в том смысле, в котором его употребляет русский философ, не есть понятие богословское – оно возникает не из позитивного библейского Откровения, но из философски проинтерпретированного личного опыта. По С.Л. Франку, сущностное ядро христианской веры – воплощение – подразумева-

¹⁷⁴ *Cusanus N. De coniecturis*. II, 14: “Homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo; humanus est igitur deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur homo microcosmos aut humanum quidem mundus. Regio igitur ipsa humanitatis deum atque Universum mundum humanali sua potentia ambit. Potest igitur homo esse humanus deus atque, ut deus, humaniter potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo”. См. русскоязычный перевод: *Кузанский Н. О предположениях // Кузанский Н. Соч.:* в 2 т. Т. 1. С. 259. «В самом деле, человек есть бог, только не абсолютно, раз он человек; он – человеческий бог (humanus deus). Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он – микрокосм, или человеческий мир. Область человечности охватывает, таким образом, своей человеческой потенцией Бога и весь мир. Человек может быть человеческим богом; а в качестве бога он по-человечески может быть человеческим ангелом, человеческим зверем, человеческим львом, или медведем, или чем угодно другим: внутри человеческой потенции есть по-своему все». – *Примеч. пер.*

¹⁷⁵ *Frank S.L. Die Realität und der Mensch*. S. 289. При пер. использовано русскояз. изд.: *Франк С.Л. Реальность и человек*. С. 345. – *Примеч. пер.*

ет онтологически понятое богочеловечество «и тем самым вечную реальность в форме сущей возможности», потому что специальное, «позитивно-конкретное» откровение Иисуса Христа содержит в себе «общее и вечное откровение», которое дано вместе с «бытием»¹⁷⁶. Посредством этого поставлен вопрос, какую функцию несет воплощение в подобном понимании бытия. Для христианской веры Иисус Христос есть главный и, в конце концов, единственный посредник между Богом и человеком, следовательно, это относится также к богочеловечеству.

Далее предпринята попытка разобраться в крайне сжатых размышлениях С.Л. Франка по поводу богословской проблематики богочеловечества. Для Франка речь идет о том, чтобы показать, что основоположные высказывания христианства имеют исток в самом бытии и потому относятся к *каждому человеку*. Эта интенция заметна уже в его социальной философии. С другой стороны, он старается показать, что его точка зрения не находится в противоречии с учением церкви. То намеренное отграничение от классических христологических ересей (августинизм, пелагианство, монофизитство, докетизм, савеллианизм), которое Франк осуществляет в своей антропологии, подчеркивает эти усилия. С.Л. Франк делает ударение на своей согласии с решениями Вселенского собора в Халкидоне 451 г. в том, что в личности Христа человеческая и божественная природы соединены, но не слиты друг с другом, т. е. существуют «неслиянно и нераздельно». В христианском богословии это единство, говорит Франк, есть явление «единственное, принципиально неповторимое», понятое как «итог однократного, чудесного акта Боговоплощения», и именно таким образом, что в нем Бог приходит в мир «извне». Согласно позиции русского мыслителя, проникновение Бога в мир «извне», так сказать, из трансцендентной небесной сферы, противоречило бы двуединству творца и творения, но здесь Франк признает, что воплощение в Христе есть нечто «исключительное», что Христос, таким образом, «был личностью чудесной, единственной, фактически неповторимой»¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 411. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 681. – Примеч. пер.

¹⁷⁷ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 290. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 346. – Примеч. пер.

Напротив, русский философ считает необходимым, чтобы «общая богочеловечность» принимала в себя всякого человека даже при всем его «безмерном отличии... от личности “Богочеловека” Иисуса Христа», потому что «потенциальное присутствие в нем некоего божественного начала» является «необходимым условием» для воплощения в личности Христа. «Осознание потенциальной Богочеловечности человека как такового открывает общую метафизическую перспективу, в которой совершенное Боговоплощение, не переставая быть чудесным, теряет свою произвольность и согласуется с общим пониманием жизни и существа человека». Для Франка это принятие в богочеловечность не стоит в противоречии с церковной традицией. Напротив, эта традиция сама считает «имманентное» или «реальное присутствие Бога» в человеке не только возможным, но и признает в ней «осуществление истинной природы человека». Принятие божественного «Ты еси» в собственное бытие, что, в конце концов, означает обожение (θεώσις) человека, в качестве логического условия требует, чтобы «потенция такого обожения с самого начала» была «присуща человеку», который способен «иметь в себе самом, как бы таить в своем лоне, в своей потенции совершенство самого Христа»¹⁷⁸.

Также структура этого аргумента ясно выражена в «Непостижимом»: «Всякое конкретное откровение уже предполагает нашу восприимчивость к нему – к голосу и явлению Бога, – нашу способность осознать отдельное конкретное откровение именно как *откровение Бога*. Но это и означает не что иное, как то, что *общая природа* откровения – реальность Бога как “ты” в ее общем вечном существе – а это и есть общее вечное откровение – логически предшествует всякому частному конкретному откровению»¹⁷⁹.

Чтобы ввести представление С.Л. Франка в теологический контекст, необходимо далее обратить внимание на то, что *бытие*, которое *извечно* содержит в себе возможность принять откровение, не есть анонимное бытие, чуждое Богу. *Сотворение мира* уже есть основное самоизвещение Бога. С ним, согласно терминологии С.Л. Франка, также связана «потенция», необходимая для осуще-

¹⁷⁸ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 292. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 347. – Примеч. пер.

¹⁷⁹ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 378. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 681. – Примеч. пер.

ствления самоизвещения Бога в его *Ином*, которое происходит в воплощении. Форма и глубина, в которой реализуется самоизвещение Бога, конечно, не может быть дедуцирована априори. Даже если Бог в откровении возвещает о своем собственном существовании и посредством этого обо *всем* в себе, то способность Иного воспринять божественное Ты в себя является отличной, несмотря на то, что сама возможность подобного восприятия была создана и сообщена ему самим Богом. В человеке Иисусе Христе Бог возвещает о себе таким образом, который можно сравнить лишь с изначальным творением и его свершением. Франк учитывает это, когда называет Христа библейским именем «новый Адам». Бытие, которое содержит в себе потенцию соединения человеческого с Богом, есть, в терминологии Франка, «некий поток, постоянно переливающийся через края “самого себя”», т. е. сам Бог в присущей ему динамике. В библейской терминологии это есть Логос Бога, который в Иисусе Христе принимает человеческую природу как свою собственную. Поэтому «бого-человек» Иисус Христос, словами Франка, «неповторим».

На главный теологический вопрос: есть ли возможность «иной формы сочетания этих двух начал (божественного и человеческого. – П.Э.) в человеческой личности?», Франк отвечает утвердительно. Если уже в Новом Завете, как отмечает философ, говорится, что те люди, которые принимают в себя существо Бога, станут «детьми Божьими», то там совершается один из способов «обождения» человека», который предполагает само «понятие Богосыновства, Богочеловечности как общего начала бытия»¹⁸⁰. В христианской вере в Святой дух, который «дышит, где хочет», Франк также видит библейское подтверждение своей мысли о «неисчерпанности и неисчерпаемости откровения»¹⁸¹. Наиболее «конкретное» явление Бога, которое осуществляется в историческом самооткровении воплощения, не исключает того, что Бог как основа реальности известит о себе при помощи явлений природы или благодаря встрече с религиозным гением, таким, к примеру, как Будда.

¹⁸⁰ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 411. Ср.: Иоан. 1: 12–13. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 722. – Примеч. пер.

¹⁸¹ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 379. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 682. – Примеч. пер.

11. Реальность в опыте общения

Есть три области жизни, в которых реальность открывает себя на различный лад в своей непознаваемости и которые в антропологии С.Л. Франка становятся предметом феноменологического анализа: опыт общения, опыт красоты и моральный опыт. Уже в предшествующих работах Франка опыту общения уделяется особое внимание. Прорыв к персоналистской онтологии после Первой мировой войны осуществлялся под влиянием таких мыслителей, как М. Бубер, М. Шелер, а также других философов-персоналистов¹⁸². Подобная рецепция была подготовлена русским мыслителем посредством прояснения бытия, как «жизни» в работе «Предмет знания» (1915 г.) и понятия «общности» в философии психологии «Душа человека» (1917 г.). Первым свидетельством собственно персоналистского мышления Франка является доклад к юбилейному сборнику в честь П.Б. Струве от 1925 г.¹⁸³ Далее новые персоналистские взгляды появляются в написанной на немецком языке работе «“Я” и “Мы”» (1929–1930 гг.), в которой употребляется термин «Мы-философия», и также в вышедшей на немецком языке статье «К метафизике души» (“Kantstudien” 1929 г.)¹⁸⁴. В отношении социальной онтологии понятие «мы-философия» в дальнейшем было развернуто в произведении «Духовные основы общества» (1930 г.). В «Непостижимом» (1939 г.) Я-Ты-Мы-отношение и вовсе становится ключом к пониманию бытия.

На некоторые моменты этих содержательно богатых исследований Франка стоит обратить более пристальное внимание. С.Л. Франка интересует тот же вопрос, что и Липпса, Шелера, Кассирера и пр.: как мы можем знать о чужом Я? Есть ли это зна-

¹⁸² См. введение к социальной философии Франка: Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft Freiburg, в особенности S. 25–28 и 58–63.

¹⁸³ Франк С.Л. «Я» и «мы» // Сб. ст., посвящ. Петру Бернгардовичу Струве. Прага, 1925. С. 439–449.

¹⁸⁴ Frank S.L. “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; Frank S.L. Zur Metaphysik der Seele. Das Problem der philosophischen Anthropologie // Kantstudien 34 Jg. 1929. No. 3/4. S. 351–373. См. русский пер. этой работы: Франк С.Л. «Я» и «мы». К анализу общения / Пер. с нем. О.А. Назаровой // История философии. 2011. № 16. С. 246–264. – Примеч. пер.

ние тем знанием, которое опосредовано нашими чувствами, т. е. является ли оно таким же знанием, как и знание о предметах, находящихся вне нас самих? Вслед за Шелером¹⁸⁵ ответ Франка звучит так: другое Я в его способе бытия, как личностного Ты, нам недоступно, если мы пытаемся воспринимать «чужое сознание» способом предметного познания. В личностной встрече направленный на Другого интенциональный акт познания имеет совсем иной вид, чем в предметном познании. На это указывает уже то обстоятельство, что во встрече с другим Ты реальность этого Ты дается нам более изначальной, более непосредственной, чем содержание и качество этого Ты. Мы знаем с уверенностью и очевидностью «о *существовании* того, *содержание* чего от нас – по крайней мере непосредственно – скрыто»¹⁸⁶. Предметное познание заранее предполагает, что мы «имеем» реальность предмета пассивно, до того, как мы можем ухватить его в его определенности. В Ты-познании реальность Ты сама активна: мы встречаем такую реальность, «которая становится мне явной, открывается мне как таковая именно в силу того, что она *направляется* на меня и затрагивает меня как луч живой динамической силы». Ты «дает нам знать о себе», обращаясь ко мне в разговоре и пробуждая во мне живой отклик. Познание здесь осуществляется, как «живое взаимодействие или общение – взаимообмен активностью, исходной точкой которого служит само “ты”». Лишь взятое во всех своих смыслах понятие «откровение» является подходящим для того, чтобы описать этот процесс: «откровение» не только в смысле «для-себя-бытия», но и в смысле «открытия-себя» для другого, которое исходит из открытия себя самого. Нечто из собственно внутреннего выходит наружу во взгляде, улыбке, слове. Это то, что конституирует и открывает «мне эту реальность в качестве “ты”». Сама реальность открывает себя, а не какое-то ее содержание. Поэтому откровение Ты «есть по существу непостижимая тайна живой реальности, которая открывается нам на тот лад, что она соприкасается с нами, вторгается в нас, переживается нами

¹⁸⁵ Ср.: Scheler M. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich. Halle: Niemeyer, 1913. (2. stark erweiterte Auflage 1923).

¹⁸⁶ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 225. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 495. – Примеч. пер.

через ее активное воздействие на нас». С этим непосредственно связана исходящая от нас активность. *Трансцендирование* как сущностная способность бытия реализует себя здесь в качестве «трансцендирования непосредственного самобытия за свои собственные границы». В то время, как самобытие восходит к Другому, оно только и становится Я, а Другой, узанный мною в качестве мне подобного, становится Ты. Выясняется, что я, как самобытие «во мне самом», имею нечто вне моего собственного центра, нечто, что соответствует мне самому вне пределов меня¹⁸⁷. Я узнает себя, как «точку реальности, соотносительную “ты”», как члена одновременно с этим конституирующегося единства “мы”»¹⁸⁸. Мы, которое здесь возникает, не есть способ бытия, который бы существовал сам по себе независимо от Я-бытия и Ты-бытия, до- или над ними. Скорее в конкретной Я-Ты-встрече само бытие открывается ограниченным образом, как Мы-бытие.

Важная для онтологии С.Л. Франка точка зрения, что всякое определенное *по своей сущности* выходит за границы своей определенности, находит в Я-Ты-отношении свое основание. «Сознание “мы” есть для меня сознание, что я каким-то образом существую и за пределами меня самого»¹⁸⁹. Другой в этом Мы становится составной частью меня самого и при этом все-таки остается Другим. Это единство, в котором сохранено различие, есть способ бытия, который не может быть способом бытия предметного. Оно есть основная форма *coincidentia oppositorum*.

При помощи демонстрации того, что самобытие по своему существу способно к трансцендированию, Франк обосновывает социальную природу индивида, ни в малейшей степени, не умаляя его неснимаемой уникальности и не впадая в коллективизм. Против болезненно переживаемой опасности омассовления человека русский философ выстраивает барьер посредством своей антропологии. «Реальность» Мы не есть сумма следующих друг за другом точек или событий. Она есть «жизнь», полная богатства.

¹⁸⁷ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 226–230. Некоторые мысли, которые С.Л. Франк развивает в этом отношении, показывают удивительную близость к поздним размышлениям Э. Левинаса.

¹⁸⁸ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 230. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 500. – Примеч. пер.

¹⁸⁹ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 200. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 271. – Примеч. пер.

Каждое Я по-разному наполнено им, посредством собственного опыта и его сопровождающей истории. Сколь сильно всякий индивидуум, чтобы иметь возможность быть Я, все время выходит из себя – в Ты и через него в Мы мира и истории, – столь же сильно и вращение Я в уникальную и неповторимую реальность. Таким же образом реальность как *целое* на *индивидуальный* лад присутствует в Я. С.Л. Франк сделал это положение наглядным при помощи своей собственной личности, которая воплотила полноту общечеловеческого опыта и в то же время представляла собой яркую индивидуальность.

Каждая личность опытно понимает себя в ее живом самобытии, как основанную в бытии неограниченном. Хотя я и не встречаю границ в этом основании, хоть реальность, к которой я захожу, и показывает себя как неисчерпаемая, я все же узнаю себя, при этом ограниченным и обособленным (не только в отношении ненадежной телесности), потому что мое основание в неисчерпаемой реальности само индивидуально ограничено. Человеческое существо, которое считает себя абсолютным, не имея все-таки возможности быть таковым, было бы, как замечает Франк, в своей самооценке большим или злым (см. ниже). Потому что индивидуум *в силу своего основания в бытии* во всякий миг своего существования есть социальное существо, он оказывается здесь также зависимым от реальности¹⁹⁰. В своей неисчерпаемости реальность не может мыслиться без субъекта, *которому* она открыта как такому, *для которого* она неисчерпаема. Однако, несмотря на то, что человеческая личность участвует в абсолюте, она не может из-за своей ограниченности быть помыслена как абсолютный субъект. Я могу быть лишь *одним* из многих субъектов, следовательно, должен понимать себя как «члена некоторой полицентрической системы». И.Г. Фихте в своем «Наставлении к блаженной жизни» (1806 г.) в отношении «Царства», которого взыскивают в молитве «Отче наш», для бытия употребляет понятие «царство духов» (Geisterreich), **чтобы выразить сущностное участие человеческого Я в живом единстве многих субъектов.** С.Л. Франк заимствует у Фихте эту мысль. «Бытие моего “я” есть его укорененность» в бытии Мы, говорится в «Непостижимом». Мы *есть* Я и Ты или Я и вы. Сущностное единство индивидуальности и социальности

¹⁹⁰ *Frank S.L. Das Unergründliche. S. 230–238.*

основывается в абсолютном и в то же время ограниченном, т. е. в бого-человеческой природе человека. «То, что всеединство *вездесущее*, что оно присутствует, как целое, в каждой своей части, открывается нам здесь во всей жизненности этого отношения в том, что единичное бытие не есть, в качестве самобытия, замкнутое в себе, обособленное, изолированное бытие, а, будучи “я”, по самому своему существу приурочено к “ты”, связано с “ты” и есть бытие, осуществляющее себя как *бытие “я-ты”*. Всякое непосредственное самобытие становится “я”, т. е. осуществляет само себя, лишь выходя за пределы самого себя, *трансцендируя* в “ты”. *Бытие есть царство духов*, а царство духов состоит именно в том, что *одно* существует всегда *для* другого, в другом, – выходя за свои пределы, – утверждает себя, лишь покидая себя ради другого»¹⁹¹. Сущность «всеединства», как *живого единства* и различия, впервые узнается лишь в Я-Ты-единстве. «Отношение “я-ты” в качестве *бытия “я-ты”*, – говорится в “Непостижимом”, – 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»¹⁹².

Собственное основание в абсолютной реальности есть то, что в онтологической перспективе различает людей, но *одновременно* и сущностно связывает их. Это имеет следствие также и для понимания индивидуальной автономии и свободы: она (свобода) основывается в единстве с другими (еще раз подчеркнем: это происходит без того, чтобы это единство подчинило себе уникальность). Суверенность, которая отличает бытие Я, восходит как к его «изначальности», так и к «принципиальному “*равенству*” в этом отношении *всех “я”*». Это значит, что «изначальность» и «автономия» Я есть не «его внутренний, имманентный признак, а именно *выражение* его связи с “*иным*”»¹⁹³. Сознание свободы включает «как конституирующий момент, *отношение к другим – отношение к “ты”*».

¹⁹¹ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 250. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 525. – Примеч. пер.

¹⁹² Frank S.L. Das Unergründliche. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 525. – Примеч. пер.

¹⁹³ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 233. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 505. – Примеч. пер.

То же самое отношение свойственно, как замечает Франк, и для «автономии» Я по отношению к Богу: она также есть выражение его единства с Богом¹⁹⁴.

Персоналистический принцип в понимании бытия, исходящий из самобытия, которое с самого начала познается как выходящее за свои границы, делает возможным исключить ложное монистическо-пантеистическое или дуалистическо-индивидуалистическое толкование бытия. Бытие всего не есть просто сумма различного, так, чтобы это различное входило в него как подчиненная часть, но в этом бытии подобное различное пребывает в полном сохранении различия и самостоятельности, т. е. находится на одном и том же уровне бытия, есть его единство. Иными словами, идентичность и переплетение отношений (*Relationalität*) (и посредством этого различие) объединяются, не теряя при этом свое собственное значение. Применительно к отношению человека и Бога это значит, что: «Двуединство между Богом и мной – которое рационально не мыслимо непротиворечиво *ни* как единство, *ни* как двойственность – может быть постигнуто во всяком случае лишь в форме... *антиномистического монодуализма*. Лишь поскольку я мыслю бытийственное отношение между Богом и мною одновременно *и* как подлинную двойственность, *и* как глубочайшее единство и *витаю* над этим противоречием, я улавливаю истинное отношение в этом *трансрациональном синтезе*, в этом умудренном неведении»¹⁹⁵.

Мы, как способ бытия, есть реальное непредметное единство. Как и Я-Ты-отношение общественные отношения, которые находят свое выражение в мире, также могут иметь различную плот-

¹⁹⁴ Ср.: *Frank S.L.* Das Unergründliche. S. 394.

¹⁹⁵ *Frank S.L.* Das Unergründliche. S. 392. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 699. – *Примеч. пер.* С пониманием бытия Франком принципиально согласуется и понимание Белы Вайссмера (Béla Weissmahr). Ср.: *Weissmahr B.* Ontologie. Stuttgart, 1985. S. 112–119; *Он же.* Philosophische Gotteslehre. Stuttgart, 1994. S. 116–126; S. 132–137. В качестве упрека пантеизму Вайссмар пишет: пантеизм можно лишь помыслить, но потому что «основное правило гласит: чем больше единство (идентичность в бытии), тем больше и различие (данное на основании самостоятельного осуществления бытия различие), то на его (пантеизм) не обращают внимание. основополагающая точка зрения персоналистического и метафизического понимания действительности, произрастающая из пропорционального единства друг с другом и отличия друг от друга, полностью неизбежна, если речь идет об отношении Бог – сотворенное» (S. 126).

ность (Dichte) и интенсивность. Однако, если речь вообще должна идти о личностном отношении в его отличие от простых предметных отношений, то внутреннее единство должно осуществляться под охраной различия. Социально-философские высказывания С.Л. Франка о *Мы* дают возможность увидеть философско-практический аспект его философии всеединства. В этой связи необходимо показать некоторые существенные мысли Франка, посвященные этой проблеме.

В своей социальной философии «Духовные основы общества» С.Л. Франк употребляет русский *terminus technicus* для понятия Мы как конституирующего принципа всякого общественного единства, – «*соборность*». Значение этого понятия возможно прояснить, лишь обращаясь к онтологии русского философа. Перевод понятия «соборность» на другой язык проблематичен. Наиболее близкий (но все-таки полностью не удовлетворительный) эквивалент в немецком языке – это понятие “Gemeinschaftlichkeit”, но не понятие “Gemeinschaft” (общность) в смысле конкретной, особым образом связанной группы людей¹⁹⁶. «Соборность» Франка не является идеалом, который необходимо осуществить благодаря нравственному или подобным ему усилиям. С.Л. Франк называет ее «внутренней сущностью», а также «внутренним слоем или корнем» всякого общества. «Так, во всяком данном временном своем разрезе, во всяком своем “настоящем” видимое общество живет своей невидимой, внутренней сверхвременной соборностью»¹⁹⁷. Единство, которое основано посредством соборности, не идентично с чувством принадлежности (*Zusammengehörigkeitsgefühl*), которое в каждом члене общества наличествует *само по себе*. Соборность есть сверхиндивидуальное *единство бытия* или «реальность», как экзистенциальное основание всякого определенного общества. Она есть нечто иное по отношению к конкретным индивидам, которые ее образуют, и поэтому она имеет свой специфический характер, определяемый целью или смыслом, лежащим в осно-

¹⁹⁶ О переводе и происхождении этого понятия см.: *Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. S. 25.*

¹⁹⁷ *Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. S. 150, 154.* При пер. использовано русскояз. изд.: *Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 63. – Примеч. пер.*

вании общности, – соборность школьного класса иная, чем соборность супружеской пары. *Сверхвременность* этого единства не значит, что в эмпирическом плане она будет длиться неограниченно. Конкретное существование общности, как и всякое Я-Ты-отношение, зависит от свободного согласия его членов. Там, где оно исчезает, перестает существовать и общность.

Потому что всякая общность существует до тех пор, пока его члены одобряют его цель и обладают, по крайней мере, минимумом взаимного доверия, конститутивным принципом общности является ценность, которая сама имеет основание в живом единстве бытия. Идет ли речь об общности двух людей в браке, о созданном ради достижения какой-либо цели союзе, или о коротких деловых отношениях, или даже о преступной организации, – ни одно конкретное общество не может существовать, без того, чтобы его члены признавали его цель, и без того, чтобы они ради осуществления этой цели хотя бы минимально доверяли друг другу. В этом обоюдном доверии, которое является конститутивным фундаментом всякой общности, происходит признание «богочеловеческой сущности» человека. Оно, как таковое, есть «служение правде». В своей социальной философии Франк называет это служение уважением к «святине». «Всякое слияние человеческих душ в святине, которой они живут, как бы призрачна и обманчива ни была эта святиня, все же содержит в себе, кроме чисто человеческого начала, начало сверхчеловеческое – отблеск, хотя бы слабый, искаженный и даже совершенно извращенный, самого Божества в человеческих сердцах»¹⁹⁸.

В этом месте русский философ вводит в свою социальную философию также понятие «церковь». Везде, где общность объединена посредством конститутивного для его бытия «служения правде», в реально-онтологическом смысле возникает «церковь». Она лежит «в основе всякого общества как его ядро и животворящее начало». Церковь не есть преднамеренно основанное внешнее объединение, как, к примеру, брак или союз, но она есть «первичное единство и... не просто человеческое, а богочеловеческое единство – единство, вытекающее из утвержденности человеческой жизни в святине, в Боге». Поэтому она есть основывающее

¹⁹⁸ *Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. S. 198. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 94. – Примеч. пер.*

существование «душа всякого общества»¹⁹⁹. В конкретных человеческих обществах «церковь», конечно, пребывает лишь на начальных стадиях, и именно потому, что в них «богочеловеческое» всеединство бытия проявляется все время лишь ограниченным, специфическим образом.

«Церковь» в социально-онтологическом понимании Франка «невидима». Для разъяснения этого понятия С.Л. Франк также использует элементы христианской экклесиологии. При этом вновь становится очевидным намерение Франка показать, что основоположные высказывания христианской веры, касаются всякого человека, потому что они являются онтологически обоснованными. К «невидимой» церкви относится «*всякое* (курсив мой. – П.Э.) единство человеческой жизни, утвержденное в вере», и, будучи «независимо от догматического содержания верований», оно, таким образом, есть «богочеловеческая жизнь»²⁰⁰. То, что Франк называет утвержденностью «в вере» и «богочеловеческой жизнью», исполняется *специфическим историческим* образом, как «служение правде». В чем состоит «правда», служение которой создает сущность церкви, вытекает из конкретной утвержденности индивидуального в «соборности» богочеловеческого бытия.

Следовательно, неудивительным является то, что С.Л. Франк, с недоверием смотрящий (Seitenblick) на догматическое вероучение, не ограничивает явление «церкви» лишь приверженцами христианских конфессий. Его определяемая философски «церковь» не исчерпывается ни социально-эмпирическим понятием церкви, ни теологическим ее пониманием, в котором церковь определяется при помощи признания определенного символа веры (Credo). С другой стороны, теологический интерес русского философа очевиден, когда С.Л. Франк специально подчеркивает, что к подразумеваемой им церкви «принадлежит, прежде всего, ветхозаветная церковь, богоизбранный народ Израиль, продолжением и завершением которого считает себя новозаветная церковь». В его понимании зачатком церкви, «ее “детоводителем ко Христу”, был духовный мир античности». «Но и в отколовшихся от нее христи-

¹⁹⁹ Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. S. 196. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 93. – Примеч. пер.

²⁰⁰ Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. S. 197. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 93. – Примеч. пер.

анских исповеданиях и даже магометанстве и буддизме и – в конечном счете – во всех языческих религиях церковь видит наряду с искажениями и обеднениями зачаток веры и потому считает и их по крайней мере потенциально сопринадлежащими к ней», пишет Франк задолго до того, как Второй Ватиканский собор дал очень близкое описание поистине универсальной церкви.

К сожалению, онтология любви, которую С.Л. Франк развивает в своей философии религии, не может быть рассмотрена здесь должным образом. По глубине своего взгляда она сопоставима с эссе Вл. Соловьева «Смысл любви»²⁰¹, однако превосходит последнее изящностью феноменологического анализа.

²⁰¹ Ср.: *Frank S.L.* Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. S. 250–256; *Solovev V.* Der Sinn der Liebe. Übersetzt von E. Kirsten in Zusammenarb. mit L. Müller, mit einer Einleitung von L. Wenzler und einem Nachwort von A. Gulyga. Hamburg, 1985.

12. Реальность как творческая жизнь. Единство актуальности и потенциальности

Уверенность в том, что реальность должна быть понята как *творящая жизнь*, пронизывает всю работу С.Л. Франка. С систематической точки зрения в этом убеждении встречаются положения таких мыслителей, как Гераклит, Плотин, Николай Кузанский, И.Г. Фихте, А. Бергсон, также заметны импульсы Я. Бёме и Г.В.Ф. Гегеля. Основание для подобного понимания реальности было разработано Франком уже в «Предмете знания». Под заголовком «Потенциальность и свобода» в «Непостижимом» демонстрируется *живое становление*, как трансцендентальная особенность бытия. В «Реальности и человеке» выводы из этой мысли в особенности значимы для понятия *творческого*, при помощи которого радикально преодолевается статичное онтологическое мышление и, кроме того, из онтологического понятия жизни исключаются также и натуралистические коннотации. В то же время посредством понимания бытия как творческой жизни становится различимым отличие от трактовки бытия, предложенной М. Хайдеггером.

Именно познание творящей жизни как сущностного признака реальности требует в качестве методического принципа, направить «взгляд души» извне вовнутрь (говоря словами Платона), т. е. проложить путь к своему собственному внутреннему опыту. «Все виды опыта реальности даны нам – прямо или косвенно – через посредство внутреннего опыта, т. е. через стихию нашей внутренней жизни». Все, чем мы владеем в нашем внутреннем опыте, все, что конкретно создает наше «непосредственное самобытие», само несет «характер “жизни”, “динамизма” процессуальности, “действия” или, по крайней мере, творческого источника этих определений», ничего из этого не пребывает в «неподвижном, пассивном и фиксированном» состоянии. Лишь потому, что реальность есть аналог того, что дано нам в нашей внутренней жизни, мы можем получить ее понятие²⁰². Несмотря на то, что наша «внутренняя жизнь» привязана к человеческому телу и его функциям, она все-таки не обладает определенной локализацией в нем. То, что Франк называет «стихией нашей внутренней жизни», было отличено им от наших

²⁰² Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 218.

психических состояний или *содержаний* сознания, т. е. от того, что может быть предметом психологии или любого прочего внешнего наблюдения (мечты, внутренние состояния, чувства, страсти как содержания собственно витального сознания). «Откровение подлинного существа реальности» происходит лишь в «непосредственной данности» субъекта «самому себе» и обнаруживается в «живых глубинах самосознания». Здесь реальность встречает нас не как «немая, пассивная “действительность”», которая ожидает (словно определенное содержание сознания) того, чтобы быть узнанной. Здесь реальность «дана нам изнутри, как почва, в которой мы укоренены и из которой мы произрастаем», как «непосредственная, для себя самой суцая и себе самой открывающаяся жизнь»²⁰³. В самосознании мы находим «первичное существо нашего собственного бытия», в нем «обнаруживается... первичное существо *реальности вообще*. Другими словами, это есть реальность, выходящая за пределы всей – мнимо всеобъемлющей – системы объективной действительности и лежащая в основе последней»²⁰⁴. Эта открывающая себя в самосознании *живая* реальность имеет, однако, индивидуальный вид, она не есть безликое нечто.

²⁰³ Понятие «внутренняя жизнь» С.Л. Франка может быть уточнено посредством размышлений М. Шелера о «духовных чувствах» (*Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. S. 355*). Если эти чувства «тут», пишет Шелер, то они неповторимым образом освобождаются от своего повода «и словно наполняют ядро личности – всю нашу экзистенцию и весь “мир”». Тогда мы можем “быть” лишь счастливыми или отчаявшимися, а не “чувствовать” в строгом смысле этого слова счастье или отчаянье, не говоря уже о том, чтобы чувствовать “себя” счастливыми или отчаявшимися. К сущности этих чувств относится то, что они либо не переживаются вовсе, либо захватывают всю полноту нашего бытия. Как в отчаянье эмоциональное “Нет!” находится в ядре экзистенции нашей личности и нашего мира, без того, чтобы “личность” была объектом рефлексии, так и в “счастье”, глубочайшем слое чувства счастья пребывает эмоциональное “Да!”. Эти чувства есть сама моральная ценность личностного бытия, чей коррелят они, как кажется, образуют. Потому они также являются образцовым метафизическим и религиозным самочувствием. Они могут быть даны лишь там, где мы больше не относимся к конкретной области бытия (общество, друзья, профессия, государство и т. д.) и там, где мы не даны себе больше как существующий ценностно-относительный посредством нас реализующий акт (познания или воли), но даны напротив, как абсолютное “мы само”».

²⁰⁴ *Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 143*. При пер. использовано русскояз. изд.: *Франк С.Л. Реальность и человек. С. 223. – Примеч. пер.*

Конечно, всегда сохраняется возможность, сделать собственную внутреннюю жизнь предметом объективного наблюдения, в качестве «психического» феномена или «ментальной» особенности мозга, и таким образом наблюдать ее «извне». Новейшие дискуссии о проблеме «душа-тело» свидетельствуют об этой возможности. Однако и на этом пути «само себя открывающее бытие», как себя знающая жизнь, также упускается из внимания, а доступ к онтологии является недостижимым. И все же неверным было бы заключить из наблюдения в самосознании себя открывающего бытия, в том числе как части «объективной действительности», о невозможности познания бытия в принципе.

Отграничение реальности от психической жизни с ее бесчисленными, следующими друг за другом содержаниями переживаний, не может быть достигнуто извне, объективно, напротив, его можно почувствовать лишь «изнутри». То, что действительно создает мое самобытие, возможно понять лишь с большим трудом, потому что не всякое содержание переживания может быть исполнением или выражением собственной самости или бытия личности. Многое движется на периферии.

Бытие может быть ухвачено в нашем духе, потому что оно, как подчеркивал С.Л. Франк уже в своих ранних работах, *само* не «темно» и, таким образом, оно не должно «ждать чужого, извне освящающего луча познания, но само есть *жизнь и знание*». «Правда бытия сама есть жизнь», – писал Франк в своей немецкоязычной статье «Познание и бытие», вышедшей в журнале «Логос»²⁰⁵. «Правда» не значит здесь истинного знания о бытии, скорее она делает ясным внутреннее единство «бытия», «правды» и «знания», которое можно обозначить при помощи понятия *дух* или *свет*.

Посредством этого размышления понятие реальности приобретает новое значение, которое чуждо мышлению, считающему в качестве реального только четко ограниченное и определенное. Хотя открывающая себя в самобытии реальность никоим образом не содержит материальности, которая позволила бы включить ее в пространственно-временные координаты объективной действительности, она все же есть аутентичная или «первичная» реаль-

²⁰⁵ *Frank S.L. Erkenntnis und Sein // Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. 1928. No. 17. S. 165–195; и 1929. No. 18. S. 231–261; здесь S. 258.*

ность. Я не могу уклониться или сбежать от нее, как это всегда в известном смысле возможно относительно данностей мира. Она, как говорит Франк в согласии со всей религиозной традицией, *важнее и значительнее*, чем выгода «целого мира», потому что в ней открывается безграничная глубина *самого бытия*²⁰⁶.

Жизнь, которую мы знаем из своего телесного опыта, осуществляется в эволюционном становлении, в котором постепенно достигается все большая актуальность, чтобы потом, когда высшая точка будет перейдена, прекратиться и отмереть. Это – жизнь во времени. В осмыслении онтологического понятия «жизнь», которую Франк трактует как трансцендентальный признак бытия, следует отказаться от натуралистических коннотаций, связанных с обычным понятием «жизни» (подобным же образом необходимо вести себя и по отношению к другим расхожим понятиям философии (в первую очередь к понятию «духа»), которые в известной мере были «загрязнены» и предварительно должны быть «очищены» для *аутентичного* философского употребления).

Иначе, чем телесную жизнь, необходимо мыслить «жизнь» в онтологическом смысле как *единство актуальности и потенциальности*, как актуальное превосходящее время совершенство, как *вечную полноту*. То, что эта полнота не является произвольной конструкцией, но, напротив, должна быть с необходимостью принята в качестве предпосылки всякого временного становления, С.Л. Франк показал в «Непостижимом» (в пику размышлениям А. Рилья о том, что бытие есть «консервативная система»). При этом русский философ приводит аргумент, который он уже употреблял в своей теории познания для обоснования реального значения понятия бытия: становление по-настоящему нового возможно лишь в том случае, если актуально наличное, из которого оно должно возникнуть, заключает в своей определенности неопределенную *потенциальность*²⁰⁷. Иными словами, там, где действительно нечто *возникает*, там данное (= А), из которого возникает новое (= В), (из А *следует* В), не может быть замкнутым, чисто «идентичным». Потому что, в противном случае, из А ничего не могло бы «возникнуть». То, что является новым, возникает не из самого себя, и не из бесосновного, и даже не из *определенного* основания (= А),

²⁰⁶ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 153.

²⁰⁷ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 103–107.

но из «неопределенной и неопределимой потенциальности», которую Франк обозначает как x . Этот x не есть просто символ еще не познанного, но есть обозначение трансфинитного бытия. Другими словами, не поверхностно определенное основание, из которого нечто происходит, познается в качестве «сущей мочи». Везде, где речь идет об эволюционном становлении, т. е. о всяком становлении в мире, новому (В), конечно, предшествует *данное* (А), так, что новое может выйти из x только после того, как из него уже вышло А. x здесь определен и ограничен посредством данного бытия А (как Ax). Универсальная, бесконечная *мочь* относится лишь к бытию как всеохватывающему всеединству. Из потенциальности А (Ax) поэтому не может возникнуть нечто произвольное.

Это имеет следствием то, что «исчерпывающее объяснение любого конкретного явления “определенными” основаниями остается невозможным, – и притом не только потому, что оно неосуществимо вследствие фактической ограниченности нашего познания или – что то же – вследствие бесконечности числа условий, подлежащих здесь учету, но и потому, что все конкретно-сущее возникает из лона *неопределенной в себе* и именно поэтому рационально неопределимой потенциальности бытия». Потенциальность в качестве условия становления сама по себе не может быть ограничена.

Научное исследование причинно-следственной взаимосвязи может отказаться от онтологической потенциальности, потому что подобное исследование рассматривает свои предметы, даже в том случае, когда речь идет о процессах, с точки зрения их актуальности. Будущее в своей *будущности*, напротив, в его конкретной полноте и форме есть не только неопределенное, но также и неопределяемое само в себе, потому что ему еще предстоит себя осуществить, т. е. определиться²⁰⁸.

Всякое конкретное сущее, взятое само по себе, не есть завершенное определенное нечто, но содержит в себе возможность «*стать* чем-то, что в данный момент остается еще логически не определенным, не определенным в понятии»²⁰⁹. Реальность, как говорится в антропологии, в качестве жизни есть начало «динами-

²⁰⁸ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 108, 110.

²⁰⁹ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 104, 105, 107. При пер. использовано русско-яз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 699. – *Примеч. пер.*

ческое, творческое, трансцендирующее, *как-то имеющее в себе и то, что актуально в нем не наличествует* (курсив мой. – П.Э.)»²¹⁰. Всякое ограниченное, конкретное сущее обладает потенцией становления, потому что оно *есть* в силу неисчерпаемости бытия. Следовательно, «все сущее есть всегда *нечто большее и иное, чем все, что оно в готовом, законченном виде есть*». Становление во времени может быть понято как раскладывание того, что в области вечного уже есть на неопределенный лад. Потому в бытии сущего Франк видит не только *фактичность*, которая, разумеется, должна отличаться от «эмпирии чего-то наличного в его *factum brutum*», как именует это Хайдеггер. Поэтому для антропологии Франка значимо, что человек, который преднаходит себя в своем случайном *здесь (Da)*, несмотря на ограниченность своей потенциальности и творческой силы (*x* определено через *A*), укоренен также и в своей неразрушимой жизни. Аналогичное употребление понятия «жизнь» основывается в этой *analogia entis*, чья *analogatum primum* есть жизнь в ее неограниченной творческой полноте.

Как сущностный признак всеобщей реальности, жизнь не может быть ограничена. Поэтому сама реальность, по способу «ученого неведенья», должна быть понята, как «неделимое, сверхлогическое единство» *совершенной актуальности и потенциальности*. Это значит, что в ней динамика, творческая сила и движение живущего совпадают со сверхлогической завершенностью. Момент творчества не есть *вторичное* выражение самого в себе готового, завершенного, недвижимо-вечного бытия, напротив, он также первично-изначален как момент завершенной актуальности. Творческая сила сверхлогического бытия не направлена на цель, лежащую вне ее пределов. Реальность сама *есть* творческая сила, но не как эволюция, которая имеет начало и конец.

В своей уникальности в качестве *жизни* реальность станет еще более понятной, если обратить внимание на то, что ее *potentia passiva* и *potentia activa* едины, без того, чтобы это различие потеряло свой смысл. Франк описывает «динамически-активную» потенциальность бытия как «хаотическое стремление, *из себя самого* влекущееся к формированию, завершению, осуществлению (курсив мой. – П.Э.)». В качестве «необузданной силы»

²¹⁰ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. II, 6. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 286. – Примеч. пер.

потенциальность есть «творческая мочь совершающегося в глубинах неопределенности *определения*». Подобное «нераздельное двуединство» самого себя осуществляющего творческого определения создает, согласно Франку, «существо потенциальности как первичной свободы». Поэтому во всяком *конкретно существе* с необходимостью – неизменяемого «так есть» – различным образом в то же время связан также пра-элемент свободы. «Поэтому бытие как целое может быть понято только как трансрациональное единство рациональности и иррациональности, т. е. необходимости и свободы». Франк вновь видит подтверждение единства в том, что бытие «есть *нечто большее и иное*, чем все, что мы воспринимаем в нем как законченную определенность, конституирующую его существо»²¹¹.

Импульс к подобному динамическому понятию бытия Франк мог найти в философии Николая Кузанского, а именно в его “*Triologus de possest*”, и в **первую очередь в тексте “De apice theologiae”** о *вершине созерцания*. В этой работе Кузанский развивал понятие Бога, относительно которого он был уверен в том, что оно высказывает его сущность наиболее подходящим образом²¹²: Бог есть “*Posse ipsum*” «сама-мочь», он содержит в себе возможность всего того, что возможно. Он есть *со-в-падение (Ineinsfall)* неограниченной реальной полноты единичного с незамкнутым многообразием сотворенного мира. Потому что это совпадение не есть обычная идентичность, из совмещения с ограниченным не следует ограничение Бога, но с полнотой реальности в нем есть также все единичное *in potentia*. В “*De possest*” **об этом говорится следующим образом**: «Бог – прежде действительности, которая отличается от возможности, и прежде возможности, которая отличается от действительного бытия, – есть простой (*simplex*) принцип мира. А все то, что существует после него, существует с различием возможного и действительного бытия. Таким образом, только один Бог есть то, чем он может быть, но никоим образом – то или иное творение, поскольку возможное и действительное тождественны только в начале». Ни одно мирское *сущее* не творит свое собствен-

²¹¹ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 96. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 583. – *Примеч. пер.*

²¹² Ср.: Stallmach J. Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues. Münster, 1989. S. 74.

ное бытие, потому что ни одно не является актуально тем, чем оно может быть – оно имеет свои дальнейшие (ограниченные) возможности перед собой. В Боге же потенциальность и актуальность, возможность и бытие неразличимы: «раз возможность и действительность в Боге тождественны, то Бог действительно есть все то, о чем можно сказать, что оно может быть»²¹³. Он *есть* все, что в принципе может быть, но при этом есть не таким образом, что из-за этого он становится пантеистическим многообразием вещей, но таким, что в высшем метафизическом единстве он есть все таким образом, *каким он сам* есть²¹⁴. Для Кузанского, стало быть, в мочи Бога «в свернутом виде» (*complicatur*) содержится все, что в принципе может быть – *potentia activa et passiva*. Возможность-бытие мира извечно есть в Боге, вне зависимости от того, сотворена она актуально или нет. Бог как праформа или изначальный принцип по способу “*complicatio*” (развертывания или свертывания) имеет в себе, как оформленное, так и все, что в принципе может быть оформлено. Как для Николая Кузанского, так и для Семена Франка это метафизическое единство актуального и потенциального, причем последнее включает в себя саму возможность оформления, образует “*apex theologiae*”, *вершину созерцания*.

Понимание «жизни» в философии Франка, в качестве сущностного признака бытия также тесно связано с понятием «теозиса», обожения. Это понятие, которое берет свое начало у Платона, благодаря Новому Завету стало ведущим понятием в христианской духовности, в особенности это касается Восточной церкви. У Франка оно показывает присутствующую в самой реальности *целевую установку*. Эта установка особым образом относится к самобытию человека. В философской перспективе она может быть

²¹³ *Cusanus N.* Trialogus de possess. 7, 4–9: deum ante actualitatem, quae distinguitur a potentia, et ante possibilitatem, quae distinguitur ab actu, esse ipsum simplex mundi principium. Omnia autem, quae post ipsum, sunt cum distinctione potentiae et actus, ita ut solus deus id sit, quod esse potest, nequaquam autem quaecumque creatura, cum potentia et actus non sunt idem nisi in principio; далее 8, 17–22 et ideo sit actu omne possibile esse, patet ipsum complicitate esse omnia. При пер. использовано русскоязыч. изд.: Кузанский Н. О возможности-бытии // Кузанский Н. Соч.: в 2 т. Т. 2 / Пер. А.Ф. Лосева. М., 1980. С. 141. – *Примеч. пер.*

²¹⁴ *Cusanus N.* Trialogus de possess. 8, 6. Cum potentia et actus sint idem in deo, tunc deus omne id est actu, de quo posse esse potest verificari. Nihil enim esse potest, quod deus actu non sit. Ср. здесь также вышеуказанную работу: *Stallmach J.* S. 73.

понята как *реализация, становление реальности (Realwerden)*. Там, где мы совпадаем с этой целевой установкой по своей свободной воле, мы стремимся, говорит русский мыслитель, «не к тому, чего хотим “мы сами”, а к тому, чего хочет и требует от нас сама актуальная реальность, сама вечная, завершенная творящая жизнь»²¹⁵. Это возможно потому, что человек сам аналогичным образом принимает участие в творческой силе и спонтанности живой реальности. Нормы, следование которым признается *моральным благом*, имеют основание, по Франку, в самобытии человека, которое всегда есть также и Мы-бытие, в которое, в конце концов, впадает бытие мира с его историей.

²¹⁵ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 223. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 290. – *Примеч. пер.*

13. Создание мира и творческое начало в человеке

Со-в-падение актуальности и потенциальности в реальности дает основание для понимания источника мирового бытия. Привычный тезис о том, что Бог сотворил мир «из ничего» С.Л. Франк считает подобным фокусу. Однако, если Бог сотворил мир не из «ничего», и не опирался при творении на какую-нибудь существующую изначально материю, то что тогда значит *сотворение мира*? В ответе Франка на этот вопрос онтология всеединства показывает себя в новом аспекте, в котором она исключает как пантеизм, так и абсолютное самобытие мира. Здесь также узнаваемы мысли Кузанца, Соловьева, Шеллинга, Гегеля и Бергсона.

Бог творит не из «ничего», но из «материала». Последний, однако, не может быть никаким сущим (праматериалом) вне- и независимо от Бога, потому что он (Бог) есть «всеобъемлющее и всепронизывающее единство бытия». Материал есть «иное», но при этом есть то, что Бог *сам из себя* полагает – это есть «иное» его самого. Получается, что различие между «вне» и «внутри» не может быть применено к Богу и его действиям и, тем самым, определить его. Более того, как «внутри», так и «вне» есть «момент Его всеопределяющей бесконечной полноты». Следовательно, всякое иное есть «иное в составе самого Бога», которое происходит из его «самораскрытия», оно есть Божья «инаковость». Применительно к сотворению мира это значит, что, если Бог творит, то он сам полагает себе материал, как «инаковое» себе. Этот материал больше не есть Бог, потому что он не есть «единство актуальности и потенциальности», составляющее существо Бога. Он есть «чистая потенциальность, бесформенный динамизм и пластичность», которая, однако, имеет свое начало в Боге. Творческая сила состоит в «формировании, расчленении и согласовании этого материала», посредством нее Бог сам вводит свою собственную актуальность и завершенность в этот материал. Материал для творения мира есть *ens in potentia* и как таковой, ввиду своего происхождения от Бога, является «живым бесформенным динамизмом». Оформление этого динамизма в актуализирующемся акте творчества значит «некое обуздание» его еще неоформленной, хаотической силы. Реальность, ввиду того, что она исходяща (*herkommend*) от Бога и противостоит ему, всегда есть лишь потенциальность, – поскольку

ку она мыслится в ее взаимосвязи с Богом, она есть «именно в силу этой связи... единство актуальности и потенциальности»²¹⁶. Праформа свободы, которая присуща бытию как таковому, имеет свое основание и выражение в потенциальности как «живой динамизм». Франк пытается осмыслить продвигающуюся на ощупь эволюцию от зари времен к мыслящему человеку, которую нельзя обойти вниманием, даже если опустить натуралистическое описание человека. При этом бросается в глаза известная близость к пониманию реальности, которая была предложена Я. Бёме: «Мировая и человеческая история со всем присущим ей трагизмом есть выражение напряженного трагического борения творческой силы Бога с хаотической беспорядочностью и упорством стихийного динамизма Его материала – чистой потенциальности бытия»²¹⁷. Разумеется, отношение между потенцией и творческим актом не должно мыслиться во временной последовательности, так, что потенция когда-нибудь смогла бы раствориться в безмятежном единстве (так понятого) *actus purus*. Отношение творящего Бога к его творению есть отношение вечной жизни: творение – это когда «Бог полагает вне себя *реальность*, как бы излучая вовне первичный категориальный момент “*есть*” своего собственного существа, – другими словами», когда «Он неким актом саморасчленения полагает внешнюю себе сферу, даруя ей в производной форме свою собственную первичность. И это “*есть*” есть не какое-либо мертво-пассивное пребывание или инертный субстрат бытия; оно, как указано, есть действительное, динамическое начало *жизни*»²¹⁸.

Франковская трактовка сотворения мира в качестве «саморасширения и саморазвития» Бога²¹⁹ была бы понята неправильно, если бы ее попытались осмыслить как эволюционное событие, в котором Бог поначалу приходит сам к себе и достигает своего завершения (подобное представление, которое разделял М. Шелер в своих поздних работах, Франк категорически отвергает (см.:

²¹⁶ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 384. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 422. – Примеч. пер.

²¹⁷ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 385. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 423. – Примеч. пер.

²¹⁸ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 374. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 414. – Примеч. пер.

²¹⁹ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 388. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 427. – Примеч. пер.

Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 394). Высказывание – «“саморазвитие” Бога» – должно пониматься лишь в границах антиномистического ученого неведения: Бог сам раскрывает себя в творении мира как свое «иное», и он все-таки в той же мере есть полнота реальности в ее вечной «актуальности». В основании этого высказывания о «саморасширении» находится понятие Николая Кузанского *complicatio/explicatio*, «свертывание» и «развертывание» Бога.

Точка зрения, согласно которой Бог дает себе «материал» для творения, понимаемый как нуждающийся в «обуздании» «бесформенный динамизм», предоставляет русскому философу возможность осмыслить всемогущество Бога, которое, по Франку, не означает волевою произвольность. Признак того, что творению Бога внутренне присуща необходимость (положенная не извне, но исключающая произвольность), Франк видит в свидетельстве христианской веры о воплощении. Русский мыслитель спрашивает: «Зачем нужно было бы Богу воплотиться, сойти в мир и своей крестной смертью влить в мир спасительную силу святости и любви, если бы Он мог по Своему произволу, простым выражением Своей державной воли, как бы мановением перста, спасти или улучшить мир?». Франк сравнивает творческий акт Бога со стараниями художника, который должен осуществить много попыток и потерпеть неудачи, пока ему, наконец-то, не удастся придать материалу желанную форму. При этом в своем сравнении Франк не раз подчеркивает, что мировое бытие есть нечто иное, чем материал художника, и оно на различных уровнях наделено *свободой* и призвано к *свободному* содействию Божьему плану творения. Потому что Бог дарует сотворенному миру «свою собственную первичность», творение не есть просто «результат» трансцендентной божественной творящей воли, но есть «имманентное выражение» этой первичности²²⁰. Оно есть «иное Бога». В то время как Бог позволяет творению принять участие в его бытии, он дарует ему, хоть и в различном объеме, свою *жизнь* и свою *свободу*. Именно в творческой потенции творения мир и в особенности его венец, человеческий дух, при помощи передачи Богом его «первичности», проявляют себя как “*viva imago Die*” (Николай Кузанский). Творение Бога уже в своем самом начальном моменте *сущностно*

²²⁰ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 374.

направлено на то, чтобы создать «творческих агентов, проводников творческого замысла», которые были бы *свободными* посредниками божественной творческой силы на различных уровнях и ступенях. При этом С.Л. Франк назвал также и причину, по которой творение может противостоять воле Бога и обладать своим известным «трагизмом»: «Мировая и человеческая история со всем присутствующим ей трагизмом есть выражение напряженного трагического борения творческой силы Бога с хаотической беспорядочностью и упорством стихийного динамизма Его материала – чистой потенциальности бытия». «Во всем сущем пульсирует единая жизнь, расчлененная на отдельных ее носителей и вместе с тем слитая в согласованном, сплошном единстве»²²¹. Единство мира есть единство творческого становления или жизни, которая, конечно, реализуется на различные лады: «Эта жизнь в ее реальном существовании, есть потенциальность в двойном смысле этого слова – и как пассивность – материал, поддающийся формированию (материя в смысле учения Аристотеля), и как активная *мочь*, способность и стремление к действительному самообнаружению, к осуществлению того, что в ней скрыто, – на высшей ступени, как энергия самоформирования»²²². Поэтому завершение мира не является логически необходимым следствием, которое следовало бы из существа Бога, как полагал Спиноза²²³.

Из сказанного следует, что творение Бога завершается в создании им творящих. В меньшем смысле это относится также и к безжизненному материалу, который при помощи силы вступает на путь эволюции. Но в первую очередь это значимо для человека. Его сущностный признак – быть свободным творцом. Франк подчеркивает, что человек именно в актуализации своей творческой потенции показывает себя как «образ и подобие Божье». Его творчество имеет способность *умножать бытие (seinsmehrend)*. И именно художественное творчество есть углубление и умножение духовной *реальности*. Уже в философии психологии «Душа человека» С.Л. Франк отмечает, что всякий человек в «объектив-

²²¹ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 385. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 423. – Примеч. пер.

²²² Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 373. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 413. – Примеч. пер.

²²³ Ср.: Frank S.L. Das Unergründliche. S. 427.

ном» смысле создает себе свой «мир»²²⁴. Сущностное различие от божественного акта творения заключается в том, что человеческое творчество всегда предполагает наличие материала, которое оно само не создавало. Для подобного понимания Франк также мог найти импульс у Николая Кузанского. Последний в своей работе «Простец об уме» вывел, что человеческий дух как образ Божий со своей стороны есть «прообраз» для всех иных мирских образов Бога. Кузанский подчеркивает, что человеческое творчество всегда есть подражание (*assimilatio, imitatio*) пред-данному первообразу²²⁵. Человеческий дух предполагает предварительный труд Бога, однако может придать этому труду и свой собственный образ²²⁶.

²²⁴ Ср.: *Frank S.L.* Über die Seele des Menschen. Freiburg; München, 2004. Kap. VII, 5.

²²⁵ В разделе «О предположениях» Кузанский пишет: «Так как человеческий ум, благородное подобие Бога, участвует, насколько может, в плодородии творящей природы, то он из себя как образа всемогущей формы развертывает творения рассудка (*rationalia*) наподобие действительных вещей. Как божественный ум является формой реального мира, так человеческий ум – формой мира предположений». “*Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina*”. *De coniecturis*. Cap. I, 1 (N. 5, Z. 4). При пер. использовано русскояз. изд.: *Кузанский Н.* О предположениях // *Кузанский Н.* Соч.: в 2 т. Т. 1 / Пер. В.В. Бибихина. М., 1979. С. 189. – *Примеч. пер.*

В тексте «Простец об уме» говорится: “*mens sit imago dei et omnium dei imaginum post ipsum exemplar*”. *Idiota de mente*. Cap. III (N. 73, 2–11).

²²⁶ Дж. Штальмах пишет о Кузанском: «Природа духа есть... живое подражание прообразу, жизнь от жизни Бога. Это живое богоподобие, эта жизнь духа в бытии человека находит свое выражение: а) в его познавательной деятельности, б) в его творчестве, с) в его свободном поступке. Если человек и несравнимо возвышается над всеми созданиями мира жизненными свершениями своей “духовной природы”, то эта “духовная природа”, как конечная, в особенности обремененная телом все же предполагает ограничения» (*Stallmach J.* *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*. S. 39).

14. Зло и страдание

Наибольшим вызовом для оптимистической философии, которая рассматривает бытие в его основе в качестве *благого* и *полного смысла*, выступают зло и страдание. Как в «Непостижимом» (10 глава), так и в «Реальности и человеке» (V и VI, 5) эти темы занимают большое место. В написанном вскоре после высылки С.Л. Франка из России для эмигрантской молодежи произведении «Смысл жизни» (1925 г.) речь идет по существу о смысле страдания. Работа военного времени «Свет во тьме» по преимуществу посвящена вопросу, могут ли зло и страдание когда-либо быть побеждены в этом мировом порядке. В дополнение к рассуждениям Франка, сделанным в «Реальности и человеке», в дальнейшем будут также привлечены некоторые мысли из его философии религии²²⁷.

Не будет ли философское истолкование бытия (*ens et bonum convertuntur*) опровергнуто посредством бросающегося в глаза триумфа зла в человеческой истории? Для С.Л. Франка ответ на этот вопрос не может заключаться в декларации детерминированности и несвободы человеческой воли и в признании только ее фактических болезненных следствий, потому что посредством этого зло как духовное качество было бы отвергнуто. На единственный обещающий успех путь – приближение к *mysterium iniquitatis* – указывает основанная Августином философия субъекта: феноменологическое раскрытие собственного самосознания. В конце текста религиозной философии об этом говорится: «Легко и дешево в предметном созерцании зла, как внешнего мне и непонятого факта мирового бытия, в форме постановки неразрешимой проблемы теодицеи чинить суд над всем миром – даже над Богом – и занять позицию *судьи бытия*. <...> Но тогда остаешься *совершенно слепым* в отношении истинного, иррационального метафизического существа зла – уже потому, что не замечаешь, что в этой ненависти, как и в гордыне обвинительной установки, сам судящий уже пленен и соблазнен извращен-

²²⁷ Ср. также: *Ehlen P.* Der Sinn des Leidens im belehrten Nichtwissen. Überlegungen im Anschluß an den Religionsphilosophen Simon L. Frank // *Umgang mit Leid. Cusanische Perspektiven.* Hg. von H. Stahl und H. Schwaetzer. Regensburg, 2004. S. 225–244.

ностью зла. Этим прегражден единственный путь к подлинному постижению непостижимого существа зла – путь в собственную глубину, в которой одной через сознание *моей виновности* непостижимое становится видимым»²²⁸.

Все вопросы, которые возникают при взгляде на собственную виновность, упираются в вопрос: что *есть* зло? Возможно ли понять зло? Всякая попытка понять что-либо предполагает, что это доступно разуму, т. е., в самом этом нечто содержится что-то разумное. Если бы зло можно было понять, то для него могло бы быть названо видимое основание, и тогда бы оно получило свое легитимное место в бытии. Требование поставить себя в какое-то отношение к нему было бы неременным условием. Однако зло, потому что оно есть радикальное Нет по отношению к бытию и разуму, просто-напросто непознаваемо. «Факт зла есть в известном смысле абсолютный предел *всякой философии*»²²⁹. С положением, согласно которому разум упирается здесь в свою границу – совсем в ином смысле, чем это происходит в реальности Бога, – не так легко согласиться. Даже те философы, которые наиболее глубоко проникли в сущность зла, такие как Я. Бёме и Ф.В.Й. Шеллинг, не устояли перед искушением, как полагает С.Л. Франк, попытаться объяснить зло и из-за этого упустили его в его неустрашимой бессмысленности. В конце концов, Г.В.Ф. Гегель стал отрицать зло, чтобы защитить пантеистический принцип своей философии. В понимании Франка зло не обладает статусом сущего, и все же оно больше, чем просто ничто. Он называет его «поднимающимся к бытию ничто», «отпавшей от бытия реальностью», «*сущим ничто*». Это также указывает на то, что тот, кто хочет попробовать определить и причинно прояснить содержание бытия субъекта, который творит зло – движущие причины, обстоятельства и следствия злого поступка, – погрузится в неразрешимые апории. Тот, кто говорит о зле, с неизбежностью говорит и о бытии, и посредством этого совершает, согласно цитируемому Франком замечанию Платона, «неправомочное», «незаконнорожденное» умозаключение, в котором он пытается то, что нельзя высказать,

²²⁸ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 459. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 781. – Примеч. пер.

²²⁹ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 442. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 781. – Примеч. пер.

ухватить в понятиях, имеющих свое основание в бытии²³⁰. Так как зло бессмысленно, оно никогда не может обладать *очевидностью*, которая присуща правде. Оно – сама *«неправда»*. Поэтому против Бога, который в метафизическом смысле есть свет правды или сама очевидность, и тем самым условие всякого познания истины, зло не может выдвинуть ни одного возражения. Зло должно браться в его навязчивой темной непрозрачности для знания.

Зло в его беспочвенности и ничтожности возможно лишь феноменологически описать и посредством этого исследовать роль *отрицания* для действительности сущего. Момент ограничения, как уже говорилось, является конституирующим для разделенного единства мирового бытия, потому что всякое определенное единичное посредством отграничения от другого становится тем, что оно есть. Однако установка границ связана также с тем, что лежит за их пределами и, в конце концов, вообще со всем. В то время как единичное отграничивается от другого, оно само есть сущее «Не». «Не» присуще ему внутренне как *конститутивный* принцип. В качестве отграничивающего и индивидуализирующего момента реальности Не также «составляет глубочайшее существо того, что мы называем *свободой*». Смысл индивидуализации и свободы, достигаемых посредством указывающего поверх себя «Не», лежит в *«транscендировании* через все *ограниченно-положительное»* и, следовательно, в «способности *иметь* и то (или *быть* и тем), что данное единичное как таковое само актуально *не* есть». «Не», как можно подытожить, есть как «сила, утверждающая нашу индивидуальность», так и «сила *притяжения* между нами и *всеединством* или его первоисточником». Таким образом, каждый индивидуум имеет свое сосредоточие в самом себе, потому что «само *это* “утро” имеет свое средоточие или опорную точку *вне* себя, в своей связи со *все*м, с *Всеединым»*²³¹.

Если отрицание является конститутивным для определенного самобытия, то во *зле* оно превращается в «абсолютный недостаток», в абсолютно изолированное *Не*. Здесь отрицание перестает

²³⁰ См. диалог «Тимей» Платона 52b: λογισμῶ τιτι νόθῳ. Frank S.L. Das Unergründliche. S. 440.

²³¹ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 445. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 763. – Примеч. пер.

связывать и только лишь отграничивает. Из-за этого единичное вырывается из «общей связи бытия» и замыкается само в себе. Единичное имеет свою точку абсолютного и единственного основания реальности, которая как таковая существует лишь благодаря связи с другими. Когда же единичное отказывает Другому в его существовании как несущественному, то оно становится для себя «мнимым Абсолютом, неким псевдо-божеством»²³². Несмотря на то, что единичное является лишь частью, оно начинает считать свою волю в качестве решающего закона, однако подобная абсолютность присвоена им не по праву. То, что раздуло себя до уровня все-бытия, все-таки остается в отношении с прочим сущим онтологически ему соразмерным. Мнимое абсолютное, которое есть просто *пустота*, проявляет себя в ненасытной жадности, стремящейся присвоить и поглотить все прочее. «Здесь не только *homo homini lupus* – здесь, в метафизической глубине, *ens enti lupus*». Вместе с самообособлением во зле, которое отклоняет других и все же нуждается в них как в подпорке для своего собственного бытия, в бытие или в «мир» входит и непрерывное *саморастерзание*. Зло обозначает *смерть*.

Положение о том, что зло является самосильной реальностью, противоположной добру, категорически отвергается Франком. Это значит, что мысль о том, что в «каком-то последнем, глубочайшем смысле если не само зло во всей явственности его зла, то все же некий его первоисточник скрыт в непостижимых для нас глубинах самого Бога», также является неприемлемой для философа. Подобная мысль, которая близка спекуляциям Бёме и Шеллинга, сама разрушает понятие Бога и бытия²³³. Так же как и отрицание Бога всегда осуществляется именем правды, т. е. не может происходить без ее света, так и восстание зла против бытия уже подразумевает последнее. Зло как *противоречие* существенно подразумевает то, что оно отрицает. Без бытия оно было бы бессильным, потому что самый злой поступок осуществляется в волевом акте, который как таковой есть сущее. Само бытие недоступно злу, потому что зло, как было подчеркнуто, не есть сущее, но лишь недостача, «хи-

²³² Frank S.L. Das Unergründliche. S. 446. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 764. – Примеч. пер.

²³³ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 456. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 777. – Примеч. пер.

шение» бытия, самоотрицание, «не-сущая реальность»²³⁴. Зло сравнимо, по выражению С.Л. Франка, с «трещиной» в бытии. «Через гармоническое, божественное всеединство бытия проходят глубокие трещины, зияют бездны небытия – бездны зла. Всеединство, каким оно является эмпирически, есть некоторое *надтреснутое* единство». Подобным надтреснутым единством оно является тогда, когда «*является эмпирически*»²³⁵ «Трещина» не есть абсолютное ничто, но она есть недостаток бытия. Онтологический дуализм *не мыслим* для Франка.

В своей точке зрения на то, что зло обозначается посредством *недостачи бытия* и таким образом *предполагает это бытие*, Франк следует за основанной Блаженным Августином традицией. Августин называл зло «умалением добра», “privatio boni” и посредством этого отказывал злу в его собственном бытии, потому что все, что есть, поскольку оно есть, всегда есть добро²³⁶. Франк ссылается на Макария Великого в греческом и на Фому Аквинского в западном мире, как на людей, придерживавшихся той же точки зрения.

Однако где же то место, в котором возможно радикальное противоречие с бытием? Если оно не в Боге, то оно пребывает в человеке? Человек находится, согласно всем предшествующим рассуждениям, в неснимаемом единстве *и* в различии с Богом. Из этого следует смелый вывод, что: «*Место безосновного первоорождения* зла есть то место реальности, где она, рождаясь из Бога и будучи в Боге, *перестает быть Богом*. Зло зарождается из не-сказанной *бездны*, которая лежит как бы как раз *на пороге* между Богом и “не-Богом”». «*Источник*» зла лежит в «*бездонной глубине, соединяющей меня с Богом и отделяющей меня от него*»²³⁷. Где начинается *инаковость* по отношению к Богу, там заключена возможность разорвать единство с праосновой. Сотворенность есть условие зла.

²³⁴ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 454–455. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 776. – Примеч. пер.

²³⁵ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 442. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 759. – Примеч. пер.

²³⁶ Augustinus. Hipponensis. Quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni? Enchiridion de fide, spe et caritate, Cl. 0295, cap. 3.

²³⁷ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 457. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 779. – Примеч. пер.

Если бы было невозможно найти *первопричину*, по которой сотворенная воля утверждает себя в качестве *злой*, то я все-таки переживал бы свою *ответственность* за зло и посредством этого свою *виновность*. *Причинность* и *ответственность* нельзя смешивать. «Только в первичном, логически не разложимом опыте “виновности” я имею трансрационально-живое познание истинного существа зла»²³⁸. Поиск основания зла бесплоден: «Спрашивать здесь еще, как Бог мог “дать” мне или “попустить” во мне такую *возможность онтологического извращения*, – значит уже снова *терять* саму глубину и первичность того, что дано в опыте *моей виновности*, – значит уклоняться от ответственности и тем сворачивать с единственно возможного пути *реального, живого постижения зла*». Зло невозможно понять посредством всматривания в него. «*Единственно возможное постижение зла есть его преодоление и погашение через сознание вины*»²³⁹.

В свете всего того чудовищного, что происходило и происходит в истории, возникает вопрос: восходит ли зло только к свободному решению человека? Или есть сила, которая может искушить человека? Ближе к этому находится также вопрос: довлеет ли над человеческой историей первородный грех, который все время толкает ко злу и ограничивает свободу человека? Франк убежден, что ответ на этот вопрос также лежит в единстве противоречивого.

Есть *искушение* как действие духовной силы, которая ограничивает самостоятельность принятия решений, но не отменяет ее²⁴⁰. Самому злу внутренне присущ *сворачивающий блеск*, который прельщает к тому, чтобы выступить против нравственных законов. Кто «подпадает» под этот блеск, тот позволяет «пленить» себя силе зла, тот, кто познает *тягу* ко злу, тот уже утрачивает свою настоящую свободу. Свобода, которую мы имеем в качестве основания в то время, когда мы совершаем зло, не есть та свобода, при помощи которой мы действуем как образ Божий. «Подлинно “свободно” мы стремимся только к *добру*, ибо оно одно, совпадая в глубине реальности с *бытием*, образует подлинную внутреннюю основу нашего бытия».

²³⁸ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 458. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 779. – Примеч. пер.

²³⁹ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 459. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 781. – Примеч. пер.

²⁴⁰ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 451.

Свобода, которая делает возможным злое деяние, есть *чистая* мочь, бесформенная потенция²⁴¹. Во зле человек больше не является самим собой в полном смысле. Следует ли из этого, что злой человек есть лишь прислужник господствующей над ним силы?

Франк решительно отклоняет положение о том, что здесь находится инстанция, на которую мы можем переложить нашу собственную вину и ответственность. Также здесь не представлены и две разделенные и гетерогенные силы, которые находятся во взаимодействии друг с другом. Собственная ответственность и искушение «силами зла», – С.Л. Франк обозначает их также библейским именем «князя мира сего»²⁴², – могут быть поняты лишь в смысле «умудренного неведенья» Николая Кузанского, как *антиномическое единство*. Это единство имеет свой онтологический прообраз в «нераздельном и неслиянном двуединстве» и во «взаимной обусловленности» собственного самобытия и духовного бытия. Я имею свое самобытие в то время, когда я превосхожу и охватываю все прочее. Поэтому я пребываю в неслиянном единстве с «миром».

Таким образом, не существует возможности перенести свою собственную ответственность за зло на «мир». Более того, каждый способствует созданию нравственного климата в мире. Следовательно, даже искушенный, соблазненный прислужник и подельник, на свой лад, также является виновным в *целом*, а это целое, множество раз опосредованное, и есть «мир». Поэтому Франк может сказать, что, с одной стороны, я незаметная часть мира, и как таковой подчинен его влияниям, но, с другой стороны, я также есть «средоточие мирового целого или бесконечное место, в котором оно присутствует *целиком*». Русский мыслитель видит, что человек и «мир» ссылаются друг на друга по способу своего бытия. «Само “вне” находится здесь “внутри”»; внешний враг есть здесь внутренний враг». «Ответствен не каждый из нас в отдельности» – я как индивидуум или внешняя мне сила зла, потому что оба складываются в одну сумму. Более того, «ответственность несет та *точка бытия* – одновременно бытия моего и *превышающего меня*, – в которой я совпадаю с ним в нераздельно-неслиянном двуединстве»²⁴³.

²⁴¹ *Frank S.L.* Das Unergründliche; *Frank S.L.* Die Realität und der Mensch. Kap. V, 2.

²⁴² Ср.: Евангелие от Иоанна 12:31 и 14:30.

²⁴³ *Frank S.L.* Das Unergründliche. S. 453. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 773. – *Примеч. пер.*

«Поэтому “грехопадение” *мира* есть *мое* грехопадение и *мое* “грехопадение” – грехопадение всего мира». Бунт против бытия, который происходит в злом деянии, выходит за временно и пространственно ограниченную событийность и всегда имеет универсальное значение. Согласно этим соображениям, получается, что грехопадение, как единственное событие, которое произошло в начале человеческой истории и которое столь губительно влияет на человеческую деятельность, есть произвольное и необоснованное предположение, не имеющее возможности объяснить происхождение зла и ответственность за последнее. Грехопадение есть событие, в котором я «из глубины *моего собственного бытия* непрерывно принимаю в нем участие». Зло – все пронизывающее настоящее, чей «*первоисточник* находится во всем, и следовательно, и внутри *моего собственного бытия*»²⁴⁴. Однако человеческое бытие находится не только в единстве с «миром». Человек, который на свой ограниченный лад един с миром, есть также «точка, через которую проходит связь мира с Богом». Человек есть промежуточный пункт между ними двумя, площадь борьбы, на которой, согласно цитируемому С.Л. Франком высказыванию Ф.М. Достоевского, «Бог борется с дьяволом»²⁴⁵. Потому что грех есть бунт против Бога, он также есть и вина.

Опыт того, что мир пронизан злом, не вводит Франка в заблуждение, согласно которому отрицающее и разрушительное зло онтологически лежит в основании бытия. Хотя работы, написанные после Второй мировой войны, свидетельствуют о том, что победа над злом в этой зоне невозможна, несмотря на это, мысль Франка не замыкается в мрачном отчаянье. Борьба между бытием и его отрицанием не есть безнадежный поединок. Присутствие Бога в бытии гарантирует окончательную победу над злом. В особенности убедительно русский философ выразил эту позицию в последней главе своей антропологии.

Чтобы понять эту удивляющую мысль, необходимо еще раз вспомнить о единстве Бога с его творением. Бог творит посредством того, что он придает смысл и бытие тому, что не имеет своего собственного основания. Творение есть *иное* Бога, в котором он сам при-

²⁴⁴ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 452. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 773. – Примеч. пер.

²⁴⁵ Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. S. 169. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 74. – Примеч. пер.

существует и живет. Поэтому смысл творения находится вне пределов времени, «конкретно-сверхвременно», «жизненно» в Боге²⁴⁶. Как смысл и бытие в Боге пребывает сам акт, которым он придает творению смысл и бытие, и также «начало» и «конечная цель» творения. Сколь мало Франк допускает монизм, столь же мало он допускает и смешивание творящего и сотворенного: в «лоне» сверхрационально-го единства Бога и мира сохранена также их *двойственность*²⁴⁷.

В какой плотной онтологической близости страдание пребывает по отношению ко злу, уже было прояснено. Как во зле, так и в страдании все время дан опыт того, что этого *не должно быть*. Но здесь противоречие по отношению к добру и единству бытия все же иное. Существенное различие состоит в том, что зло есть *видимость реальности*, а страдание есть *реальность* в онтологическом смысле, хотя и такая, которая стоит в живом противоречии по отношению к себе самой. Страдание, в отличие от зла, само уже есть *«движение возврата к реальности»*. Ф. Ницше, которого цитирует Франк, лаконично высказал эту особенность в «Песни ночного странника» Заратустры: «Боль говорит себе: пройди!». В этом движении к *самоисчезновению* (Selbstauflösung) страдание показывает себя уже как «подлинная реальность или благо»²⁴⁸. Это *бегство от самого себя* (*weg von sich*), *исчезновение* собственной отрицательности (Negativität), не привнесено в феномен страдания извне – как если бы, к примеру, посредством желания боль можно было бы остановить, – но кроется в самом феномене. Знание о том, что страдание не есть покоящаяся в себе действительность, но ему, страданию, внутренне присуща феноменальная тенденция к самоисчезновению, является действенным, несмотря на настойчивость, с которой могут противопоставляться физиологические предпосылки страдания (душевные или телесные повреждения) подобному излечению и исчезновению.

Когда С.Л. Франк говорит о страдании, то он в первую очередь имеет в виду преисполненный страдания опыт *одиночества*. Оно есть основная форма страдания²⁴⁹. Одиноким человек ощущает

²⁴⁶ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 427.

²⁴⁷ Ср.: Frank S.L. Das Unergründliche. S. 431.

²⁴⁸ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 463. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 785. – *Примеч. пер.*

²⁴⁹ Ср.: Frank S.L. Das Unergründliche. S. 205.

угрозу со стороны ничто. Таково же мучение тяжелобольных и умирающих, которые больше не могут получить помощь в своей телесной боли. Это мучение по существу есть переживание последней и глубочайшей оставленности. Смертельно больной опытно переживает радикальную отстраненность от своего прежнего жизненного мира и свою беспомощную отданность чужим силам. Однако страдание не есть единственное, что выпадает на судьбу несчастного. В качестве опыта оставленности, согласно результату феноменологического исследования, страдание свидетельствует о распаде *единства бытия*. Само бытие переходит в неупорядоченность, при этом в нем происходит *универсальная* борьба за вытеснение, в которой один элемент стремится существовать за счет другого и выходит из единства в изоляцию. Быть в мире – значит страдать. Страдание есть полный боли опыт лежащего в *самом бытии мира* противоречия, направленного против «соборности» (*Gemeinschaftlichkeit*) бытия²⁵⁰.

«Состояние космического бытия» находит «свое глубочайшее и всеобъемлющее выражение в существе *времени* как *земного* времени». Уже в теории познания 1915 г. в полемике с П. Наторпом и А. Бергсоном в вопросе, может ли время быть схвачено посредством числа и исчисления, С.Л. Франк различил временность, безвременность и сверхвременно-вечное. В своей философии религии (1939 г.), очевидно спровоцированный анализом Хайдеггера, представленным в «Бытии и времени», Франк разъясняет опыт земного времени как никогда не венчающуюся успехом охоту за блуждающим огоньком, который невозможно схватить. В земном времени настоящее безжалостно вытесняет только что прошедшее и сталкивает его в ничто и само, со своей стороны, по-новой становится сталкиваемо в ничто. Это «есть адекватное состояние замкнутого, падшего, не-сущего бытия. Как это есть состояние человеческой души, поскольку она одержима злом, так это есть и состояние отпавшего и распавшегося мирового бытия»²⁵¹.

Распад мирового бытия на противоречивые элементы, опытно познающийся в страдании, восходит к событию, за которое необходимо нести ответственность и которое можно назвать «грехопаде-

²⁵⁰ В своей социальной философии Франк представил соборность как онтологический признак всеединства.

²⁵¹ *Frank S.L. Das Unergründliche. S. 447. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 767. – Примеч. пер.*

нием». Однако «грехопадение», как было показано, есть *событие в мире*. Потому что зло, где бы оно ни происходило, не есть сингулярное событие. Оно имеет онтологическое, и посредством этого, космическое измерение. Здесь появляется основание, по причине которого Франк все страдания и бедствия, независимо от их происхождения, рассматривает как связанные со злом. Он осмысляет это в качестве следствия «космической гражданской войны, вытекающей из самоизоляции и самоутверждения частных элементов реальности, из некоего распада или развала всеединства. Судьба всего мира – *участвовать* сообща во зле и *страдать* от него»²⁵².

То, что мы познаем в страдании разрушение бытия мира, опричиненное грехом, находит свое подтверждение в предложении апостола Павла: «Возмездие за грех – смерть»²⁵³. Грех, чья оплата или «довесок» есть страдание до самой смерти, есть грех «мира». Он обезобразил творение до самого основания. В страдании, которое встречается в болезни, ведущей к смерти, в смертельной битве или в потере любимого человека, познается нечто большее, чем лишь восходящая к медицинским предпосылкам боль. Существенную часть в этом страдании имеет опыт одиночества и отданности.

Страдания не должно быть, но является ли оно поэтому бессмысленным? «Чистое существо страдания», т. е. его смысл не открывается, если страдающий говорит ему свое нет. В сопротивлении не-должность-быть страдания ощущается еще глубже. Смысл, который может в нем лежать, открывает себя лишь там, где страдание «духовно *принимается* или *претерпевается*». Философ указывает здесь на возможность, которая подтверждается его собственным опытом. Феноменология страдания описывает его как «*возврат к реальности*», как момент *движения*, которое из соседства с ничто выводит назад к *бытию*. В *свободном соосуществлении* этого движения раскрывается смысл страдания. Он лежит в возможности нового и уникального *опыта реальности*. В сравнении Франка: свободно принимаемое страдание есть раскаленный зонд, который очищает и расширяет наши духовные дыхательные пути и открывает нам благодаря этому «свободный доступ к блаженной глубине подлинной реальности». Франк, как

²⁵² Frank S.L. Das Unergründliche. S. 447. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 766. – Примеч. пер.

²⁵³ Рим. 6:23.

и ценимый им Мастер Экхард, знает, что «быстрейший конь, который доведет тебя до совершенства, есть страдание». Также и здесь подчеркнута «движение», которое ведет к совершенствованию. «Совершенство» значит цельное единство с реальностью, которое при этом не ведет к сглаживанию живого различия.

Предложение, взятое из Деяний апостолов о том, что «многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие»²⁵⁴, не является для русского мыслителя случайным замечанием, но есть подтверждение сущностной связи. Он заходит так далеко, что говорит о том, что без опыта страдания не может быть блаженства. Слово Нагорной проповеди, которое превозносит блаженных «плачущих» и обещает им утешение, Франк понимает в смысле условия: утешение будет познано лишь страдающими и плачущими. «Утешение» понимается здесь не как награда, которую дают за стойкое перенесение страдания после того, как оно уже позади. «Утешение», напротив, значит самостоятельно созданный в претерпевании опыт реальности. Говоря иначе, в свободном принятии страдания осуществляется «возврат творения к Богу», потому что именно в терпеливом принятии Бог, высшее воплощение реальности, узнается и по-новому признается *в его полноте*. «Именно абсолютное совершенство Бога мыслимо – или, вернее, чуемо – лишь в форме полноты всеобъемлющей, – и тем самым объемлющей и противоположности – неисповедимо глубокой и осмысленной жизни». Этот опыт не замкнут на единственном волевом акте, совершившееся вместе с ним «движение» ведет в непостижимую глубину реальности Божьей. Посредством этого оно ведет в *mysterium*, который одновременно есть *mysterium tremendum* и *fascinatum*, как Франк говорит об этом в своей феноменологии любви.

«Возврат творения к Богу через страдание совершается сам – как все вообще – *в самом Боге*»²⁵⁵. (Онтологическая) реальность, которая познается в претерпевании страдания, относится к реальности Бога. Из этого следует чрезвычайно важный вывод о том, что суждение, по которому «Бог остается сам перед лицом мирового страдания в состоянии несмущенного блаженного покоя», является полностью ошибочным. Таким образом, С.Л. Франк может

²⁵⁴ Деян. 14:22.

²⁵⁵ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 465. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 788. – Примеч. пер.

сказать, что Бог «берет» страдание «на себя», «сопереживает всю трагедию мирового бытия и именно в этом проявляет свое существование как осмысляющего первооснования и первоначала всяческого бытия». Мысль о том, что именно в претерпевании страдания «тяжкий подъем к небесному блаженству» находит свой исход, что в нем свершается участие в «неизреченном и неисповедимом таинстве божественной жизни», тяжело понять. Но Франк также говорит, что душа должна быть раскрыта «в глубину», чтобы понять подразумеваемое здесь. Пути, на которых Бог дарует нам «торжество подлинной реальности»²⁵⁶, есть с «необходимостью антиномистические и антагонистические пути».

Именно там, где речь идет о полноте реальности в Боге, которая вместе с блаженством охватывает также опыт страдания и умирания, необходимо помнить о правиле «ученого неведения». Поэтому С.Л. Франк подчеркивает: «Бог “сам по себе” не есть *ни то, ни другое* – как он вообще не есть никакое “то или другое” – и только в нашем человеческом приближении есть антиномистическое единство того и другого. Только в этой непостижимой и неисповедимой форме он есть абсолютное совершенство, и мы находим в нем блаженную вечную родину – нашего “я” и мирового бытия»²⁵⁷.

Как сильно онтология страдания Франка питается христианским духовным опытом, показывает убежденность Семена Людвиговича в том, что в свободном приятии собственного страдания происходит то, что на религиозном языке называется «*искуплением*». Благодаря признанию собственного страдания в страдающем вновь происходит признание реальности в ее глубочайшей сути как *всеохватности*. Искупление вновь восстанавливает то, что было разрушено грехом, вызванным не только индивидуальной ошибкой, но и «общим грехом», в котором участвует всякий человек. Потому что в свободно претерпеваемом страдании реальность *познается* заново, и сама *становится* новой, искупается также и «отпадение» от бытия, произошедшее во зле²⁵⁸. Ложное понимание того, что «реальность» есть *нечто*, что существует *рядом* или *над* мной, разумеется, сделало бы эту мысль абсурдной.

²⁵⁶ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 465. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 787. – Примеч. пер.

²⁵⁷ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 466. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 788. – Примеч. пер.

²⁵⁸ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 464.

Освобождение от зла и страдания внутри этого мирового бытия является немислимым. До тех пор, пока длится время, будет существовать и бунт против живого единства бытия. Борьба зла против бытия для Франка, однако, не является вечной неразрешенной битвой. Подобная несла бы в себе знак абсолютной бессмысленности и была бы указанием на вечную слабость бытия по отношению к ничто. Онтология Франка пронизана убежденностью в том, что окончательная победа над злом и страданием не только возможна, но и метафизически уже свершилась. Философская предпосылка для этого заключается в том, что злу, в конце концов, не принадлежит бытие. Онтология достигает здесь предела своих возможностей благодаря тому, что она делает философски мыслимым «исцеление», «восстановление» и, в итоге, «торжество подлинной реальности»²⁵⁹, о которых говорит и Новый Завет как о «новом творении»²⁶⁰.

²⁵⁹ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 465.

²⁶⁰ Ср.: Откр. 21:1–4, 23.

15. Теологические аспекты

Некоторые теологические аспекты антропологии С.Л. Франка уже были рассмотрены в разделе о «Богочеловечестве». Далее в первую очередь хотелось бы обратить внимание на свободу Бога в творческом акте и возникающую посредством этого свободу человека, поверхностное рассмотрение которых представляется недостаточным.

Согласно франковскому пониманию, в глубине своего самобытия человек может получить опыт того, что все-бытие открывается ему в качестве *Ты*. В этом Ты он встречает непостижимого Бога. Это откровение в качестве Ты есть персональный акт и как таковой свободное свершение. Чтобы подчеркнуть свободу Бога, Франк также использует для самовыражения Бога в его творении понятие «благодать» (см., к примеру: *Frank S.L. Die Realität und der Mensch. IV, 5., а также другие работы*). Это свободное обращение Бога, не говорящее ни о чем ином, кроме как о *любви*, дает основу для творческой свободы воспринимающего его. Свобода воспринимающего тем больше, чем сильнее он укоренен в благодати Бога. Свободное самобытие человека не вступает в противоречие с его зависимостью от бытия Бога. Отношение между зависимостью от бытия Бога и свободным человеческим самобытием есть рационально неразрешимое напряжение. Онтологический приоритет, с очевидностью, находится в воле Бога, в его благодати, которая не имеет ничего общего с произвольным мнением человека. Франк проясняет это отношение при помощи соотношения между «мужским» и «женским» началом в «исконно “андрогинном” существе человека». «Женское начало» он называет «семенем», *воспринимающим* благодать. При помощи благодати оно дает родиться творческой сути человека. Потому что принятие благодати есть условие для творческой деятельности человека, женскому, а не мужскому началу принадлежит «онтологическое первенство»²⁶¹ (следовательно, под «семенем» не подразумевается «мужское начало»)²⁶². Отсюда становится ясным, что Франк уже

²⁶¹ *Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 298.*

²⁶² Представляется, что подобная точка зрения С.Л. Франка была инспирирована В.С. Соловьевым. Последний в своей работе «Идея человечества у Августина Конта» хвалит Конта за то, что тот приписывает “Grand Être”, человечеству,

в творческом акте божественной воли видит спасение и обожение мира. Они есть «две стороны одного общего творческого акта, в котором само бытие Бога и Его творческая действительность – понимаемая последнюю как Его саморасширение и саморазвитие – совпадают»²⁶³. Творение свидетельствует о том, что Бог делится своей *актуальностью* с сотворенным.

Непостижимость антиномического двуединства Бога и человека подчеркнута также указанием на провалившиеся попытки «августинизма» и «пелагианства», которым не удалось вынести напряжения между божественной волей и человеческой свободой и которые были вынуждены искать рациональное решение в другом направлении.

Интимное личностное отношение существует потому, что существует самоотдача Бога, для которого существенным является его принятие со стороны сотворенного. Всякое *противодействие* этой самоотдачи вызывает в Боге *страдание*. С.Л. Франк пишет об этом: «Не только творению и человеку в нем, но и самому Богу-Творцу сужден тяжкий, страдальческий путь, ведущий к этому конечному торжеству. Ибо в пути мирового бытия к совершенству через трагическое борение соучаствует сам Бог. Но именно это соучастие одновременно гарантирует конечную победу»²⁶⁴. Идея «страдающего Бога», которая также образует центральный мотив в творчестве русского современника Франка Вячеслава Иванова, творческо-философски обоснована Франком посредством личностного единства Бога и мира. Именно это выражение акцентировано в «*docta ignorantia*» в качестве антиномистического, и оно

женский характер, потому что человечество как партнер Бога воспринимает божественное. Оно есть «та высшая форма, через которую и в которой все существующее становится абсолютным, – форма соединения материальной природы с божеством». «Как стоящее между ограниченным и безусловным, как причастное тому и другому, оно по природе есть начало двойственности, ἡ ἀόριστος διὰς пифагорейцев – самое общее онтологическое определение женственности» (*Solowjew W.* Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte (1898) // Deutsche Gesamtausgabe. Bd. VIII. München, 1980. S. 358. При пер. использовано русскояз. изд.: *Соловьев В.С.* Идея человечества у Августа Конта // *Соловьев В.С.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 189. – *Примеч. пер.*

²⁶³ *Frank S.L.* Die Realität und der Mensch. S. 388. При пер. использовано русскояз. изд.: *Франк С.Л.* Реальность и человек. С. 426. – *Примеч. пер.*

²⁶⁴ *Frank S.L.* Die Realität und der Mensch. S. 390. При пер. использовано русскояз. изд.: *Франк С.Л.* Реальность и человек. С. 427. – *Примеч. пер.*

не должно разрушать христианское понятие Бога. В связи с этим необходимо добавить, что бытие Бога «есть не только творческая активность формирования и внутреннего освящения бытия, со всем присущим ей драматизмом. Бог есть одновременно завершенная полнота всего, покой совершенной святости и совершенного блаженства. В Нем изначала, от века, достигнуто и осуществлено все, к чему – в другом аспекте своего бытия – Он творчески стремится». Рассуждение, которое отрицает вечное совершенство в Боге и целиком подчиняет его земному времени, Франк обозначает как «грубую ошибку» (для этого он использует термин «сабеллианизм» из ранней христианской теологии, где «после смены времен» Бог открывается в своей видимой модальности бытия).

То, что размышление Франка о «страдающем Боге» было не чуждо современной ему теологии, показывают рассуждения богослова Карла Ранера: «Если мы скажем, что воплотившийся Логос умер “только” в своей человеческой реальности и будем молчаливо понимать это в том смысле, что эта смерть не касается Бога, то сказана будет лишь половина правды, а настоящая христианская истина окажется утрачена. Конечно, “неизменный Бог” “сам по себе” не имеет судьбы, а потому не имеет и смерти, но через воплощение в ином Он *сам* (а не только иное) все же имеет судьбу. Таким образом, эта смерть (как и человечество Христа) выражает Бога... В таком случае эта смерть *Бога* в Его бытии и становлении в ином, принадлежащем миру, очевидно должна быть законом истории нового и вечного завета... Смерть Иисуса есть часть самовысказывания Бога»²⁶⁵.

Бог принимает участие в судьбе своего творения и одновременно с этим есть его трансцендентная первооснова. «Бог-Творец, Бог, нисходящий в мир для страдальческого подвига соучастия в трагическом пути спасения, и Бог, внедряющийся в мир и изнутри в качестве святого Духа – духа святости – влекущий мир обратно в свое лоно, – эти три лица Божии, выраженные в догмате троичности, суть лишь как бы наружные проявления или

²⁶⁵ *Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg, 1976. S. 297. О христианском понимании «страдающего Бога», ср.: Balthasar H.U. von. Theodramatik. Das Endspiel. Bd. IV. Einsiedeln, 1983. S. 191–222, особенно S. 220. При пер. использовано русскояз. изд.: Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / Пер. с нем. В. Витковского. М., 2006. С. 420. – Примеч. пер.*

аспекты самого неприступного существа Божия, его “сущности”. Но эта сущность есть покой и блаженство всеобъемлющей завершенной полноты, Альфы и Омеги вселенского бытия»²⁶⁶. То, что Франк своей формулировкой хочет передать классическое учение о Троице, является очевидным и исходит уже из его отрицания «сабеллианизма». Для него речь идет о том, что священное воздействие Бога есть «проявление» *«его сущности»*. В франковском понимании Троицы священно-историческая Троица является имманентной²⁶⁷.

Сколь сильно онтология всеединства С.Л. Франка близка к основоположной мысли современной ему теологии, возможно продемонстрировать при помощи следующей небольшой, но характерной детали. В персоналистском понимании бытия Франка, которое покоится на феноменологическом анализе самобытия, трансцендирование бытия понимается как выражение *личной жизненности*. Интенция выхода «за свои собственные границы» и самоотдача в понимании Франка есть выражение *любви*. Эта самоотдача бытия также и в воспринимающем пробуждает интенцию выходить за свои собственные границы. Теолог Карл Ранер мыслит схожим образом: Бог есть «основа» для «трансцендирующего человеческого бытия»; Бог есть «первооснова», потому что божественный *Логос* есть творящее трансцендирование (*transcendens*) «необъятной» первопричины реальности. Говоря языком Библии: Бог, «Отец» произносит «слово» и «все чрез Него начало быть»²⁶⁸. Ответ или трансцендирование человека к Богу происходит в силе слова, которое было произнесено Богом «в духовную глубину нашего существования». То, что Ранер называет «трансцендентальным опытом» Бога, «непостижимой тайной», находит свою па-

²⁶⁶ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 394. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 430. – *Примеч. пер.*

²⁶⁷ Ср.: Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. S. 141.

²⁶⁸ Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. S. 142. Сам Бог «как необъятная Основа трансцендирующего человеческого бытия желает быть не только Богом бесконечной дали, но и Богом абсолютной близости в истинном самообщении и, таким образом, дан как в духовной глубине нашего существования, так и в конкретности нашей телесной истории». При переводе был использован частично измененный текст русскоязычного издания: Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. С. 190. – *Примеч. пер.*

раллель в рассуждении Франка о «Боге как реальности в составе внутреннего опыта». На формулировку этой мысли Франка немаловажное влияние оказал и Мартин Хайдеггер.

Читателю работ Франка не может не броситься в глаза его динстанцированное, вплоть до критического отрицания, отношение к Фоме Аквинскому. В особенности это заметно в приложении к «Предмету знания», носящему название «К истории онтологического доказательства». Однако и в антропологии Франк обозначает Аквинского как последователя «догматической метафизики», в которой Бог понимается как вершина пирамиды бытия. Способ мышления Фомы, по Франку, склоняется к тому, чтобы «мыслить Бога в логической форме объективной действительности, т. е. как объективно сущую вне нас реальность, как некий *объект*, бытие которого должно быть утверждаемо нашей мыслью». «Во всех этих отношениях Бог мыслится как бы как некий фундамент мироздания и в этом смысле как нечто, обладающее таким же общим категориальным характером объективного бытия, как и мир, – примерно наподобие того, как фундамент и опирающееся на него здание одинаково подчинены общим законам физики»²⁶⁹.

В одной из ссылок к работе «Реальность и человек» С.Л. Франк едва ли соглашается с тем, что Аквинскому посредством принципа *analogia entis* был также известен «мотив совершенно иного порядка», который возвышался бы над упорядочиванием Бога и превращением его в составную часть «объективной действительности». Франк считает, что этот принцип Фома оставил «вне внимания», когда решал вопрос о познании Бога, несмотря на то, что именно здесь он наиболее уместен.

Суждение Франка о Фоме не является правомерным, потому что из *analogia entis* следует, что Бог никоим образом не может быть познан точно также как вещи этого мира. Мы с уверенностью знаем о Боге благодаря его «действию» то, *что (daß)* он существует, но не то, *что (was)* именно он есть. «Все сотворенное имеет свой род и вид», следовательно, пребывает в логических категориях, «но Божественная природа, – продолжает Фома – неограничена, так как она включает в себя все совершенство целого бытия»²⁷⁰.

²⁶⁹ Frank S.L. Die Realität und der Mensch. S. 237. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 302. – Примеч. пер.

²⁷⁰ Aquinas T. Summa contra gentiles. III. qu. 49, 3. Cp. I. qu. 28. 43.

Однако, между Богом и вещами мира есть «схожесть». При этом подобное отношение «схожести» различно и зависит от того, смотрим ли мы на мир от Бога, или на Бога от мира. Фома поясняет: «Поскольку то, что в Боге совершенно, обнаруживается в прочих вещах благодаря некоей ущербной причастности... Поэтому нельзя сказать, что Бог обладает тем, что есть у твари. И потому не подобает говорить, что Бог подобен твари: мы же не говорим, что человек подобен своему изображению, хотя правильно будет назвать портрет похожим на человека»²⁷¹. Принцип аналогии бытия как раз говорит о том, что Фома Аквинский мыслит Бога не «в логической форме объективной действительности», как полагает Франк.

Однако в философском понимании Бога между Фомой Аквинским, с одной стороны, и Николаем Кузанским и Семеном Франком, с другой, есть важное различие. Оно касается понимания *жизни*. Здесь для Фомы также имеет значение принцип аналогии. Бог, «чье мышление есть его же собственная природа, и в котором то, что принадлежит ему по природе, не определяется чем-то иным, должен иметь жизнь наиболее совершенную»²⁷². Жизнь, которая может быть высказана Богом, в высшем роде обладает способностью «действовать *из самой себя*». При этом, в отличие от мирской жизни, жизнь Бога исключает любую потенциальность. Последняя разумеется Фомой в качестве еще-не и поэтому требует *становления* не-бытия к бытию²⁷³. В Боге нет становления, Бог есть «чистое действие», т. е. «чистая форма», которая не допускает никакого еще не определенного «материала». Поэтому в Боге также нет никакой «сложности», состоящей из завершенного и менее завершенного, потому как «всякое сложное потенциально разруσιμο, поскольку сложно... А что разруσιμο, того может и не быть»²⁷⁴. Напротив,

²⁷¹ Aquinas T. Summa contra gentiles. I. qu. 29. Далее ср., к примеру: De veritate. qu. 10, art. 11, ad 10. При пер. использовано русскояз. изд.: *Аквинский Ф. Сумма против язычников* / Пер. Т.Ю. Бородай. Долгопрудный, 2000. С. 163. – *Примеч. пер.*

²⁷² Aquinas T. Summa theologiae. I. qu. 18, a. 3, resp. При пер. использовано русскояз. изд.: *Аквинский Ф. Сумма теологии* / Пер. С.И. Еремеева. М., 2002. С. 244. – *Примеч. пер.*

²⁷³ Aquinas T. Summa contra gentiles. I. qu. 16 и qu. 28.

²⁷⁴ Aquinas T. Summa contra gentiles. I. qu. 18. При пер. использовано русскояз. изд.: *Аквинский Ф. Сумма против язычников* / Пер. Т.Ю. Бородай. Долгопрудный, 2000. С. 103. – *Примеч. пер.*

жизнь, которая присуща духу и разуму человека, преодолевает ограничения, потому что ей предданы определенные принципы, на которые она должна ориентироваться. Франк не хочет оставлять вне Бога несовершенство мира с его непрерывным становлением и ростом. Вместе с Николаем Кузанским он мыслит вечное совершенство, которое не ведаёт ещё-не по способу антиномистического двуединства жизни и становления мира в качестве единого без того, чтобы суммарно соединять несоединимое.

Причину, вероятно, сыгравшую свою роль в обозначившейся довольно рано дистанции между Франком и Аквинским, можно увидеть в замечании, которое Семен Людвигович делает в письме от 1944 г., написанном одному его молодому другу, попросившему о совете для своих философских исследований. В этом письме Фома Аквинский упоминается много раз. Свою основополагающую миролюбивую позицию Франк проявляет также и здесь, и находит для Аквинского добрые и признательные слова²⁷⁵. Однако в конце русский мыслитель замечает, что Фома «где-то» говорит, «что блаженные на небесах испытывают особенное блаженство, когда они глядят на вечные муки грешников!». И Франк в возмущении спрашивает о том, как это положение согласуется с христианским учением о любви в том виде, в каком его объявил апостол Павел. Даже «безбожные социалисты» перед лицом страдания в мире судят более «по-христиански», чем Фома. По причине этого безжалостного, даже садистского утверждения, которое «где-то» сделал Фома Аквинский, отношение Франка к нему было неизгладимо испорчено. Вероятно, это разрушительное предложение Семен Людвигович нашёл, будучи ещё молодым человеком, в работе Фридриха Ницше «К генеалогии морали»²⁷⁶. Этим предложением Ницше хотел подтвердить то, что мораль рождается из ressentiment. Ф. Ницше цитирует без приведения источника: “**Beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat**”. То, что предложение написано на латинском языке вызывает чувство подлинности. Однако это предложение в дословном виде не удалось обнаружить у Фомы

²⁷⁵ Франк С.Л. О невозможности философии (Письмо к другу) // Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 88–95 (здесь. С. 95).

²⁷⁶ Nietzsche F. Zur Genealogie der Moral. Leipzig, 1930. Erste Abhandlung. № 15.

Аквинского²⁷⁷. Представляется, что Ницше изменил аутентичный порядок слов и придал, таким образом, ему такой смысл, которого не было в оригинале.

Размышления Франка о поэтическом языке, который посредством «ауры» своих слов может передавать жизненно переживаемое, нашли свое дополнение в мыслях философа о «тайне слова» в главе «Бог и я» в «Непостижимом». Эти мысли наглядно показывают теологический интерес, имеющийся у С.Л. Франка. Они могут быть поняты как комментарий к пылкой дискуссии, которая разгорелась перед началом Первой мировой войны (около 1907–1913 гг.) между монахами с Афонской горы и московской церковной властью и к которой присоединились ведущие русские философы и богословы. Речь идет о смысле *почитания имени Бога* (имяславии); в более поздней дискуссии говорилось уже о вопросах философии языка²⁷⁸. Монахи Афона разделяли точку зрения, по которой Иисус Христос сам присутствует в своем имени и, таким образом, при произнесении и почитании имени переживается и его присутствие. В основании этого представления лежало учение византийского богослова Григория Паламы, где в Боге различались непознаваемая сущность и несотворенные, но при этом познаваемые «энергии».

Также и здесь решающим для Франка является точка зрения, по которой реальность не есть анонимное, серое Нечто, но, напротив, она открывает себя в своей непостижимой глубине изначально в собственном самобытии. Самобытие, однако, сущностно

²⁷⁷ В конце четвертой книги комментариев (*Distinctio 50, quaest.3, artic. 4*) Фома Аквинский, отвечая на вопрос слушателя: “*utrum beati qui erunt in patria videant poenas damnatorum*”, говорит: блаженные радуются Божественной справедливости и своему спасению. Потому что речь идет о Божественной справедливости, то это “*per accidens*” включает радость о наказании проклятых (“*sic divina iustitia et sua liberatio erunt per se causa gaudii bonorum, sed poena damnatorum per accidens*” Фома подчеркнуто добавляет, что блаженные не радуются наказанию грешников как таковому (“*non delectetur in poenis inquantum huiusmodi*”). Абстрактное, упорядоченное мышление (*per se – per accidens*) чуждо современному человеку, и приведенное предложение в целом не подтверждает тезис Ницше о рессентименте.

²⁷⁸ Здесь возможно указать лишь на вышедшие на немецком языке работы Павла Флоренского (*Denken und Sprache*, Berlin, 1993) и Алексея Лосева (*Die Dialektik des Mythos*, Hamburg, 1994).

есть Мы-бытие и как таковое относится к Ты. Там, где происходит встреча с другим человеком, случается откровение реальности и именно в *конкретности* индивидуального человека. По крайней мере, частично это нечто *сущности* другого показывает себя во встрече посредством мимики, жестов и по преимуществу через слово. «Реальность “ты” “дает мне знать” о себе, поскольку она “выражает” себя... Сознавая, что она *есть*, я одновременно, хотя бы лишь смутно и частично, узнаю, и *что* она есть». Поэтому *слово* больше, чем понятие, которое служит только для обозначения вещи, в нем также содержится больше чем просто эмоциональное состояние говорящего. «Оно выражает саму непостижимую реальность в ее абсолютности (в каком-либо частичном ее проявлении), которая лежит *глубже* деления на субъект и объект, или на субъективность и объективность... В слове *обретает голос сама реальность* – само непостижимое». Слово есть откровение, в котором непостижимость реальности становится наличной.

Когда Бог извещает о себе, он также показывает нечто от своей сущности «уже потому, что “присутствие” или “бытие” в нем совпадает с “существом”». Где Бог обнаруживает себя человеку в качестве Ты, там дается также «и живое конкретное откровение – хотя большей частью лишь в форме смутного “чуяния” – и его содержания, – того, *что* или *кто* мне при этом открывается. Это ни в малейшей мере не противоречит абсолютной непостижимости существа Бога. Ибо то, что при этом мне открывается, открывается именно *как абсолютно-непостижимое* – как бездонная глубина или необъятная полнота»²⁷⁹. Когда Бог показывает себя как живое Ты, то «он действует» на нас так, что мы поверх его абсолютности и непостижимости – пусть это будет расплывчато, пусть будет менее или более четко – воспринимаем если и не его конкретно-позитивную сущность, то все же его обращенный к нам «голос», его «слово», то, что он хочет или требует от нас, к чему он нас призывает, как он к нам «относится». Наиболее соразмерное выражение, которое может придать себе реальность, есть *слово*. В нем присутствует сущность Ты. В этом и состоит, как отмечает Франк, смысл библейского «откровения». Оно с самого начала не является информированием о положении дел, но есть передача сущности

²⁷⁹ Frank S.L. Das Unergründliche. S. 374. При пер. использовано русскояз. изд.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 677. – Примеч. пер.

открывающегося. С.Л. Франк не приемлет того жесткого разделения, которое проводит большое количество теологов между сущностью Бога и ее выражением.

Слово, как его понимает Франк, значит *язык*. Его «полноценное» проявление – «поэзия». Она есть, как указывает русский философ с аллюзией на литургию Восточной церкви, «некая подслушанная и переданная поэтом “херувимская песнь” о реальности – голос самой реальности, говорящей о себе самой». Слова, которые говорит и воспринимает человек, есть иное, чем творящий «Логос» Бога, в котором сущность реальности присутствует в несокращенном виде. Эти слова есть *опосредующее* и потому *ограничивающее* выражение реальности. Но при этом они также есть «манифестация» того «Логоса», в котором сущность Бога сама проявила себя так, что эта сущность приобрела для нас живой *лик* и живой *образ* (не прекратив из-за этого быть непостижимой). Это выражение Бога как *слова* в живом образе и есть величайшее и наиболее соразмерное конкретно-позитивное откровение, через которое в человеческом облике Иисуса Христа «слово стало плотью», как говорит С.Л. Франк, обращаясь к Новому Завету. Таким образом, становится понятным, почему Франк обозначает незначительную болтовню как «кошунство»²⁸⁰.

Слово, согласно выводу русского мыслителя, есть наиболее подходящее выражение реальности, потому что в нем к выражению приходит личный и реляционный характер бытия. В потенциальном виде это относится и к имени Бога. Разумеется, что его именование не приводит Бога к наличности (это была бы магия). Сама реальность при помощи слова придает себе имя и направляется на *слушающего*, который его воспринимает.

В ретроспективном взгляде на интеллектуальное развитие, которое происходило в Берлине, после того как Франк закончил свою философию религии, Семен Людвигович говорит, что он уже в гимназии благодаря Куно Фишеру познакомился со Спинозой и прочитал его «Этику». Спиноза долгое время определял философское мышление Франка. Направленный на Бога “*amor intellectualis*”, «созерцательный пантеизм» и «мистическое чувство божественного всеединства» было тем, что впечатляло Семена Людвиговича.

²⁸⁰ *Frank S.L. Das Unergründliche. S. 376* («Слово» и «Логос» Франк пишет с большой буквы). Евангелие от Иоанна 1:14.

«Я уже рано почувствовал что-то, что отвечало глубочайшему существу моей личности», сообщает Франк и также упоминает о том, что еще ребенком, глядя на небо, испытывал «пантеистическое чувство». И это чувство, говорит русский философ, «тогда как-то без коллизии укладывалось в религиозное сознание обычного типа, совмещаясь с молитвой к личному Богу». «Этот синтез, ставший много позднее основой моего бытия, тогда без размышления сложился во мне». Здесь речь идет о детском «синтезе», который объединял восприятие «бытия как всеединства» с «молитвой к личному Богу». Далее будет показано, что этот синтез остался значимым для С.Л. Франка и в последующем²⁸¹.

То, что Франк называет «пантеистическим чувством», Зигмунд Фрейд назвал бы «океаническим чувством». Также и повседневная медитация может достичь подобного чувства или космического сознания. Можно предположить, что это чувство есть сопровождающее и окутывающее христианских мистиков переживание единства. С этим, однако, ничего общего не имеет признание себя сторонником философского пантеизма. Решающим является, как это было указано и в тексте самого Франка, то, что Бог не растворяется во все-бытии.

Бытие мира само, потому что оно есть выражение мощи творца и любви Бога, есть для Франка посредник личностной встречи с Богом. В его социальной онтологии понятие «соборность» – внутренне наполненное Богом единство – переносится также и на бытие. «Общая природа» религиозности поэтому может быть описана как опыт «соборности» бытия: «Ибо, с одной стороны, религиозность в общей своей природе есть не что иное, как раскрытие замкнутой, изолированной в других отношениях человеческой души, интуитивное чувство связи человеческой души с абсолютным началом и абсолютным Единством. В религиозном сознании человек живет уже не внутри своего отдельного замкнутого существа, а именно своей связью с тем, в чем он укоренен и из чего к нему притекают духовные питательные силы; религиозное чувство есть чувство сопринадлежности или отношения к тому абсолютно-му началу, которое лежит в основе – вселенской соборности бытия.

²⁸¹ Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 53.

И, с другой стороны, человеческая соборность, чувство сопринадлежности к целому, которое не извне окружает человеческую личность, а изнутри объединяет и наполняет ее, есть по существу именно мистическое религиозное чувство своей утвержденности в таинственных, охватывающих нашу личность глубинах бытия»²⁸².

В своем собственном религиозном опыте, который простирается от неспецифического космического сознания всеединства молодости до глубоко переживаемого следования за Христом в конце жизни²⁸³, Франк хочет показать, что существенные высказывания христианской веры имеют основание в самой «реальности», и продемонстрировать, таким образом, что они не являются эзотерической собственностью одной группы людей, но являются делом *каждого человека*. Притязание С.Л. Франка постичь «собственный смысл христианской веры» и иметь возможность высказать его собственными понятиями, провоцировал многих богословов. Возражения не заставили себя долго ждать.

Православный русский богослов Георгий Флоровский (1893–1979 гг.) в предисловии к американскому изданию «Реальности и человека» даже поставил под вопрос христианский характер мышления Франка. Он отметил «в высшей степени избирательное» ознакомление с христианским Евангелием и не смог признать, что для Франка фундаментальное значение имеют именно центральные таинства христианства – «Крест» и «Воскресение»²⁸⁴. Николай

²⁸² *Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. S. 148.* При пер. использовано русскояз. изд.: *Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 59. – Примеч. пер.*

²⁸³ Ср. свидетельство сводного брата Франка Л.В. Зака: *Зак Л.В. Семен Людвигович Франк – мой брат // Сб. памяти С.Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 22.*

²⁸⁴ Георгий Флоровский, работавший тогда профессором в Гарварде, признает, что “Frank himself was a committed Christian”, который познал, что “the condition of the philosopher has been radically changed by the Gospel”. Однако Флоровский полагает: “It is doubtful however, whether Frank was prepared to admit that the content of philosophy has been changed also”. “Was he not rather inclined to adjust the Christian message to the exigencies of the old Platonic philosophy perennis? Of course, he was not the first to do so”. “His real disagreement is not with the method [традиционная теология], but with the content itself. And he was fully aware of that. <...> His reading of the New Testament was highly selective. The crucial message of the Gospel consisted, in his interpretation, in the final revelation of the Kingdom of God, that is of the Eeternal structure of reality <...>. He opposed categorically the interpretation of the Gospel in the terms of Redemption or Salvation. At least, it was useless: Edo we really need any such doctrines, he

Бердяев (1874–1948 гг.) уже в теории познания Франка диагностирует «несомненный уклон к пантеистическому монизму», хотя, как он добавит, и к «довольно тонкому, типа Николая Кузанского». В мышлении Франка одно поглощает многообразие, божественное поглощает человека. И позже Бердяев также говорил о «монизме» Франка и о «пантеистической тенденции». Конечно, Н.А. Бердяев ни в малейшей степени не позаботился о том, чтобы подтвердить свое с легкостью брошенное утверждение ссылками на работы Франка²⁸⁵. Более поздний богослов Сергей Булгаков (1871–1944 гг.) полагал, что философия С.Л. Франка в своем существе есть учение о всеединстве в смысле Парменида, где не может быть дана ни настоящая индивидуальность, ни истинная свобода²⁸⁶. То, что понимание бытия в качестве жизни, которое Франк развивал уже в своей ранней работе по теории познания, несовместимо с пониманием бытия Парменида, осталось для критика незамеченным.

asked. Indeed, the Cross, strangely enough did not belong to the Gospel, as Frank read it. The core of the Gospel is in the new assurance that Man actually does not belong to Ethis world, and that there is another 'etter' world. <...> Yet, he does not believe that victory is possible within Ethis world, on that level of existence, even for God himself". Сколь мало Флоровский понимал философию всеединства Франка, становится видно в следующих предложениях, где речь идет о бытии (Being): "Now it is obviously, first of all, a vision of the Living Cosmos, a 'Chain of Being' in which all links cannot be isolated and cannot be really distinguished or separated form each other. And still, for Frank, it is not yet the Ultimate Reality. It is rooted in a deeper Ground, which should be identified as 'Holiness' and 'Divinity'. Thus we come to a certain duality, or a 'dyad' the Cosmos and God. But Frank applies even to this distinction his general method of continuity. God and Cosmos are also continuously correlates. Their 'duality' is actually within a higher Unity, or even Oneness. <...> God is essentially but a foundation of the Cosmos. Indeed, Frank is suspicious of the concept of Transcendence because it would endanger the continuity of Being". Методический принцип «умудренного неведенья», который является фундаментальным для философии всеединства, остается закрытым для Флоровского. Поэтому он не признает отношения Бога и мира, единства и одновременно с этим различия, необходимости и вместе с ней свободы, которые присутствуют в философии Франка (*Frank S.L. Reality and man. An essay in the metaphysics of human nature. Translated from the Russian by Natalie Duddington. With a foreword by Georges Florovsky. N. Y., 1967. XVIII, Zitate p. IX, X, XI, XIII*).

²⁸⁵ Бердяев Н.А. Два типа мирозозерцания (С.Л. Франк. Предмет знания) // Вопр. философии и психологии. 1916. Кн. 131. С. 302–315; О книге С.Л. Франка «Непостижимое»: Бердяев Н.А. Соч. Т. 3. Париж, 1989. С. 639, 650, 652.

²⁸⁶ Булгаков С.Н. Новый опыт преодоления гносеологизма // Богослов. вестн. 1916. № 1. С. 152.

То, каким образом Франк реализовал свое намерение выразить сущность христианской веры философскими средствами, разумеется, следует подвергнуть критической проверке. При этом, конечно, необходимо учесть центральный принцип онтологии Франка – «антиномистический монодуализм», или, говоря проще, принцип «умудренного неведения» Николая Кузанского²⁸⁷. Но даже и тогда возникает повод указать на некоторые недостатки: в первую очередь, необходимо сказать, что Франк недостаточно отрефлектировал роль христианской веры как *путеводной звезды* своего философского мышления. Но, упрек “в том, что он не превращает историческое вочеловеченье Бога в краеугольный камень своего рассуждения, не учитывает самой цели «метафизики человеческого бытия», а именно: сделать понятной при помощи философских средств богочеловечность человека или вечное спасающее обращение Бога к человеку *также* и для своих нехристианских современников. При этом данная попытка не является тем, чем занимаются богословы. Однако онтология человеческого самобытия Франка не исключает возможности теологического углубления. При этом то, что это углубление не может быть достигнуто посредством интроспекции, но, напротив, требует вслушивания в библейское послание, не только не может быть оспорено, но и лежит в методологической перспективе самого С.Л. Франка.

Недопонимания, которые нашли свое выражение в отзывах, появившихся после публикации Франком в 1915 г. работы «Предмет знания», побудили Семена Людвиговича в его более поздних произведениях острее акцентировать некоторые свои мысли. Неснимаемое двуединство Бога и человека было акцентировано сильнее. Опыт переживания могущества зла в мире также нашел свое отражение в философском творчестве Франка. Надежда на то, что истинное вочеловеченье, и стало быть, и обожение мира может быть достигнуто в настоящей зоне, в итоге уступила место точке зрения, по которой зло в наше время неизживаемо и вера в его преодоление есть нечто иное, как «ересь». Пожалуй, в творчестве

²⁸⁷ В своем исследовании «Метафизика зла», посвященном Франку, И. Крекшин подчеркивает, что указанные критики, в первую очередь Бердяев, не ухватили «антиномистический монодуализм» в качестве принципа философии Франка (*Крекшин И. Метафизика зла (Прологомены к теодицее в философии позднего С.Л. Франка)* // *Вопр. философии.* 2001. № 12. С. 128–139).

Франка также можно констатировать и прогресс в понимании «реальности», которая создает самобытие человека. Этот прогресс, однако, не образует разрыва в развитии мышления философа.

Своему главному религиозно-философскому труду в его первом немецкоязычном варианте С.Л. Франк дал заглавие “*Das Unergründliche*” и этим выразил свою *программу*. По-существу это заглавие отсылает к мышлению Николая Кузанского, чью парадоксальную формулу Франк выбрал в качестве своего девиза: *Attingitur inattingibile inattingibiliter*. Однако при этом русский мыслитель, вероятно, был также вдохновлен и творчеством Гёте. В 1910 г. он написал эссе «Гносеология Гёте», где уже *in nuce* были выражены сущностные мысли его философии. Так, в одном из разговоров с И. Эккерманом Гёте высказался о природе следующим образом: «Глубина ее тайн непостижима, но нам, людям, дано и дозволено все глубже заглядывать в них. То же, что в конце концов они все равно остаются непостижимыми, вечно манит нас вновь к ним подступаться, вновь и вновь заглядывать в них и делать новые открытия». А в своих «Максимах и размышлениях» Гёте пишет: «Там, где особое проявляет всеобщее не как сон или тень, но как уловимое глазу живое *неизведанное (Unerforschliche)*, там царит чистая символика»²⁸⁸. С.Л. Франк переводит «неизведанное» (*Unerforschliche*) Гёте при помощи слова «непостижимое», того самого слова, которое является титулом для его русскоязычной философии религии.

Однако здесь необходимо учесть и влияние Ф. Ницше. Он был тем, кто настолько глубоко впечатлил Франка зимой 1901–1902 гг. своей книгой «Так говорил Заратустра», что тот, уже будучи зрелым философом, признавал, что эта встреча решила его «внутреннюю судьбу». Сам Франк никогда не был нищезанцем, но все же именно Ницше впервые дал почувствовать ему «глубину духовной жизни». Франк писал после чтения «Заратустры»: «С этого момента я почувствовал реальность духа, реальность глубины в моей собственной душе»²⁸⁹.

В вызывающей форме при помощи «Танцевальной песни» из «Заратустры» Ф. Ницше сформулировал перед молодым С.Л. Франком главную тему всей его философии: «Танцевальная

²⁸⁸ Goethe zu Eckermann am 15. Juli 1831. Maximen und Reflexionen // *Goethe J.W. Werke in sechs Bänden*. Bd. 3. Stuttgart, 1973. № 314.

²⁸⁹ Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 54.

песня. В твои глаза заглянул я недавно, о жизнь! И мне показалось, что я погружаюсь в непостижимое. Но ты вытащила меня золотой удочкой; насмешливо смеялась ты, когда я называл тебя непостижимой. “Так говорят все рыбы, – отвечала ты, – чего не постигают они, то непостижимо”»²⁹⁰.

С.Л. Франк принял вызов Ф. Ницше. Он также всматривался в «непостижимое» «жизни», но ему выпал на долю иной опыт, чем немецкому мыслителю. Но предостережение Ницше не принимать слова за вещи осталось неизменным. Ницше не видел в «жизни» спасающего основания, весь пафос непостижимого растворяется у него в остроумном высказывании. Жизненный опыт русского философа, в первую очередь опыт нужды в период Второй мировой войны, дал ему удостовериться в том, что зло непреодолимо в нашем пространственно-временном мире. Однако текст, где подобное знание нашло свое выражение, Франк озаглавил при помощи слов, взятых из Нового Завета, – «Свет во тьме», эти же слова, в несказанной форме, также являются девизом его работы «Реальность и человек». В творчестве Семена Людвиговича Франка онтология достигает границы своих возможностей.

²⁹⁰ Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. München: Goldmann, 1966. Zweites Buch. При пер. использовано русскояз. изд.: *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // *Ницше Ф.* Соч. М., 2005. С. 480. – *Примеч. пер.*

Список литературы

Аляев Г.Е. Философия С.Л. Франка как актуальность религиозного жизнепонимания (по поводу новой книги П. Элена «Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма») // Соловьевские исслед. 2013. № 1. С. 150–167.

Антонов К.М., Болдарева В.Н. С.Л. Франк между Россией и Европой (по материалам научной конференции) // Вопр. философии. 2014. № 10. С. 170–176.

Ахутин А.В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Поворотные времена. Статьи и наброски 1975 – 2003. СПб.: Наука, 2005. С. 404–433.

Бердяев Н.А. Два типа мирозерцания (С.Л. Франк. Предмет знания) // Вопр. философии и психологии. 1916. Кн. 131. С. 302–315.

Бердяев Н.А. О книге С.Л. Франка «Непостижимое» // *Бердяев Н.А.* Соч. Т. 3. Париж: YMCA PRESS, 1989. С. 635–649.

Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа, 1877–1950 / Пер. с англ. Л.Ю. Панфиной. М.: РОССПЭН, 2001. 328 с.

Булгаков С.Н. Новый опыт преодоления гносеологизма // Богослов. вестн. 1916. № 1. С. 136–154.

Володин А.И. Гегель и русская социалистическая мысль XIX в. М.: Мысль, 1973. 302 с.

Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1 / Разрешен. авт. пер. с нем. Е.А. Берштейна, под ред. и с предисл. С.Л. Франка. СПб.: Книгоизд-во «Образование», 1909. 224 с.

Зак Л.В. Семен Людвигович Франк – мой брат // Сб. памяти С.Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 17–24.

Каменский З.А. Русская философия начала XIX в. и Шеллинг. М.: Наука, 1980. 327 с.

Ковалевский М. Ранние ревнители философии Шеллинга в России – Чаадаев и Иван Киреевский // Русская мысль. 1916. Кн. XII. С. 115–135.

Коган Л.А., Григорян М.М., Абрамов А.И., Евграфов В.Е., Асмус В.Ф. и др. Гегель и философия в России. М.: Наука, 1974. 264 с.

Крекин И. Метафизика зла (Прологомены к теодицее в философии позднего С.Л. Франка) // Вопр. философии. 2001. № 12. С. 128–139.

Круглов А.Н. Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX вв. М.: Канон +, 2009. 568 с.

Лазарев В.В. Этическая мысль в Германии и России: Шеллинг и Вл. Соловьев. М.: ИФ РАН, 2000. 167 с.

Мотрошилова Н.В. О немецком издании сочинений С.Л. Франка // «Самый выдающийся русский философ»: философия религии и политики С.Л. Франка. М., 2014. С. 38–49.

Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк). М.: Республика, 2006.

Мюллер Л. Как я стал славистом и чем я занимался в славистике // Понять Россию: Историко-культурные исследования / Пер. с нем. А.Б. Григорьева. М., 2000. С. 15–42.

Назарова О.А. Современные немецкие исследования творчества С.Л. Франка // Мысль. Вып. 16. 2014. С. 161–174.

Назарова О.А. Новейшая рецепция творчества Вл. Соловьева в Германии: Петер Элен // Соловьевские исслед. 2016. № 3. С. 69–82.

Назарова О.А. Возрождение метафизики в XX в.: на примере христианских философских традиций – немецкоязычной неотомистской философии (Э. Корет) и русской религиозной философии (С.Л. Франк) // Историко-философский ежегодник. М., 2008. С. 369–387.

Нижников С.А. Философия И. Канта в отечественной мысли. М.: Изд-во РУДН, 2005. 236 с.

Резвых П. Ф.В.Й. Шеллинг в диалоге с российскими интеллектуалами // Новое лит. обозрение. 2008. № 91. С. 141–195.

Синеокая Ю.В. Философия Фридриха Ницше как зеркало конструирования постсоветской национальной идентичности России // Вопр. философии. 2015. № 12. С. 124–136.

Франк С.Л. Вера и знание // Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 578–582.

Франк С.Л. Два письма В. Иванову // Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 95–98.

Франк С.Л. Духовное наследие Вл. Соловьева // Вестн. рус. христиан. движение. 1977. № 12. С. 2–9.

Франк С.Л. Живое знание. Берлин: Обелиск, 1923. 264 с.

Франк С.Л. Кризис современной философии // Рус. мысль. 1916. № 9. С. 33–40.

Франк С.Л. Культура и религия // Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 554–569.

Франк С.Л. Непостижимое // *Франк С.Л.* Соч. М.: Правда, 1990. С. 183–559.

Франк С.Л. Непрочитанное... Ст., письма, воспоминания. М.: Моск. шк. полит. исслед., 2001. 590 с.

Франк С.Л. О критическом идеализме // Мир Божий. 1904. № 12. С. 224–264.

Франк С.Л. О невозможности философии (Письмо к другу) // Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 88–95.

Франк С.Л. (совместно с П.Б. Струве). Очерки философии культуры // Полярная звезда. 1905. № 2, 3.

Франк С.Л. Памяти Л.М. Лопатина // Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 422–425.

Франк С.Л. Прагматизм как философское учение // Рус. мысль. 1910. № 5. С. 90–120.

Франк С.Л. Предсмертное. Вспоминания и мысли // Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 39–58.

Франк С.Л. Русское мировоззрение // Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 161–195.

Франк С.Л. Философия религии У. Джеймса // Рус. мысль. 1910. № 2. С. 155–164.

Франк С.Л. Этика нигилизма // Франк С.Л. Соч. М.: Правда, 1990. С. 77–110.

Франк С.Л. «Я» и «мы» // Сб. ст., посвящ. Петру Бернгардовичу Струве. Прага: Пламя, 1925. С. 439–449.

Философия Шеллинга в России / Под общ. ред. В.Ф. Пустарнакова. СПб.: Изд-во РХГИ, 1998. 688 с.

Философия Фихте в России / Под. общ. ред. В.Ф. Пустарнакова. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. 368 с.

Фридрих Ницше и философия в России / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова, Ю.В. Синеокая. СПб.: Феноменология-Герменевтика, 1999. 312 с.

Синеокая Ю.В. Три образа Ницше в Русской культуре. М.: ИФ РАН, 2008. 197 с.

Хаардт А. Присутствие отсутствующего: к вопросу о Другом в социальной феноменологии Ж.-П. Сартра и С.Л. Франка / Пер. с нем. А.С. Цыганкова // Филос. журн. 2015. Т. 8. № 4. С. 109–123.

Хаардт А. Проблема других у Михаила Бахтина и Семена Франка. К вопросу о рецепции феноменологии Макса Шелера в России / Пер. с нем. М. Гусевой и А. Вайсбанд // Россия и Германия в XX в. Т. 2: Бурные прорывы и разбитые надежды. Русские и немцы в межвоенные годы. М., 2010. С. 481–492.

Цыганков А.С., Оболевич Т. Булгаков в Швейцарии: современные исследования философии Сергея Булгакова в Фрибурге // Вестн. Рос. христиан. гуманитар. акад. 2015. № 4. С. 315–332.

Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкие мыслители о творчестве С.Л. Франка: «правила игры» философской рецепции // Соловьевские исслед. Иваново, 2015. Вып. 4 (48). С. 136–147.

Чижевский Д.И. Гегель в России. Париж: Дом книги, 1939. 360 с.

Элен П. Философия «мы» у С.Л. Франка / Пер. с нем. Н.Н. Трубниковой // Вопр. философии. 2000. № 2. С. 57–69.

Элен П. Введение в специфику философского мышления Франка / Пер. с нем. О.А. Назаровой // Логос. 2004. № 1. С. 186–208.

Элен П. Николай Кузанский и Семен Франк // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 432–465.

Элен П. Выражение, слово и откровение в философии Семена Л. Франка / Пер. с нем. А.С. Цыганкова // История философии. 2017. № 1. С. 68–77.

Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма / Пер. с нем. О.А. Назаровой. М.: Идея-Пресс, 2012. 304 с.

Элен П. Мыслящие переживание – об онтологии религиозного переживания С.Л. Франка // Мысль. 2014. № 16. С. 7–18.

Элен П. Идея богочеловечества в философии Вл. Соловьева / Пер. с нем. о. Игнатия Крекшина // Соловьевский сб. М., 2001. С. 295–317.

Элен П. Введение в специфику философского мышления Франка / Пер. с нем. О.А. Назаровой // Логос. 2004. № 1. С. 186–208.

Adorno Th.W. Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. In: Gesammelte Schriften. Bd. 6. Frankfurt: Suhrkamp, 1984. 138 S.

Balthasar H.U. von. Theodramatik. Das Endspiel. Bd. IV. Einsiedeln: Johannes, 1983. 483 S.

Bambauer Ch. Leben und Werk von Semjon L. Frank // Russian Church. 14.03.2017. URL: <http://www.borisogleb.de/frank7.htm>. (дата обращения: 14.03.2017).

Bambauer Ch. Berdjajews Kritik an der Philosophie S.L. Franks // Russian Church. 14.03.2017. URL: <http://www.borisogleb.de/frank1.html> (дата обращения: 14.03.2017).

Bambauer Ch. S.L. Frank und G.W.F. Hegel: Das transrationale Unergründliche und das Absolute als logischer Begriff // Russian Church. 14. 03. 2017. URL: <http://www.borisogleb.de/frank5.htm> (дата обращения: 14.03.2017).

Belkin D. Die Rezeption V.S. Solov'evs in Deutschland. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades: Doktor der Philosophie. Tübingen, 2000. URL: <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/46149> (дата обращения: 14.03.2017).

Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. I. Teil. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. 300 S.

Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. II. Teil. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. 240 S.

Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. III. Teil. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. 311 S.

Cassirer E. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Bd. 1: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Hamburg: Felix Meiner, 1995. 410 S.

Cassirer E. Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften // Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs (1921–1922). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. S. 178–187.

Dahm H. Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts. München: Johannes Berchmans Verlag, 1979. 591 S.

Dilthey W. Fragmente zur Poetik (1907/1908). Gesammelte Schriften. Bd. VI. Leipzig; Berlin: Teubner, 1924. 549 S.

Ehlen P. Simon L. Frank als politischer Denker. Zum politisch-kulturellen Paradigmenwechsel der Jahrhundertwende // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. 6. Jahrg. 2002. Heft. 2. S. 103–128.

Ehlen P. Zur Ontologie und Anthropologie Simon L. Frank // *Frank S.L.* Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. München: Karl Alber Freiburg, 2004. S. 11–121.

Ehlen P. Der Sinn des Leidens im belehrten Nichtwissen. Überlegungen im Anschluß an den Religionsphilosophen Simon L. Frank // Umgang mit Leid. Cusanische Perspektiven / Hg. von H. Stahl und H. Schwaetzer. Regensburg, 2004. S. 225–244.

Ehlen P. Die Rechte und die Freiheit des Menschen in der Sozialphilosophie Simon L. Franks // Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift Feiereis / Hg. E. Coreth, W. Ernst, E. Tiefensee. Leipzig, 1996, S. 197–206.

Ehlen P. Simon L. Franks Religionsphilosophie: “Das Unergründliche” // Theologie und Philosophie. 71 (1996) H. 1, S. 88–98.

Ehlen P. Die WIR-Philosophie Simon L. Franks // Philosophisches Jahrbuch. 104. Jg. 1997, 2. Halbband. S. 390–405.

Ehlen P. Frank S.L. “Nepostizimoe” – “Das Unergründliche”. Anmerkungen zur Methode // Russisches Denken im europäischen Dialog / Hg. M. Deppermann. Innsbruck, 1998. S. 22–37.

Ehlen P. Begegnung durch Selbsterschließung. Zum religionsphilosophischen Offenbarungsbegriff S.L. Franks // Theologie und Philosophie. 74 (1999). Hft. 2. S. 236–247.

Ehlen P. Zur Einführung in Franks philosophisches Denken // Simon L. Frank. Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis. Freiburg; München, 2000. S. 15–47.

Ehlen P. Der Begriff des “Gottmenschentums” in der Philosophie V.S. Solov’evs und S.L. Franks // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. 4. Jg. 2000. Hft. 2. S. 41–74.

Ehlen P. Das religionsphilosophische Werk Simon Franks // Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck. 122. Bd. 2000. Hft. 3/4. S. 281–298.

Ehlen P. Einleitung von Peter Ehlen // Simon L. Frank. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. Freiburg; München, 2002. S. 11–77.

Ehlen P. Nikolaus von Kues und Simon Frank // Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts / Hg. K. Reinhardt. Regensburg, 2005. S. 161–190.

Ehlen P. Die Gottmenschlichkeit des Menschen. Zum Grundprinzip der Anthropologie Simon L. Franks // M. Drewsen; M. Fischer (Hg.): Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Festschrift Haeffner. Freiburg, 2006. S. 292–304.

Ehlen P. Ausdruck, Wort, Offenbarung in S.L. Franks Philosophie // Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens / Hg. H. Kuße. Specimina philologiae slavicae. Bd. 145. München, 2006. S. 27–38.

Ehlen P. “Das sich zum Sein aufbäumende Nichts” – Simon L. Franks Verstehen des Bösen im “Wissenden Nichtwissen” // Das Böse in der russischen Kultur / Hg. B. Zelinsky. Köln, 2008. S. 30–43.

Ehlen P. Simon L. Franks Beziehung zu Johann Wolfgang v. Goethe // Kultur als Dialog und Meinung / Hg. Holger Kuße. Specimina Philologiae Slavicae. Bd. 153. München, 2008. S. 183–192.

Ehlen P. Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen. Freiburg 2009. 350 S.

Ehlen P. Simon Franks Religionsphilosophie – eine Philosophie der Erfahrung. Nachwort // Simon L. Frank. Mit uns ist Gott. Drei Erwägungen. Freiburg; München, 2010. S. 281–302.

Ehlen P. Der “ontologische Beweis” in Simon L. Franks Metaphysik // Die Frage nach dem Unbedingten: Gott als genuines Thema der Philosophie (F.S. Schmidt) / Hgg. von F. Resch unter Mitarbeit von Martin Klinkosch. Dresden, 2016. S. 71–88.

Ehlen P. Was hält eine Gesellschaft im Innersten zusammen? Zur Sozialphilosophie Simon L. Franks // Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck. 2017. Bd. 139. Heft 1. S. 41–60.

Ehlen P. “Impersonalismus” und die “werdende Vernunft der Wahrheit” in Solov’evs Spätphilosophie // Studies in East European Thought 51. S. 155–175.

Ehlen P. Solowjow W. Die mystische Einheit der Welt // Stimmen der Zeit. 2003. Hft. 7. Juli. S. 473–485.

Ehlen P. Die Idee der Schönheit in Vladimir Solov’evs Philosophie // Vladimir Solov’ev und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz / Hg. U. Heftrich und G. Ressel. Frankfurt, 2003. S. 241–263.

Ehlen P. Die menschliche Bestimmung und Würde der Arbeit – Zu einem Grundsatz der Marxschen Anthropologie // Eine Ringvorlesung der Universität München, 1984.

Ehlen P. Die Kategorie “Freiheit” im Marxschen Denken // Studies in Soviet Thought. 37 (1989). S. 323–332.

Ehlen P. Zur Frage nach Gott im Denken von Karl Marx // Sinngestalten. Metaphysik in der Vielgestalt menschlichen Fragens. Festschrift Coreth / Hg. O. Muck. Innsbruck, 1989. S. 156–173.

Ehlen P. Was ist von der Marxschen Lehre geblieben? // Stimmen der Zeit. 1990. S. 816–826.

Fichte I. Nachgelassene Werke. Bd. 3: System der Sittenlehre (1812). Bonn: Adolph-Marcus, 1834/1835. 676 S.

Flasch K. Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seiner Philosophie. Frankfurt: Klostermann, 1998. 679 S.

Florenski P. Denken und Sprache. Berlin: Kontext, 1993. 352 S.

Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis. Freiburg; München: Karl Alber, 2000. 526 S.

Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie / Mit einer Einleitung von P. Ehlen. Freiburg; München: Karl Alber, 2002. 280 S.

Frank S.L. Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. Freiburg; München: Alber, 1995. 484 S.

Frank S.L. Über die Seele des Menschen. Freiburg; München: Karl Alber, 2004. 240 S.

Frank S.L. Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins / Mit einer Einleitung von P. Ehlen. Freiburg; Karl Alber, 2004. 312 S.

Frank S.L. Erkenntnis und Sein // Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. 1928. S. 165–195.

Frank S.L. Erkenntnis und Sein // Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. 1929. S. 232–261.

Frank S.L. “Ich” und “Wir”. Zur Analyse der Gemeinschaft // Der russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur. 1929/30. 1. Jg. S. 49–62.

Frank S.L. Zur Metaphysik der Seele. Das Problem der philosophischen Anthropologie // Kantstudien 34 Jg. 1929. No. 4. S. 351–373.

Frank S.L. Das Absolute // Idealismus. Jahrbuch für idealistische Philosophie. 1934. Bd. 1. S. 147–161.

Frank S.L. Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion, übersetzt von A. Haardt, V. Ammer u.a., herausgegeben und eingeleitet von A. Haardt. Freiburg; München: K. Alber, 1995. 484 S.

Frank S.L. Reality and Man. An Essay on the Metaphysics of Human Nature / Trans. N. Duddington. N. Y.: Taplinger Publishing Company, 1965. 238 p.

Frank S.L. Spiritual Foundations of Society: An Introduction to Social Philosophy / Trans. from the Russian by B. Jakim. Athens Ohio, 1986. 182 p.

Goethe J.W. Dichterische Prosa. Maximen und Reflexionen // *Goethe J.W.* Werke in sechs Bänden. Bd. 3. Stuttgart: Deutscher Bücherbund, 1973. 668 S.

Gläser R. Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Frank. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1975. 166 S.

Goerd W. Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. Freiburg: Karl Alber, 1984. 768 S.

Haardt A. Die Präsenz des Abwesenden. Zur Frage nach dem Anderen in der Sozialphänomenologie J.-P. Sartres und S.L. Franks // *Metamorphosen der Phänomenologie*, hrsg. v. Hans-Rainer Sepp, Freiburg; München, 1999. S. 189–210.

Haardt. A. Die Frage nach den Anderen bei Michail Bachtin und Simon Frank. Zur Rezeption der Phänomenologie Max Schelers in Rußland // Eimermacher K., Volpert A. (Hrsg.): *Stürmische Aufbrüche und enttäuschte Hoffnungen. Russen und Deutsche in der Zwischenkriegszeit*. München, 2006. S. 559–612.

Heidegger M. Vorlesung “Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (Wintersemester 1920/21). Gesamtausgabe, II. Bd. 60. Frankfurt: Klostermann, 1995. 352 S.

Heidegger M. Vom Wesen des Grundes // *Wegmarken*. Frankfurt: Klostermann, 1978. S. 123–173.

Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927. GA. Bd. 24. Frankfurt: Klostermann, 1975. 404 S.

Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1963. 437 S.

James W. Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Frankfurt; Leipzig: Insel, 1997. 584 S.

Jung M. Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990. 197 S.

Jung M. Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie. Freiburg: Alber, 1999. 422 S.

Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1788. 292 S.

Lee J.-J. Transzendenzbewußtsein und praktische Vernunft. Richard Schaefflers Hermeneutik der religiösen Erfahrung. Stuttgart: Kohlhammer, 2004. 328 S.

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 1. Freiburg: Herder, 1957. 1406 S.

Losev A. Die Dialektik des Mythos. Hamburg: Felix Meiner, 1994. 206 S.

Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. München: Goldmann, 1966. 252 S.

Nietzsche F. Zur Genealogie der Moral. Leipzig: Kröner, 1930. 428 S.

Plotnikow N. Heidegger-Rezeption in Rußland: Semen L. Frank und Ludwig Binswanger // *Daseinsanalyse. Zeitschrift für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie*. 1994. Hft. 11. S. 113–131.

Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg: Herder, 1976. 448 S.

Rilke R.M. Der Neuen Gedichte anderer Teil (1908). Leipzig: Insel, 1918. 324 S.

Rörig A. Personalismus versus All-Einheit. Philosophie des Dialogs und der Begegnung bei Semen Frank. Berlin: Lit Verlag, 2010. 224 S.

Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Gesammelte Werke. Bd. II. Bern: A. Francke AG, 1980. 488 S.

Scheler M. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich. Halle: Niemeyer, 1913. (2. stark erweiterte Auflage 1923). 158 S.

Schleiermacher F. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin: (anonym), 1799. 330 S.

Solovev V. Der Sinn der Liebe. Übersetzt von E. Kirsten in Zusammenarb / Mit L. Müller, mit einer Einleitung von L. Wenzler und einem Nachwort von A. Gulyga. Hamburg: Meiner, 1985. 109 S.

Solowjew W. Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte (1898) // Deutsche Gesamtausgabe. Bd. VIII. München: Erichewel, 1980. S. 346–372.

Stallmach J. Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues. Münster: Aschendorff, 1989. 208 S.

Stammer D. Im Erleben Gott begegnen. Zur philosophischen Theologie Simon L. Franks. München: Verlag Karl Alber, 2016. 327 S.

Szombath A. Die antinomische Philosophie des Absoluten: ein Mitdenken mit S.L. Frank. München: H. Utz, 2004. 170 S.

Tannert R. L. W. Zur Theorie des Wissens. Ein Neuanatz nach S. L. Frank (1877–1950). Bern; Frankfurt am Main: H. Lang, 1973. 191 S.

Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz. Eingeleitet und aus dem Russischen übersetzt von Karl Schlögel. Frankfurt a/M.: Eichborn, 1990. 348 S.

Weissmahr B. Ontologie. Stuttgart: Kohlhammer, 1985. 182 S.

Weissmahr B. Philosophische Gotteslehre. Stuttgart: Kohlhammer, 1994. 174 S.

Peter Ehlen

S. L. Frank's Ontology and Anthropology

**Preface und translation by A. S. Tsygankov,
edited by N. P. Volkova**

The reader is invited to review a translation of the Peter Ehlen's work "S. L. Frank's Ontology and Anthropology" (Zur Ontologie and Anthropologie Simon L. Franks). Peter Ehlen is a leading modern German researcher of S. L. Frank creative legacy. His research was published as an Introduction (Einleitung) to the fourth German-language collection of S. L. Frank's works issued in eight volumes including "Reality and Man" in 2004. At the moment Peter Ehlen is an emeritus professor at the Higher School of Philosophy in Munich (Germany). The German researcher is known to a Russian reader by a number of articles devoted to S. L. Frank's philosophy as well as by the monograph "Semen L. Frank: The Philosopher of Christian Humanism" published in Russian language in 2012.

In the "S. L. Frank's Ontology and Anthropology" Prof. Ehlen analyzes various aspects of Frank's philosophical system. Thus among the key issues that the German researcher touches upon it is presumable to denote such things as S. L. Frank's ontology and metaphysics, the place of man into being, God-manhood of man, Frank's social philosophy, his understanding of I-Thou-relationship and the problem of theodicy and overcoming of evil in the world. Prof. Ehlen pays special attention to comparative analysis of S. L. Frank's philosophy with philosophical concepts proposed by representatives of Western European primarily of German thought in the XX century. Thus S. L. Frank's thought is compared to the thought of such contemporaries as W. Dilthey, M. Scheler, E. Cassirer and M. Heidegger. Despite the fact that the German researcher often tries to reveal to the reader S. L. Frank's ideas in its evolution the work is mainly based on an analysis of Prof. Peter Ehlen's late works such as "Incomprehensible" and "Reality and Man". Therefore Prof. Ehlen's research first of all introduces the philosophical system of Simon Ludwigovich Frank to the reader how it was formulated in the late period of his work.

The work "S. L. Frank's Ontology and Anthropology" consists of 15 chapters and an Introduction. The Preface of the translator is given before the text. There are the main historiographic milestones of the German-language reception of Frank's philosophical heritage, the publications of German-speaking researchers dedicated to the philosophy of the Russian thinker and a brief biography of Prof. Peter Ehlen.

Keywords: ontology and anthropology of Frank, the problem of evil in Frank's philosophy, modern German-speaking reception of Russian philosophy, Russian religious philosophy, S. L. Frank, P. Ehlen

Научное издание

Элен, Петер

Онтология и антропология С.Л. Франка

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.А. Мальцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 28.11.17.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 9,22. Тираж 500 экз. Заказ № 29.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии
http://iphras.ru/books_arhiv.htm