

МЫСЛЬ

ЖУРНАЛ ПЕТЕРБУРГСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА

16



Издательство Санкт-Петербургского университета
2014

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА «МЫСЛЬ»

Главный редактор

Д. Н. Разеев

Редакционная коллегия:

А. В. Малинов (зам. гл. ред.), **А. Б. Паткуль** (отв. секретарь),
С. А. Чернов, **М. С. Уваров** †

Редакционный совет:

Ю. Н. Солонин (председатель), **Р. В. Светлов** (зам. председателя),
А. Валицкий, **А. А. Грыкалов**, **А. А. Гусейнов**, **В. С. Диев**, **К. Н. Любутин**,
В. В. Миронов, **М. В. Попович**, **Е. Я. Режабек**, **Я. А. Слинин**

Ответственный редактор выпуска

А. В. Малинов

Печатается по постановлению

Ученого совета философского факультета

Санкт-Петербургского государственного университета

М95 **Мысль.** — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2014. — 210 с. (Журнал Петербургского философского общества. Вып. 16).

В очередном выпуске журнала «Мысль» опубликованы статьи широкой философской проблематики, освещающие различные аспекты истории русской философии. Основное внимание уделено философскому наследию Семена Людвиговича Франка.

Издание представляет интерес не только для специалистов, но и для широкого круга читателей.

ББК 87.3

Выпуск подготовлен к печати при финансовой поддержке
Правительства Санкт-Петербурга

СОДЕРЖАНИЕ ВЫПУСКА

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

Петер Элен

«Мыслящее переживание» — об онтологии религиозного опыта С. Л. Франка 7

Г. Е. Аляев

«Живое знание» в философии С. Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст 19

И. И. Евлампиев

С. Франк и традиция мистического пантеизма в европейской философии 33

О. Э. Душин

«Онтологический» аргумент в интерпретации С. Л. Франка 47

С. Н. Астапов

Познание бога как проблема философии религии С. Л. Франка 55

с. Тереза Оболевич

От неокантианства к онтологизму 62

Н. А. Чупахина

Метафизика и опыт сердца: объективное познание и личное исповедание у С. Л. Франка 70

Ю. Ю. Хоблик

Религиозные корни понятия индивидуальности у С. Франка. К реабилитации индивидуальности, о которой говорилось еще в еврейской древности 85

Ленка Налдониова

О идеи сверхчеловечества и богочеловечества у С. Л. Франка в контексте историософского процесса 90

Деннис Штаммер

«Живое знание» в философии С. Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст 95

А. Е. Рыбас

С. Л. Франк и этика «любви к дальнему» 106

Ю. В. Колесниченко

Религиозные основы русского мировоззрения у С. Л. Франка и Т. Г. Масарика . . . 118

<i>Т. И. Лузина</i> С. Л. Франк о религиозных исканиях Д. С. Мережковского	121
<i>Е. К. Краснухина</i> Религиозная метафизика любви С. Л. Франка	128
<i>Л. А. Орнатская</i> «Я» и «Ты»: С. Л. Франк об онтологическом основании общества	138
<i>А. Г. Тарабанов</i> Правовые идеи в контексте социальной философии С. Л. Франка	148
<i>Оксана Назарова</i> Современные немецкие исследования творчества С. Л. Франка	161
Summary	175

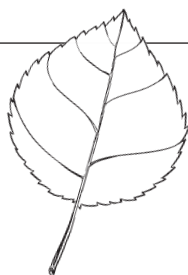
ХРОНИКА

Высшая школа философии, философский факультет S.J. (Мюнхен, Германия) (Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S.J.) (<i>Оксана Назарова</i>)	181
Галерея выдающихся философов на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета (<i>А. В. Малинов</i>)	184
Из истории становления новой российской философии. Памяти друга (<i>И. И. Евлампиев</i>)	190

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Серебряный век русской культуры: ренессанс, декаданс, предвосхищение? (<i>Е. А. Трофимова, Д. А. Меньшиков</i>)	203
Авторы	208

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ





Петер Элен

«МЫСЛЯЩЕЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ» — ОБ ОНТОЛОГИИ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА С. Л. ФРАНКА

Статья начинается с исследования того, что означает утверждение С. Л. Франка о «присутствии» Абсолюта в человеческом бытии. Во второй части спрашивается, обнаруживает ли абсолютное бытие себя как божественное бытие и, в результате, существует ли у человека «опыт», подтверждающий присутствие Бога. При этом отвергаются ложные представления о религиозном опыте.

Ключевые слова: *бытие, Абсолютное, Божественное, религиозный опыт.*

УДК 091 (141)

Одной из отличительных особенностей философии С. Л. Франка выступает единство антропологии и онтологии. Как программно сказано в «Непостижимом» [2. С. 443], «единственная дверь», через которую мы можем проникнуть к безусловному бытию, есть наше «непосредственное самобытие». Современник Франка М. Хайдеггер в своей фундаментальной онтологии преследовал ту же цель, пытаясь понять бытие [Sein] из наличного бытия человека [Dasein]. В отличие от Хайдеггера, стремившегося прояснить смысл бытия, размещая его в горизонте времени, Франк в духе традиции неоплатонизма, а также дискутируя с теориями времени П. Наторпа и А. Бергсона, уже в своих ранних текстах пришел к убеждению, что временное не может быть отделено от вневременного, но пронизано им.

«Непостижимое», которое в некоторых местах можно рассматривать в качестве контрпроекта по отношению к «Бытию и времени» Хайдеггера, Франк назвал «онтологическим введением в философию религии». При помощи понятия «философия религии» он стремится подчеркнуть, что его цель — не просто философское учение о Боге, но демонстрация того, что получить ответ на вопрос о бытии человека, не осмыслив его отношения к бытию Бога, невозможно. *Единство и различие* человеческого и божественного бытия обнаруживает себя, таким образом, в качестве центрального вопроса философии Франка; а также образует предмет размышлений в его втором основополагающем сочинении «Реальность и человек».

По мнению Франка, стремление достичь божественное бытие в качестве перво-причины (*Causa prima*) путем продления причинных взаимосвязей мирового бытия ошибочно. Достигнутая таким образом высшая сущность (*sumtum ens*) была бы помыслена при помощи тех же логических средств, посредством которых мыслится и предметное сущее. Попытку мыслить бытие Бога, подобно сущему, как логическую *определенность* Франк назвал «супранатурализмом» и решительно отверг [2. С. 356–357; 3. С. 18].

Инспирированный неоплатониками Плотиним, Августином и Николаем Кузанским, критически переосмыслив трансцендентализм Нового времени, Франк находит «основоположное основание» всего сущего (если воспользоваться термином Хайдеггера) во *времяхватывающем* и *сверхбытийном* живом всеединстве бытия. Августин, кроме того, был тем мыслителем, который поспособствовал восприятию современного персонализма и философии жизни в онтологическом мышлении Франка. Влияние на Франка феноменологии Гуссерля также не подлежит сомнению.

В первой части своей статьи я собираюсь отреферировать тот способ, которым Франк осмысляет *присутствие* абсолютного бытия в человеке. Во второй части будет продемонстрировано, каким образом абсолютное бытие открывает себя в качестве божественного и, в конце концов, как Бог, и проясняется возможность опытного познания человеком Абсолюта.

Поскольку ложные представления о возможности опытного познания Бога зачастую восходят к ложному философскому учению о бытии, необходимо как минимум тезисно представить те основные идеи онтологии Франка, которые имеют значение для теории религиозного опыта, так как обосновывающая аргументация Франка достойна книги, а не статьи.

I. 1

Франк начинает свою философию с анализа человеческого стремления к получению нового знания. Познавая, человек проникает в неизвестное бытие, которое не является пустым ничто, но должно *наличествовать* или *присутствовать* в качестве условия возможности определяющего, т. е. различающего знания.

2

Было бы грубой ошибкой мыслить совершенно неопределенное бытие, безусловно предположенное в качестве условия ограничивающего определения, т. е. познания, как все-таки где-то предметно данное (наподобие еще не открытого континента). Содержательно неопределенное, бесконечное Неизвестное присутствует везде — в том числе и в уже понятийно познанном. Именно потому определяющее знание способно всегда продвигаться вперед. Неизвестное пронизывает также и стремящегося к знанию субъекта.

Присутствие неопределенного бытия в конкретном сущем, обозначенное при помощи слова «пронизывать», не может означать, что неопределенное Бесконечное существует для себя *рядом* с Конкретным или же что Конкретное и Неопределенное *идентичны*. Поэтому следует прояснить, каким образом должно пониматься это «присутствие». Означает оно *смешение* или *единство в различии*? В основе такого

прояснения лежит представление о том, что субъект способен познать — в широком смысле слова — предположенное в качестве безусловного бесконечное бытие.

3

Знание, посредством которого мы знаем положенное в качестве условия возможности познания безграничное бытие, может быть лишь *непонятным* (не определяющим) знанием. Оправдание этого знания — решающий аргумент в опровержении ошибочного супра-натуралистического стремления мыслить бытие как объект, тем самым упуская его. Осуществляя глубинное обоснование непредметного знания, посредством которого познается бытие, Франк раскрывает *трансрациональное* и *металогическое* своеобразие бытия.

4

То, что образует «подлинное существо» предмета, выходит за рамки мыслительных представлений и содержаний понятий, используя которые мы его описываем, и не поддается постижению при помощи логических средств. Франк посредством феноменологического анализа передает это «подлинное существо» предметно сущего как «изначальное внутреннее единство», «конкретность», «жизненность», а также как «полноту» и «непроницаемость».

О чем в этом случае идет речь у Франка, становится понятно на примере встречи с другим человеком. Все, что я могу мысленно узнать о Другом и высказать о нем в понятии, остается позади моего *переживания* встреченного человека. Иначе говоря, непосредственно переживаемое *бытие* Другого выходит за содержания понятий, при помощи которых я могу его мыслить; оно не может быть достигнуто рационально, т. е. оно по своей сути *«трансрационально»*.

Тот же опыт может быть получен и в отношении вечно сущего: Собственное бытие куска хлеба или произведения искусства — то, что образует его смысл или его неведущую сущность, — не может быть высказано ни при помощи понятий, ни посредством их совокупности.

Обнаруживается существенная дифференция между тем, что высказывается понятийно-логически, и *бытием* предметно сущего. Бытие не совпадает с логически определенными содержаниями понятий; оно, скорее, выступает их «носителем», тем, что их «содержит» или «имеет». Оно само — не логическое определение, а *предположено* всем логическим определениям и различиям.

5

Далее Франк показывает, что бытие, которое само не различается понятийно на содержания, но все же пронизывает их и делает их таким образом возможными, также лежит в основе *логических принципов*, при помощи которых вообще возможны различия. Это означает: Бытие, не будучи суммой многих содержаний, представляет собой *металогическое единство* содержаний; это единство не подчиняется законам тождества, противоречия и исключенного третьего.

Отношение единства к содержаниям лежит в ином измерении, чем отношение между содержаниями. Единство бытия также не определимо извне, т. е. оно не

находится в отношении к чему-то иному вне себя. А значит: Бытие — «абсолютное единство или всеединство». Оно есть единство не как *закрытость* по отношению к иному, но как *условие возможности* иного.

6

Любое познание начинается с того, что конкретный «образ» предмета, схваченный в созерцании, все более детально дифференцируется в понятиях. Так знание, которым мы обладаем о другом человеке, начинается с целостного впечатления, которое логически (не только как переживание) предшествует различающим суждениям. Франк показывает, что в том числе и абстрактные предметы, например математические предметы, вначале схватываются в виде «целостности» и затем рационально дифференцируются. Знание, высказанное в понятиях, логически не идентично изначальному «образу» реальности, но лишь «металогически схоже» с ним.

Для того чтобы и в языке подчеркнуть тот факт, что бытие — предмет мышления (что могло бы спровоцировать слово «бытие»), Франк отдает предпочтение понятию «*реальность*». Реальность пронизывает все и она вездесущая. Она есть основа всего.

7

Из всего сказанного результируется следующее: Реальность не противостоит познающему субъекту наподобие *содержания* знания. Поскольку реальность не подчинена логическому закону *тождества*, ее нельзя иметь как таковую для себя изолированную, она не может предстать нашему познавательному взору «предметно». Ее присутствие не может быть выведено и доказано посредством логически-аргументативного заключения. Поскольку наше мышление всегда состоит в различении и отграничении, а металогическое бытие превосходит любую определенную и определяемую величину, какой бы большой она ни мыслилась, сама реальность не может *мыслиться*; она не может быть даже единожды усмотрена в своей целостности, поскольку тем самым вновь вводилось бы различение акта видения, усмотренного предмета и смотрящего. Она может быть лишь *пережита*. «В этом живом обладании реальностью как безусловно необозримой, неопределенной бесконечностью трансфинитного, как чем-то, что всегда переливается через свои собственные края, мы имеем подлинную *непостижимость по существу* реальности» [2. С. 243].

8

В результате любая попытка объективировать и различить отдельное содержание в абсолютном бытии лишена смысла; она неизбежно привела бы к тому, что абсолютное было бы потеряно из виду. Реальность «конкретна», но так, что она содержит любое мыслимое содержание, любое «что» вне того, чтобы самой быть неким «что» или содержанием и в качестве такового давать возможность помыслить себя. Она не выступает совместным существованием многих содержаний, но их «единством» как совпадением в «трансрациональном тождестве» (*coincidentia oppositorum*).

«Абсолютное есть <...> *несказанное*», которое лишено любого логического понимания [2. С. 295]. Благодаря рационально схватываемым содержаниям мы лишь

приближаемся к нему, поскольку абсолютное бытие в его неисчерпаемой полноте просвечивает через объективно данное предметное сущее.

9

Абсолютное бытие, будучи абсолютным, содержит также момент становления и тем самым момент возможности. Оно представляет собой «сущую потенцию» или «мочь-бытие» (если следовать терминологии Николая Кузанского). Это означает: ему присуща «динамичность», которая беспрестанно принуждает к тому, чтобы «осуществлять» и выражать себя [2. С. 253].

Полностью неогранным способом мочь присуща лишь реальности в ее целостности. Реальность, будучи динамичной, также переливается и за «края» любого определенного сущего. Однако его возможность становления ограничена предшествующими определениями (его историей).

Реальность — «сущая потенциальность» и потому «действительность» — «мир» — не существует в качестве «некоего замкнутого целого определенного объема». «Действительность» не определима однозначно в своих содержаниях, а потому иррациональное не есть область, однозначно отделенная от рационально определенной действительности [2. С. 262].

10

К единству бытия также принадлежит «потенция мышления» или «сознания». вместе с ней бытие обладает моментом «субъектности». оно обладает способом бытия «данности-самому-себе». Это означает: безусловное бытие есть бытие, которое «имеет само себя» [2. С. 284].

11

Франк пришел к заключению: абсолютное есть чистое *бытие-для-себя* или абсолютно единое *в-себе-бытие*, которое наиболее точно может быть обозначено как «сама себя переживающая жизнь».

12

Такой результат подтверждает и онто-феноменологический анализ стремления к истинному познанию. Последнее обоснование истины не может быть каким-то внешним обоснованием, но лишь *очевидностью* — «светом, самим себя озаряющим», который есть «сама истина». Она должна пониматься как «единство бытия и права» и в качестве таковой пониматься как нечто, сущностно большее, чем простая фактичность (которая в качестве таковой не бывает внутренне оправданной). она есть «осмысляющее основание» и «ценное в себе» [2. С. 441–442].

Иныче говоря, это дарующее смысл основание есть первореальность, которая отпускает все из себя; она в то же время есть «свет правды, — то, что внутренне обосновывает бытие». Она не наличествует просто (подобно простому факту), скорее, она есть нечто, «что само себя обосновывает, т. е. как-то творит и создает». Единственное подходящее для этого слово — это слово «жизнь» [2. С. 443].

13

Открытая себе самой первореальность *раскрывает* себя лишь благодаря «откровению», в котором не мы силой достижения нашего познания проникаем в нее, но в котором она *раскрывает* себя в самобытии человеческого субъекта.

14

Благодаря этому познанию достигается вершина размышлений Франка. Абсолютная реальность дана непосредственно «лишь самой себе». И нам — «лишь постольку, поскольку мы сами есмы эта реальность». Философу остается лишь напоминать о том, чтобы «через сознательное соучастие в этой самооткрывающейся реальности уловить ее несказанное существо» [2. С. 286–287].

II. 1

В сколь малой степени к абсолютной первооснове ведет предметное мышление, в столь же малой степени ведет к ней и углубление в собственную внутреннюю сущность — поскольку мы при этом остаемся в границах нашей субъективности. Франк неоднократно упоминает требование бл. Августина трансцендировать за границы собственного «Я», чтобы таким образом оказаться включенным в единство с Богом — *transcende te ipsum*. Конечно же, это не означает, что нужно тянуть себя за волосы. Мы достигаем Абсолютное, поскольку оно уже присутствует в нашем самобытии и раскрывает себя в нас.

Для того чтобы понять отношение самобытия к непредметной абсолютной реальности, следует вначале напомнить о том, что самобытие — не часть объективируемой действительности, т. е. его нельзя путать с нашей «внутренней сущностью» или нашей психикой. Самобытие также — не познающий субъект, которому «дано» все остальное, этой бессодержательной точкой бытия. Столь же ошибочно было бы понимать самобытие как интенциональность, которая направлена к Абсолютному в нас. Это была бы установка, в которой объект направленности был бы дан предметно и в то же время объективно рассматривался извне. Поэтому самобытие также не выступает чем-то подобным сознанию себя самого, которое называется «самосознанием».

В самобытии бытие открывает себя в своей непосредственности, т. е. не опосредуя себя в мышлении. поэтому Франк говорит о «*непосредственном* самобытии». «Мы имеем здесь непостижимое на тот лад, что сами есмы оно». Или с гениальной простотой и краткостью: «непосредственное самобытие есть форма “есмь” (bin-form) бытия» [2. С. 327–328].

Это высказывание, основополагающее для правильного понимания возможности опытного постижения Абсолютного, Франк варьирует с различных точек зрения: мое самобытие представляет собой способ бытия непостижимого, безусловного бытия, т. е. оно есть то же, что и последнее, только своим собственным способом. Иначе говоря, единство и различие возможны одновременно, поскольку первое единство Абсолютного «обнаруживает себя в двоице разного, не переставая от этого быть самим собою, т. е. единством» [2. С. 330]. В единстве с Абсолютным самость «имеет самое себя как абсолютное», но «в конкретной форме *ограничен-*

ного». Самобытие и Абсолютное отличаются друг от друга и в то же время проникают друг в друга. Поэтому сотворенное бытие самобытия не означает абсолютную инаковость по отношению к творящему Абсолюту. Самость постигает себя в качестве ограниченной, но знает себя все же как Абсолют и в качестве такового как единственную и неповторимую. (В этой онтологии нашел свое место опыт абсолютного одиночества и «ночи», который были вынуждены осуществить великие мистики. Вместе с опытом «ограниченности» собственной абсолютности также обнаруживается онтологическое «основание» возможности бунта против единства с Абсолютным как таковым, т. е. для зла.)

2

Мыслящее переживание присутствия Абсолюта — еще не религиозный опыт в собственном смысле. Он начинается лишь там, где человек в абсолюте встречает Бога. Слова «Абсолют», «Божество», «Бог», используемые Франком для описания восхождения к религиозному опыту, демонстрируют отсутствие логических различий в самом Абсолютном, но лишь различные способы его самораскрытия, каждый из которых своим способом соответствует опыту человека.

Там, где Абсолютное переживается в качестве живого истока всего бытия, Франк говорит о божестве [2. С. 460]. Высшую ступень самораскрытия Франк называет Откровением. Это самораскрытие свое аналогическое зеркальное отражение приобретает во встрече двух личностей как *я* и *ты*. Осуществленное в этой встрече Откровение — что-то сущностно иное, чем обмен какой-либо информацией. В ней происходит слияние собственного бытия с бытием другого в единство «мы», сколь бы малым в конкретном случае ни было достигнутое единство бытия, в котором при этом не снимается различие между «я» и «ты». Откровение «ты»-бытия всегда происходит *для меня*, получателя откровения; оно не является откровением «во всеобщее». Там, где божество раскрывает себя как *ты*, оно становится *моим* богом. Только так — во встрече и в сообщении себя — оно становится богом. Также со стороны человека откровение состоит в том, что человеческое бытие впускает «ты»-бытие Бога в себя и в то же время в подтверждающем ответе трансцендирует себя в бытие Бога. Подобно тому, как межчеловеческая встреча «я» и «ты» и тем самым достигнутое единство бытия «мы» вообще возможна лишь в качестве свободной, само собой разумеющейся также является и встреча с Богом.

То, что «Ты»-форма — сущностный признак откровения и Бог есть Бог лишь благодаря тому, что он открывает себя, не означает, что Бог превратился бы тем самым в особый случай всеобщей категории «Ты». «Самораскрытие моего непосредственного самобытия во-внутрь, вглубь, в направлении первоначала — т. е. откровения бытия как “ты” — есть онтологическое первоусловие моего самораскрытия в направлении человеческого или вообще ограниченного и “тварного” ты» [2. С. 471], ибо там, где Бог открывает себя, это означает, что мы причастны «самой исконной форме бытия “ты”» [2. С. 471].

Феноменологический анализ опыта, предпринятый Франком в его поздних произведениях, еще нагляднее показывает, что «встреча» человека с Богом должна

пониматься в аналогическом смысле. Человеческие личности с онтологической точки зрения встречаются *извне* как равные партнеры. Благодаря тому, что я встречаю Бога в уединенных, отрезанных от внешнего мира внутренних глубинах моего «Я» в качестве «Ты», я открываю «исконную, неразрывную связь с Ним». В результате Бог для меня — «Ты», «другое, дополняющее меня существо», которое «вместе с тем живет в глубинах моего “я”» [3. С. 208].

3

Слияние бытия «Я» и «Ты» находит свое завершение в любви. Здесь сообщение собственного бытия, которое осуществляется в признании «Ты-есмы», поистине творческое. Самость, воспринимающая в себя бытие любимого, впервые становится, таким образом, собственно Я. Поскольку онтологическое единство любящих, в котором они становятся поистине внутренне свободными, простирается в глубину абсолютного бытия, «всякое подлинное ощущение своей *внутренней* родины или родной почвы в “мы” уже само по себе религиозно» [2. С. 471].

4

Как было сказано, откровение — это не сообщение какой-либо информации, но передача себя самого. Там, где Бог передает себя, сообщенное бытие остается бесконечным и *непостижимым* для получающего «Я». Также интимно-внутреннее откровение Бога как «Ты» — откровение его самого как *тайны*. В том случае, когда это не принимается во внимание, возникает основное заблуждение в отношении религиозного опыта. Разумеется, понятийный способ высказывания, в котором о Боге говорится как о логически определенном содержании, оправдан; однако по сравнению с живым опытом он произволен и вторичен.

5

Принимая во внимание все вышесказанное, становится ясно, что религиозный опыт не может быть предметным обладанием Богом, но лишь «прикосновением» изнутри. В «Мы»-единстве, которое онтологически исходит из единства «Я» и «Ты» во встрече Бога и самобытия, бытие Бога смешивается с моим бытием.

То, что мы испытываем, когда мы узнаем Бога в опыте Бога, есть «целостное единство» переживания с тем, что переживается: понимающее *соучастие* в бытии Бога посредством «Мы»-единства с Богом. Поскольку непостижимая тайна Бога раскрывает себя человеку в интимнейшей близости как «Ты», это дает ему возможность осознать себя в качестве «дителя» и «сына» Божиего. В понимающем переживании узнается, что не «страх» упасть в «бездну», ничто является сущностным моментом (экзистенциалом) его существования, но доверительная родственная защищенность в Боге как «отце».

6.

Живое знание присутствия Абсолютного в собственном бытии может рассматриваться в качестве предварительной ступени к религиозному опыту. Там, где я в этом знании знаю, что «я являюсь *подлинной реальностью*», происходит перелом в понимающем переживании собственного самобытия, который имеет множественные

последствия: я представляю собой нечто совершенно иное, чем какое-либо частное сущее предметного мира; я наполнен универсальным бытием и принят в бытие. Даже то, что я переживаю в качестве совершенно безнадежного, выступает опытом бытия; даже угрожающая пустая пропасть, над которой висит мое существование, проявляет себя в качестве реальности, которая носима первореальностью.

Оба — собственное самобытие и мир вплоть до опыта нужды и смерти, — поскольку они (хотя и различными способами) являются реальностью, должны совпадать в некоторое первоединство и должны быть носимы этой первореальностью. Человек вообще не смог бы понять свою безродность в предметном мире, если бы он не имел в иной сфере реальности свою подлинную родину.

7

Слияние в единство «Я» и «Ты», которое как таковое может быть пережито не предметно, но понимающе, не оставляет предметное бытие человека неприкосновенным. Уже живое знание того, что я любим и един с любящим, дает возможность опытно пережить свою жизнь *как целое* по иному, чем когда я не испытываю на себе любовь другого. Франк признает, что опыт единства с Богом может вызывать и чувственное переживание — ощущение счастья, но в равной мере и ощущение человеческого одиночества. Однако чувственное переживание может так сильно доминировать в опыте самого себя, что оно начинает ущемлять понимающее переживание непредметного единства с Богом.

8

В онтологическом отношении Франк называет двуединство Бога и человека, которое не может мыслиться логически непротиворечиво со стороны ни единства, ни двойственности, «антиномистическим монодуализмом». Эта формула требует постигать двойственность как «подлинную двойственность» и единство как «глубочайшее единство» в качестве «трансрационального синтеза» [2. С. 491]. Это возможно лишь в «витании» над противоречием, которое дает возможность в одном взгляде одновременно охватывать обе стороны.

Полученное таким образом знание должно быть названо «ученым незнанием». «Витание» — не особый способ постижения единства с Богом, добавленный к «понимающему переживанию». Франк, скорее, стремится указать на единственную возможность, благодаря которой может быть постигнуто то, что не поддается логическому объединению. Выражение «ученое незнание» подчеркивает аспект «знания» в «понимающем переживании» или «живом знании». «Витание» обозначает вид этого знания. Оно не интеллектуальное (логическое) знание, но знание единства Бога и человека, которое обнаруживает себя *как тайна*.

9

Абсолютное может просвечивать и в противостоящей нам предметной действительности, которая, в свою очередь, также способна привести к опыту Абсолютного в нас самих. Примером может служить эстетический опыт. Франк называет его предшествующей ступенью религиозного опыта, поскольку он содержит существенные элементы последнего.

«Имманентное существо красоты состоит в том, что в ней мы непосредственно-наглядно воспринимаем и испытываем в самом наружном облике бытия его абсолютную ценность» [2. С. 426]. Франк указывает на *черту выразительности*, которую реальность обретает в красоте, благодаря которой человеческий дух «непосредственно открывает внутреннюю значительность, осмысленность, душеподобность реальности» [2. С. 429]. Эстетический опыт в первую очередь дает возможность осознать, что бытие не исчерпывает себя в предметной действительности, т. е. в «той картине бытия, которая открывается нам путем интеллектуально-логического истолкования реальности» [2. С. 427]. Именно родственные красоте единство и гармония вопреки дисгармонии мирового бытия производят реальность, которая «не от мира сего».

Поэтому красота в некоторой мере способна примирить нас со злом и ужасом в мире; ее свет может на краткие мгновения просвечивать темноту и дарить утешение. Опыт красоты природы, но также и встреча с красотой искусства может дарить человеку сознание покоя и родины. Мы постигаем во внешней реальности нечто, что родственно нашей внутренней глубине, нашему самобытию. Мы ощущаем нас более не одинокими, но «находим в окружающей нас внешней реальности некую исконную “родину” для нашей “души”, этой одинокой скиталицы в предметном мире» [2. С. 428].

Конечно и в том человеке, который знает и любит прекрасное, этот опыт может осуществляться в сопровождении с моральной дисгармонией. В красоте выражается лишь потенциальная гармония, как это известно Франку вместе с Достоевским, но не «подлинная, примиряющая и спасающая нас сущностная гармония бытия» [2. С. 433]. Красота есть «только отблеск “рая”», онтологической украшенности всей реальности в божественном всеединстве». Однако она поясняет возможность совершенно иного бытия и «онтологическую первооснову этой возможности» [2. С. 433].

Переход от эстетического опыта, который всегда зависим от восприятия внешней данности, к собственно религиозному опыту — к единству «Я» и «Ты» с Богом — может не состояться.

10

Наиболее близок к религиозному опыту опыт красоты морального поступка, в особенности живая встреча со святостью другого человека. Обладающий этим опытом, «понимает» или «знает в живом знании», что он встречает силу или инстанцию «высшего порядка», которая принадлежит иной области бытия, чем весь обыденный, повседневный мир. Встреча с персональной святостью другого человека может актуализировать конститутивное для самобытия трансцендирование в бесконечное и пробудить «скрытые от нас доселе глубины нашего собственного “я”» [3. С. 179]. В своем собственном самобытии этот опыт может привести к осознанию присутствия божественного и подготовить откровение ее бытия как «бога во мне».

Франк неоднократно указывает на то, что телесный опыт также может способствовать восприятию глубины собственного бытия и привести к религиозному

опыту, ссылаясь при этом на слова Майстера Экхарта, что страдание — самый быстрый конь, который несет человека к совершенству [2. С. 551].

11

Особое значение приобретает религиозный опыт свободного внутреннего «Мы»-единства. Как было сказано, подлинный религиозный опыт наличествует там, где в глубине собственного самобытия понимающе переживается «Мы»-единство с Богом. Однако и в человеческой любви единство любящих простирается в спасительную глубину Божественности, благодаря безусловному признанию, с которым они относятся друг к другу. «Мы»-единство, основой которого является единство с Богом и которое превосходит единство лишь двух любящих, есть мистическая церковь. Она воплощается там, где люди признают и ценят присутствие Бога в других. Принадлежность к этому «Мы»-единству (соборности) невозможно измерить при помощи объективно-предметных критериев.

12

В своей социальной философии Франк описывает основное религиозное чувство как опыт «сопринадлежности к целому, которое не извне окружает человеческую личность, а изнутри объединяет и наполняет ее» [1. С.59]. Этот основной опыт, открывающий нам, что мы в своем самобытии простираемся в «таинственные, охватывающие нашу личность глубинах бытия», может появиться в совершенно обыденных ситуациях. От поверхностного и преходящего прикосновения к Абсолютному или Божественному он может углубляться вплоть до мистического опыта присутствия божественного «Ты» во всех вещах. Свидетелем последнего вида опыта является св. Франциск Азисский. В качестве примеров опытов первого типа Франк называет переживание общности «домашнего очага», совместную трапезу, живое воспоминание о предках и, не в последнюю очередь, живое знание о жизненной судьбе, пережитой вместе с друзьями.

13

Суть франковской онтологии религиозного опыта выражается в одном предложении, которое он сделал эпиграфом для своей философии религии: *atingitur inatingibile inatingibiliter* — неприкосновенная божественная тайна может быть постигнута посредством неприкосновения (Николай Кузанский).

Онтология Франка — *трансцендентальная философия* в том смысле, что она «трансцендирует» за границы предметной действительности и в своем стремлении понять условия предметности направляется к основам рационального мышления. Трансцендентальное мышление — мышление, «трансцендирующее за пределы рациональности и почерпающее свои итоги в сфере трансрационального». В «трансцендентальном мышлении», которое не является понятийно различающим, не схватывается трансцендентное, оно не означает направленность познавательного взора на особый предмет.

Мы рациональным способом даем себе отчет о трансрациональной реальности, которая открывает себя нам в живой имманентности самобытия. Франк настоя-

тельно подчеркивает, что трансрациональное раскрывает себя «сквозь область рационально-логического» [2. С. 307]. Это означает, что исторически определенный, индивидуальный субъект встречает трансрациональное, но своим ограниченным способом. «Живое знание» Бога — это *его* [субъекта] знание, а не всеобщее знание.

Для философии Франка Бог — высшее проявление бытия или первореальность и в этом качестве — трансцендентальное условие любого опыта, в особенности персонального опыта «Ты». В духе апофатической традиции, но также и в традиции кантовской философии, Франк знает, что стремление воспринять Бога как Бога, отличаемого от мира, абсурдно. То, с чем мы встречаемся в предметном опыте, представляет собой часть мира, и никогда не является Богом. Не будь сам человек проникнут Богом, не было бы возможно само стремление постигнуть Бога. Фундаментальный онтологический принцип франковской онтологии состоит в аналогии бытия. Она делает возможным непосредственное «живое знание» или «знающее переживание» («знание-жизнь») присутствия Бога в самобытии человека.

Перевод с немецкого языка *Оксаны Назаровой*

Литература

1. Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992.
2. Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990.
3. Франк С. Л. Реальность и человек. СПб., 1997.



Г. Е. Аляев

«ЖИВОЕ ЗНАНИЕ» В ФИЛОСОФИИ С. ФРАНКА: ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ, ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ И ЭТИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

В статье исследовано соотношение живого знания, интуиции и отвлеченного знания в философии С. Л. Франка; раскрыты гносеологическое, онтологическое и этико-антропологическое содержание категории «живое знание» в его отличии от созерцательной интуиции; показано ключевое значение этой категории в метафизике всеединства русского философа.

Ключевые слова: *живое знание, интуиция, отвлеченное знание, всеединство, истина, очевидность, переживание, жизнь.*

УДК 165.1 (091)

Категория «живое знание» — одна из ключевых в системе абсолютного реализма С. Л. Франка. Ее ключевая роль определяется тем, что именно через эту категорию проходят связующие нити, соединяющие онтологию, гносеологию и этику в «цельное знание, одновременно теоретическое и практическое, которое есть задача философии» [8. С. 80], и именно она придает франковской метафизике всеединства ярко выраженный *персоналистический* характер. Этим значением вполне объясняется стойкий интерес исследователей к учению Франка о живом знании; при этом, однако, иногда возникают разночтения¹, что побуждает нас вновь, более внимательно присмотреться к этому вопросу.

Наиболее полно категория «живое знание» («живознание», «знание-жизнь») разработана С. Франком в книге «Предмет знания» (1915), где она выступает важнейшей скрепой его онтогносеологического построения. Заметим сразу, что в более поздних работах — «Непостижимое» (1939) и «Реальность и человек» (1956) — эта категория почти не употребляется, но не потому,

¹ Имеем в виду, в частности, нашу дискуссию с Оксаной Назаровой по поводу того, становится ли живое знание «*третьим* видом знания» — наряду с отвлеченным знанием и интуицией [см.: 1], либо речь идет все-таки о *двух* видах знания, поскольку интуиция и живое знание «в своей основе являются одной и той же интуицией» [см.: 5]. В связи с этим более узко предмет дальнейшего исследования можно определить как соотношение между понятиями «интуиция» и «живое знание» у Франка.

что Франк от нее отказывается, — скорее, с точки зрения философии религии и антропологии, соответствующий смысл передается иными конструкциями, например — «непосредственное самобытие». Можно согласиться с Н. О. Лосским, что «Непостижимое» — это «обстоятельное исследование живого знания» [4. С. 139], и такими же исследованиями в своих сферах выступают «Душа человека» (1917) и «Духовные основы общества» (1930).

Не останавливаясь здесь на историко-философских источниках, о которых, впрочем, сам Франк говорит вполне конкретно (называя, в частности, Якоби, Фихте, позднего Шеллинга и славянофилов [12. С. 352, прим.]), отметим, что при генезисе его собственной философской системы важнейшую роль в осмыслении феномена живого знания сыграла философская разработка проблемы художественного познания как «постижения первофеноменов» (Гёте) и сущности поэзии как «единства формы и содержания» (в частности, на примере Ф. Тютчева). Можно вспомнить в связи с этим и его искреннюю любовь к музыке — не просто как к чему-то эстетически прекрасному, но как к самораскрытию непостижимого². Вместе с тем не менее — если не более — важной была рефлексия над собственным духовным опытом, и прежде всего — возврат к личной вере, что способствовало обретению основной религиозно-философской интуиции — «*cogito ergo est esse absolutum*» [см.: 2. С. 103–104].

Уже в Предисловии к «Предмету знания» С. Франк намечает соотношение между основными понятиями, раскрываемое далее в трех частях книги. Он говорит, во-первых, о *знании отвлеченном*, или знании в понятиях, или предметном знании (знании о предмете); во-вторых, об *осуществленном обладании самим предметом*, или интуитивном обладании предметом, обнаруживаемым как всеединство — т. е., собственно, об интуиции; интуицию всеединства и отвлеченное знание С. Франк называет «двумя родами знания» [12. С. 38]. Но далее он говорит о дополнительном уяснении соотношения между знанием и бытием, и соответственно об уяснении бытия как «*конкретно-сверхвременного всеединства*» и соответствующей ему «высшей ступени интуиции», которая есть «*знание-жизнь*, где субъект вообще уже не противостоит объекту, а знает объект в силу того, что слит с ним в самом своем бытии, или где бытие и знание действительно есть одно и то же» [12. С. 38]. Таким образом, уже здесь, в постановке задачи, между понятиями интуиции и живого знания устанавливается — вполне в его духе — соотношение антиномистического монодуализма: живое знание есть интуиция, однако в ее высшей ступени, т. е. не всякая интуиция есть живое знание, а потому живое знание в каком-то смысле нечто большее, чем интуиция. Сразу следует отметить и такой момент — все три понятия рассматриваются не как категории чистой теории познания — они неразрывно связаны и определены онтологическим статусом реальности, как предметом знания. Отвлеченное знание берет реальность как совокупность отдельных предметов, т. е. отдельных определенностей, и в этом смысле противостоит своему предмету как некое отвлеченное содержание. Интуиция — это обладание предметом как предме-

² По свидетельству жены Татьяны, он как-то сказал, что Моцарт — лучшее доказательство существования царства Божия [см.: 2. С. 207].

том — в отличие от его содержания, т. е. уяснение, или схватывание предметности содержания, или того, в чем предмет отличен от своего содержания, будучи — как и познающее сознание — укорененным в абсолютном бытии, или всеединстве. Наконец, живое знание — как «высшая ступень интуиции», — представляет собой полное слияние субъекта и объекта, знания и бытия — это уже не фиксирование содержания знания о предмете (в сознании), и даже не обладание предметом (т. е. знанием о его предметности), а само бытие, которое знает само себя.

При этом возникает вопрос — если уже интуитивное обладание предметом как всеединством — «недостижимым руководящим идеалом отвлеченного знания» [12. С. 38] (т. е., очевидно, речь идет об интуиции всеединства во всей его полноте), то что есть «знание-жизнь» — еще более недостижимый идеал (как «высшая ступень» интуиции), или, наоборот, та постоянно существующая основа, на которой только и произрастают «два рода знания» во всех своих перспективах, — тот первоисточник, который всегда с нами, но который благодаря этой его близости особенно трудно обнаружить и понять? Разворачивание аргументации в самой книге, конечно, вносит коррективы в эту, еще достаточно схематичную постановку задачи, и помогает ответить на возникшие вопросы.

Прежде всего следует остановиться на толковании Франком интуиции. Здесь не будет лишним напомнить, что Н. О. Лосский прямо называл философию Франка интуитивизмом, буквально отождествляя его трактовку интуиции со своей: «Теория знания Франка есть всесторонний интуитивизм: все виды знания он понимает, как обладание самим познаваемым предметом в подлиннике» [4. С. 140]. Это не мешало Н. О. Лосскому, впрочем, довольно серьезно критиковать отдельные положения как «Предмета знания», так и «Непостижимого», и не только в контексте «растворения» Бога во всеединстве, но и в гносеологических аспектах представленного Франком учения. Однако можно предположить, что активное использование Франком понятия «интуиция» в «Предмете знания» было предопределено актуализацией этого понятия, с одной стороны, в гносеологической концепции Н. О. Лосского («Обоснование интуитивизма»), а с другой, в философии А. Бергсона, в обсуждении которой (в частности, его учения о философской интуиции) сам Франк принимал активное участие в 1910-е годы. Однако позднее, в «Непостижимом», термин «интуиция» — как и термин «живое знание» — как бы «сходит со сцены»: Франк употребляет его не более пяти раз (в «Предмете знания» — более ста), и нужно уяснить себе, что это означает — смену философских понятий, или только смену темы и ракурса анализа.

Понимание интуиции Франком неразрывно связано с его толкованием содержания нашего опыта как «данного» и «имеющегося» — т. е. того, что как бы непосредственно «дано» в опыте, и того, что, не будучи воспринимаемым как непосредственно «данное», тем не менее фактически имеется в нашем опыте, будучи неустранимым «фоном», «горизонтом», «атмосферой» для данного. Любое «данное», будучи само по себе материалом знания, трансформируется отвлеченным знанием в содержание знания, выражаемое в понятиях и логических суждениях. Эта «трансформация», однако, предстает как недопустимая логическая операция, если в качестве единственного инструмента познания принимается только знание в по-

нятиях — в недопустимости такого «скачка» от предмета к его образу, идее, понятию, собственно, и состоит проблема трансцендентности познания, в которую, как в незыблемую стену, уперлась практически вся новоевропейская гносеология. У Франка, однако, эта «трансформация» оправдывается именно тем, что «данное» входит в наш опыт не само по себе, не каждый раз как нечто замкнутое, самодовлеющее, определенное — таким оно видится лишь в качестве содержания знания, но отнюдь не есть таким само по себе. В нашем опыте «данное» всегда как бы соседствует с «неданным» — «соседствует» не в смысле рядоположенности, а будучи как бы пронизано им, вырастает из него, и даже вырастая, остается с ним неразрывно связанным, поскольку именно от него, а не от самого себя, получает свою индивидуальность и единственность. Это «неданное», но «имеющееся», есть всеединство, которое как таковое не может «трансформироваться» в содержание отвлеченного знания — в нем оно «распадается перед нами на систему определенностей», — а может быть лишь «схвачено» в этой своей целостности и конкретности. Это «схватывание» всеединства, «обладание» им, Франк и именует «интуицией», или, более определенно — *«интуицией целостного бытия, как такового»* [12. С. 220].

Возвращаясь здесь к Н. О. Лосскому, отметим, что у него интуиция понимается тоже как «обладание» предметом, или включение предмета в сферу сознания — «не образа предмета, а именно самого предмета». Однако при этом речь идет об «обладании», т. е. интуиции, не всеединства («целостного бытия»), как у Франка, а любого конкретного предмета, попадающего в сферу нашего опыта, что дает Н. О. Лосскому основание (его детальную аргументацию по этому вопросу мы здесь, конечно, опускаем) называть всякое знание интуицией. Н. О. Лосский противопоставляет свое понимание интуиции обыденному, традиционному, для которого интуиция есть некое сиюминутное «озарение», исключительное (и потому не вполне обоснованное и объясняемое) событие в познавательной деятельности. Для него, наоборот, любое познание во всех его видах, определенных познаваемым предметом (чувственное, рациональное, мистическое), становится не чем иным, как интуицией, т. е. непосредственным обладанием самим предметом. В этом смысле Франк, с одной стороны, тоже придавал понятию интуиции более глубокий, можно сказать — метафизический смысл, хотя и не отрывал его при этом от обыденного — лишь более поверхностного, неуясненного смысла, как «сиюминутного озарения». С другой стороны, «интуиция целостного бытия» у Франка, являясь предпосылкой любого рационального знания (знания в понятиях), сама не есть это знание, отлична от него как «другой род знания»; и точно так же она отлична от ощущения как непосредственного переживания, поскольку все-таки является знанием как результатом направленности на предмет, а не простой реакцией органов чувств, — таким образом, понятия «чувственная» или «интеллектуальная» интуиция, как они трактовались Н. О. Лосским, не применимы в философии Франка³.

Итак, в отношении к отвлеченному знанию интуиция предстает основой, логически предшествующей ему «единой направленностью» на «целостное бытие».

3 Отметим, что схожую трактовку соотношения учений об интуиции Франка и Н. О. Лосского можно найти и у О. Назаровой [см.: 5. С. 132–133].

Интуиция в этом смысле есть и особый род знания, и одновременно путь познания — единственно возможный путь, ведущий от предмета знания к его определенному содержанию. Понятийное знание как таковое имеет «интуитивную основу», опирается на «интуицию всеединства».

Следует заметить, что один из распространенных аргументов критиков Франка, как и вообще любой критики концепций всеединства, состоит в том, что во всеединстве как бы исчезает индивидуальность, единственность. Франк, однако, специально рассматривает этот вопрос как раз в связи с исследованием сущности интуиции, и важное звено его аргументации — это выяснение отношения между целым и частью, общим и индивидуальным (при этом тот же Н. О. Лосский признает, что исследование концепции целого и части Франком «представляет один из самых ценных разделов его книги» [3. С. 325]). Понимание всеединства как органического целого, как единства целого и части «в том смысле, что часть обладает своеобразием именно в силу того, что она есть часть целого, т. е. занимает особое место в целом» [12. С. 232], дает основания Франку говорить об интуиции как своеобразном «первом определении» — усмотрении «данного» как такового не самого по себе, а в составе всеединства, из которого оно выделяется постольку, поскольку его принадлежность к всеединству представляет основу его определенности. «Определенность, как “такое-то особое” содержание, мы *имеем* интуитивно, так сказать, фактически обладаем ею через проникновение во всеединство и созерцание переживаемого имманентного материала в составе всеединства» [12. С. 233]. Интуиция всеединства есть одновременно интуиция определенной предметности, т. е. того, что определенный материал знания обладает качествами «самостоятельности» и «независимости от нас», является не субъективной манипуляцией нашего сознания, а объективно предстоит перед ним. Интуиция всеединства, или предметности, соответствует тому, что в иной связи, различая «два понятия знания», Франк называет «*смыслом знания*», или «знанием в широком смысле», в его отличии от «*содержания знания*», или «знания в узком смысле» [см.: 12. С. 114–115].

Сущность интуиции как «особого рода знания» раскрывается Франком через понятия *внимания* и *актуализации*. Внимание как «состояние *направленности*» как бы видоизменяет, преображает наше неосознанное переживание, в результате чего «поток сознания» как бы раздваивается на «я» и «противостоящее мне», т. е. на субъект и объект [см.: 12. С. 234]. При этом внимание рассматривается не как цепочка прерывающихся актов, а как неотъемлемая, сущностная характеристика сознания (Франк, правда, оговаривается, что имеет в виду «не только умышленное, но и произвольное внимание» [12. С. 234, прим.]). Отличая в связи с этим свое понимание «направленности» от гуссерлевского «интенционального акта», Франк подчеркивает тот момент, что феноменология здесь не затрагивает проблемы предметности, и не может уяснить отношение между актом и независимым от него предметом, ограничиваясь «простым анализом одного только акта» [12. С. 103]. Франк же, в свою очередь, не ограничивается этим постольку, поскольку сознание для него — не только «интенциональность», не только «поток актуальных переживаний», но само *есть бытие*, точнее — сознание как актуаль-

ное внимание возможно лишь постольку, поскольку это внимание направлено «на то, что в форме бытия уже вечным и неотъемлемым образом есть у нас и с нами» [12. С. 166]. «*Полнота бытия*» имманентна нам [см.: 12. С. 174], благодаря чему внимание выполняет «*опредмечивающую, объектирующую функцию*», т. е. осуществляется интуиция предметности во всеединстве, а не замкнутый в сознании «интенциональный акт».

Итак, интуиция как основа и исходный пункт обычного (т. е. предметного, понятийного) знания актуализирует внимание, благодаря которому, с одной стороны, выбирается предмет, который может стать в дальнейшем предметом отвлеченного знания, а с другой, этот предмет удерживается в связи со всем безбрежным океаном бытия как всеединства, которому он — точно так же, как и созерцающее его сознание, — принадлежит. Эта ситуация характеризуется понятиями «первого определения» — выделяется *это* как данное, и «первичного объединения» — *это* переживается не как замкнутое в себе, а как момент абсолютного бытия. Уже здесь ясно, что интуиция как род знания не имеет логического характера, не является системой доказательств, *demonstratio*, а предполагает истинность как очевидность. Такое понятие интуиции как высшей формы знания, и одновременно основы отвлеченного знания, достаточно близко понятию интеллектуальной интуиции, которое развивалось, например, Б. Спинозой (на него Франк прямо ссылается — см. [12. С. 271]) или И. Г. Фихте.

Соотношение между интуицией и отвлеченным знанием характеризуется Франком как система, в которой между этими двумя родами знания существует отношение зависимости (отвлеченное знание зависит от интуиции, будучи по сути вторичным), и в то же время эта зависимость переходит в вытеснение одного другим — интуиции отвлеченным знанием. Интуиция — высшее знание, а знание в понятиях — низшее, но низшее вытесняет высшее постольку, поскольку, во-первых, высшее интуитивное проникновение в предмет не может быть длительным состоянием (т. е. интуитивное внимание дискретно?), а во-вторых, интуиция целостности бытия, очевидно, не очень помогает в конкретном практическом освоении множественности окружающих предметов. Отвлеченное знание оказывается более прагматичным и более надежным, несмотря на то, что оно менее адекватно; интуиция же, хотя и не сводится к догадке, а является скорее подлинным «просветлением», в силу своего исключительного характера («подъем сознания на высоту, на которой оно не может длительно пребывать, а которой может достигать лишь на мгновения» [12. С. 269]), не может выполнять роль непосредственного практического руководителя⁴.

4 Эта логика «Предмета знания», по которой знание в понятиях оказывается вторичным и как бы неполноценным по отношению к интуиции, несколько корректируется в дальнейшем. Уже в «Душе человека» Франк подчеркивает незаменимость научного знания как «единственного практически доступного человеку способа достигнуть максимума осуществимой достоверности, точности и полноты знания», способа «проверки и очищения знания, отделения в нем истины от субъективных мнений, придания ему внутренней ясности и обозримости» [10. С. 425]. Знание интуитивное в этом смысле не имеет «общедоступного критерия истинности», а поэтому субъективно всегда может быть смешиваемо с фантастикой, иллюзиями, а объективно, «будучи самоочевидным и достаточно достоверным для самого субъекта интуиции, оно лишено верных, прочных путей для его передачи

Но Франк как бы чувствует некоторую недостаточность, «непервичность» этого «высшего» знания. Дело в том, что интуиция всеединства, безусловно, преодолевает *механическое* противопоставление субъекта и объекта, характерное для отвлеченного знания, — она основана на непосредственной онтологической связи между субъектом и объектом, благодаря которой выполняется «функция *трансцендирования*», и вообще становится возможным формирование содержания знания. Но интуиция, таким образом, уже *предполагает раздвоение* на субъект и объект, точнее — она его как бы и создает, трансформируя непосредственное переживание с помощью внимания в «характерную двойственность». И вот здесь автор «Предмета знания» делает следующий шаг — он отличает от только что описанной интуиции, которая характеризуется как ее «обычная форма», основанная все-таки на противопоставлении объекта (предмета знания) и субъекта (жизни познающего сознания), «иную форму интуиции», основанную, напротив, «на подлинном *слиянии* жизни сознания с его предметом, на единстве того и другого в лице живого знания» [12. С. 235, прим.]. Первым примером такого слияния оказывается непосредственное самонаблюдение, в котором предметом выступает само переживание, и которое «есть подлинное описание внутреннего качественного содержания самого переживания» [12. С. 235, прим.]. На этом этапе, правда, остается неясным, как распознать это «подлинное слияние» сознания с предметом и отличить его, с одной стороны, от обычного — до возникновения всякого знания, в том числе интуитивного — «потока сознания», непосредственного переживания, а с другой, от того «погружения в предмет», которое, как тут же утверждается, характерно для всякого интуитивного внимания.

Понятие живого знания, которому формально отведена последняя, 12-я, глава «Предмета знания», а еще *уже* — последние три из семи ее подразделов, на самом деле подготовлено всем предшествующим ходом мысли, изложенным в книге, и раскрывающим конкретное всеединство как единство идеального и реального, вневременного и временного, единого и множественного, общего и индивидуального, мыслимого и переживаемого, истин вечности и истин факта. Все эти оппозиции и их конкретное наполнение фиксируются нашим обычным знанием (знанием в понятиях) *в форме мысли*, т. е. отвлеченно и односторонне, а значит неадекватно всеединству как таковому. Это, конечно, не означает, что отвлеченное знание вообще неистинно — оно, безусловно, имеет⁵ в себе содержания, в общем адекватные тому или иному предмету, т. е. частному моменту всеединства, — но эта адекватность обеспечивается не только соблюдением логических законов мышления, но и (и в первую очередь) тем, что само отвлеченное знание основывается на интуиции предметности, связывающей предмет знания с всеединством как таковым.

другим людям, и его усвоение зависит от непроверяемых случайностей таинственного пути непосредственного духовного заражения». Еще раз подчеркивается, что «живая интуиция есть лишь нечастый и недлительный дар, так что большая часть нашей умственной жизни проходит лишь в стремлениях к ней или воспоминаниях о ней», а отвлеченное знание «есть единственная форма общедоступной и общеобязательной объективности» [10. С. 425].

5 Точнее, может иметь — ведь неоднократно то, что именовалось знанием (и даже «вечным», «объективным» и «абсолютным»), потом оказывалось заблуждением.

Однако эта интуиция — т. е. непосредственное проникновение в предмет знания, непосредственное обладание им, — в сущности неполная и недостаточная. Во-первых, она является обладанием отдельным предметом во всеединстве, а не всеединством во всей его полноте. Последнее, впрочем, очевидно не может быть доступно человеку, как такому же ограниченному моменту всеединства, как и всякий предмет его знания, — можно лишь предположить, что такое обладание — это характеристика Абсолюта, или Божества. А во-вторых, эта интуиция остается (в полном соответствии с этимологией слова — *ἐπιβολή*, *intuitio*, *Anschauung*) *созерцательной*, т. е. интуицией *сознания*, которое, имея возможность проникнуть в предмет благодаря тому, что оно само бытийно, т. е. принадлежит абсолютному бытию точно так же, как и исследуемый предмет, в то же время действует здесь (в актах внимания и актуализации, «первом определении» и «первом объединении»), именно *в качестве сознания*, т. е. субъекта, противопоставленного объекту.

Такая созерцательная, пассивная сопринадлежность абсолютному бытию сознания и предмета знания может обеспечивать как установление предметности (истинности) того или иного индивидуально-конкретного факта, так и усмотрение общеобязательности (опять же, истинности) той или иной идеальной закономерности. Однако она не может «схватить» реального единства факта и закономерности, т. е. понятия «реальной необходимости, как общей связи *реального* характера, действующей в индивидуальном и через индивидуальное» [12. С. 351], — потому, что эта связь не может быть только «мыслимым содержанием», только *понятием*. Реальная необходимость, т. е. реальность как таковая, обладающая характеристиками иррациональности, индивидуальности, трансфинитности, становления, потенциальности и свободы — здесь мы забегаем вперед, в «Непостижимое» [см.: II. С. 233–254], — или просто характеризуемая как «жизнь, творчество», как «единство покоя и становления, или вневременного и временного бытия» [12. С. 346], — такая реальность может быть адекватно постигнута не в созерцании, а только в переживании, точнее — в «*мыслящем переживании*», или живом знании.

В словосочетании «живое знание» по грамматическому строю основным должно выступать имя существительное, т. е. *знание*, что и придает этой категории гносеологический (эпистемологический) характер. Франк, однако, не называет «живое знание» отдельным, *третьим* родом *знания* — наряду с предметным знанием и интуицией всеединства, о которых он однозначно говорит, как о «двух родах знания». Это означает, что «живое знание» — не категория чистой гносеологии, которую, собственно, Франк и стремился преодолеть. Но при всем онтологическом акценте речь идет именно о *знании*, т. е. Франку важно подчеркнуть роль открытого им феномена (здесь «открытого» — конечно, не в смысле историко-философского первенства) в решении основного *гносеологического* вопроса, о котором написано в «Предмете знания». Это решение Франк ищет в *онтологии*, причем это онтология *самораскрывающегося абсолютного бытия*, в которой «живое знание» занимает место ключевой *гносеологической категории* в онтологическом измерении, и ключевой *онтологической категории* в измерении гносеологическом. Такое понимание позволяет нам говорить (согласимся, в несколько провокативном ключе) о «живом знании» как о *третьем виде* (роде) знания в философии Франка.

В связи с этим следует обратить внимание на различие Франком двух форм интуиции — «интуиции созерцательного порядка» и «интуиции-жизни» («живой интуиции»). Эти две формы философ рассматривает не как «два совершенно разнородных и обособленных источника знания», и даже говорит о том, что «это есть в своей основе, напротив, одна и та же интуиция». В чем состоит эта основа и это единство? Очевидно, речь идет о бытийности сознания, его принадлежности к абсолютному бытию, а также о недискурсивном характере двух форм интуиции — только недискурсивность тут уже не тождественна созерцательности!

Но это «одна и та же интуиция» лишь *в своей основе*, а не *в полноте своего содержания*, ибо в первом случае эта полнота остается неисчерпанной, поскольку содержание интуиции как источника отвлеченного знания — вневременное, или идеальное — «чистое знание»; во втором же случае речь идет об обладании (точнее — самообладании) бытием во всей его временной и сверхвременной конкретности, т. е. о «единстве знания и жизни».

Иначе говоря, две формы интуиции становятся явственно различимыми, когда наполняются онтологическим содержанием, т. е. рассматриваются не как способы познания, а как виды знания. Они различаются как интуиция созерцательного знания всеединства и интуиция реального, жизненного, практического знания всеединства; как интуиция всеединства в его вневременности, которая может лишь мыслиться, и интуиция всеединства в его конкретной сверхвременности, которая может одновременно мыслиться и переживаться.

В последующих работах, прежде всего в «Непостижимом», Франк уже практически не уделяет внимания указанному различению двух форм интуиции, продолжая четко различать два рода знания. Знанию в понятиях как вторичному он противопоставляет знание первичное — «непосредственную интуицию предмета в его металогической цельности и сплошности» [II. С. 229], называемую также интуитивным металогическим знанием, или еще «мистическим знанием» [II. С. 198] (на этом термине, впрочем, Франк не останавливается), или «ведающим неведением». Однако общая тенденция, очевидно, такова, что под этим вторым знанием Франк имеет в виду именно то, что в «Предмете знания» различалось как «вторая форма интуиции», т. е. не созерцательная интуиция предметности, схватывающая всеединство лишь в его вневременности, а «интуиция конкретного всеединства», осуществляемая как живое знание. В «Непостижимом» сам термин «живое знание» употребляется всего один раз и как бы походя — или, скорее, как само собой разумеющееся понятие⁶. Но одновременно вся книга — опыт живого знания как мыслящего переживания — *мыслящего*, поскольку здесь формулируются основные инструменты ведающего неведения, его этапы и принципы — антиномистический

6 Впрочем, можно указать на употребление этого термина — «lebendiges Wissen» — в немецкоязычных работах Франка, непосредственно предваряющих «Непостижимое»: в «Абсолютном» (1934), где живое знание характеризуется как «самообнаружение бытия в переживающем мышлении или мыслящем переживании» [7. С. 71]; и в докладе на Всемирном философском конгрессе в Праге в том же 1934 г., где лаконично сформулировано соотношение, раскрытое еще в «Предмете знания»: «Само понятийно-предметное познание всегда основано на интуитивно-сверхпонятийном познании, и это последнее является в своей глубочайшей первооснове живым знанием как *самооткровением реальности в нас и для нас*» [14. С. 125].

монодуализм, совпадение противоположностей, металогическое сходство (и несходство); и *переживания* — поскольку эти инструменты применяются к опыту самооткрывающейся реальности — опыту непосредственного самобытия, опыту отношения «я — ты», опыту Святыни. Собственно, *непосредственное самобытие* здесь есть понятие, заменяющее понятие «живое знание», во-первых, в силу более онтологического, чем гносеологического ориентирования этой книги по сравнению с «Предметом знания» (конечно, при всей условности разделения онтологии и гносеологии в применении к Франку); во-вторых, как результат рефлексии над собственным религиозно-мистическим опытом, который в «Непостижимом», безусловно, играет большую роль, чем в «Предмете знания»; и в-третьих, как отражение внутренней полемики с М. Хайдеггером, которой буквально пропитан текст «Непостижимого»⁷.

То, что в дальнейшем Франк понимает под «вторым родом знания» именно живое знание, т. е. не созерцательную интуицию, а интуицию живого знания, вполне однозначно выражено и в его последней книге «Реальность и человек». «Знанию-мысли» как «итогу бесстрастного внешнего наблюдения бытия» он противопоставляет здесь «живое знание», или «знание-жизнь» как некую духовную установку, в которой «познаваемое не предстоит нам извне как нечто отличное от нас самих (вспомним, что созерцательная интуиция, по С. Франку, все же предполагает субъект-объектное разделение. — Г. А.), а как-то слито с самой нашей жизнью»; как «знание, рождающееся в нас и вынашиваемое нами в глубине *жизненного* опыта, — знание, в котором как-то соучаствует все наше внутреннее существо» [Гз. С. 220, 221]. «Живое знание» — это та реальность, которая «не *предстоит*, нам в роли объекта, на которую направлена мысль», а которую мы «имеем» в том смысле, что «сами *есмы* то, что мы имеем» [Гз. С. 222]. Точнее, эта реальность — онтологическую природу которой Франк в достаточной мере раскрывает в других работах через категории абсолютного бытия, всеединства, непостижимого, — открывается нам — т. е., *самой себе* — в форме *живого знания*, и это самораскрытие («*самопрозрачность*») именуется внутренним, или «*метафизическим опытом*» [Гз. С. 222, 297].

Собственно, уже в «Предмете знания» Франк акцентирует онтологическое измерение «живого знания»: это совсем *не знание* в обыденно-профанном значении, т. е. определенная совокупность идей, понятий, даже интуитивных озарений, которые имеет субъект (индивидуальный, коллективный или трансцендентальный) об определенном объекте. Это не знание как определенное *идеальное* содержание мысли (которое, конечно, может получать определенную материальную *форму*, но при этом остается идеальным *содержанием*). Ударение в этом двойном термине делается Франком на первой части — это *живое* знание, *живознание* как *жизнь*, которая сама себя осознает, точнее — *созерцает* (значит, это тоже интуиция, но интуиция не индивидуального сознания, а самой жизни как «индивиду-

7 Учение Франка о «непосредственном самобытии» глубоко раскрыто проф. П. Эленом, который находит в нем «центральный тезис франковской метафизики», «фундамент как для понимания *всеединства*, так и для понимания единства *Бого-человечества*» [см.: 15. С. 85–86]; при этом само создание этого термина П. Элен, а еще ранее Н. Плотников, прямо связывают с влиянием хайдеггеровского Dasein [см.: 6. С. 175; 15. С. 83, прим.].

альной сверхиндивидуальности»). Это *сама действительность как она сама себе открывается*.

Живое знание совпадает с понятием *жизни* в том смысле, что это есть непосредственное, *практическое* переживание, поведение, действие. В этом смысле оно, очевидно, близко образам практического ума, здравого смысла, жизненной смекалки, которые возникают при восприятии людей, лучше других ориентирующихся и действующих в практической жизни⁸. Живое знание — это *знание* постольку, поскольку это практическое переживание, поведение, действие воспринимается и осознается как *реально необходимое* — необходимое не в силу каких-то или чьих-то отвлеченных предписаний (необходимость которых еще нужно доказать), а как реальность самого конкретного всеединства.

Ближайшим образом живое знание осознается, опять же, как собственная душевная жизнь — в этом отношении ход мысли Франка аналогичен ходу мысли М. Хайдеггера, ищущего скрытое сущим бытие прежде всего в собственном бытии, в *Dasein*. (Метод «философской психологии» как науки, представленной в «Душе человека», «есть самонаблюдение в подлинном смысле, как *живое знание*, т. е. как имманентное уяснение самосознающейся *внутренней жизни субъекта* в ее родовой “эйдетической” сущности, в отличие от внешне-объектного познания так называемой “эмпирической психологии”» [то. С. 445].) Но одновременно он настаивает и показывает, что на самом деле живое знание выходит за пределы внутреннего душевного мира человека — т. е. мы можем переживать реальность предметов, которые в узком смысле не мое «я». Как это возможно, и чем это отличается, собственно, от чисто чувственного, эмоционального отношения к внешним явлениям?

Если обратить внимание на примеры, которые Франк приводит, раскрывая понятие живого знания, то это как раз примеры того, что обычно называется интуицией — восприятие целостности художественного произведения, «великие прозрения» во всех областях знания, исторические интуиции и интуиции чужой душевной жизни [см.: 12. С. 356–357]. Можно было бы, имея это в виду, сказать, что именно франковское понятие живого знания ближе обыденному, наиболее распространенному пониманию интуиции как чудесного озарения, непосредственного (т. е. не опосредованного логическими умозаключениями) проникновения в суть вещей. Однако и та созерцательная интуиция, о которой писал Франк ранее, тоже, как уже отмечалось, характеризуется им как «просветление», вовсе не длительное (мгновенное?) озарение как обладание. В этом смысле, т. е. в смысле, скорее, гносеологическом, интуиция всеединства и интуиция живого знания, очевидно, у Франка — однопорядковые понятия — «одна и та же интуиция», — и в этом же смысле они аналогичны распространенному пониманию интуиции как особой познавательной

8 Франк, однако, четко отличал живое знание от «знания практической жизни». В «Духовных основах общества» он, между прочим, замечает, что «так называемые “практические” люди, люди сегодняшнего дня, презирующие философские обобщения и интуицию целого, могут, конечно, путем догадки и инстинкта действовать правильно; но когда они начинают рассуждать и мыслить, именно они оказываются, по большей части безнадежными фантазерами, живущими в мире мертвых слов и ходячих схем» [9. С. 15].

способности (почему, собственно, Франк и применяет этот термин). Однако, как уже подчеркивалось, они явственно различаются в своем онтологическом статусе, как виды знания всеединства — как его *созерцание* и его *переживание*.

Живое знание как «мыслящее переживание» представляет собой, очевидно, — как и вообще интуиция, — внеобыденное, редкое явление. В связи с этим встает вопрос о его отличии от переживания как такового, т. е. от непосредственной перманентной стихии жизни. В «Предмете знания» Франк прямо указывает на смешение у А. Бергсона «переживания с интуицией, или иррациональной смутности со сверхрациональной конкретностью» [12. С. 305], — подчеркивая при этом, что понятие живого знания «не должно быть смешиваемо с чистым “переживанием” в его противоположности знанию» [12. С. 305, прим.]. От обычной стихии переживания живое знание отличается как *мыслящее* переживание, соединяющее в одно целое жизнь и рефлексию над жизнью — вполне очевидна уникальность, внеобыденность такого события, сама возможность которого может быть доказана только средствами «умудренного неведения», и в этом смысле живое знание внеобыденно не только практически, но и теоретически. Вместе с тем от обычной рефлексии живое знание отличается как *мыслящее переживание* — непосредственная конкретная жизнь, органически вплетенная во всю полноту и конкретность жизни как таковой, — и тут уже вполне очевидна естественность и истинность события живого знания, несмотря на всю его исключительность. Живое знание есть истина как жизнь во всей ее конкретности. Это, однако, не означает истинности всякой конкретной жизни — при всей ее реальности и неотмыслимости, — точно так же, как истинности любых возможных выводов мыслящего сознания. Живое знание — как результат, или мыслящее переживание — как процесс, возможно — это тот самый *смысл жизни*, который, как правило, бесконечно ищется, и очень редко бывает осознанно обретенным.

«Живое знание» *высказывается* с помощью «ученого незнания», но *не есть* «ученое незнание» — это различные модусы онтологически-эпистемологического воплощения абсолютного бытия. Металогическая природа познания как «ученого незнания», основой которого выступает принцип «антиномистического монодуализма», обеспечивает достижение, «через посредство знания, области “неведения”, т. е. области, предшествующей понятиям» [12. С. 289]. Преодоление границы трансцендентного, достижение сферы иррационального мыслится Франком исключительно на пути рационально-логического дискурса, который должен быть преодолен изнутри, а не снаружи, не простым отбрасыванием или заменой его какой-нибудь другой структурой мышления. Таким путем — путем последовательного разворачивания этапов «умудренного неведения» — достигается «живое знание», *данное изначально* в форме *бытийственности сознания*, в форме самобытия как самораскрытия абсолютной реальности. «Ученое незнание» оказывается наиболее адекватным способом *рефлексивного* восхождения к абсолютной реальности в сравнении с любыми другими способами рефлексии, равно как и с любыми вариантами интуиции-озарения, однако и оно остается «*незнанием*» в том смысле, что может лишь прикоснуться к «сфере, предшествующей понятиям», т. е. собственно к «живому знанию», к «знанию-жизни».

Наконец, следует выделить и этико-антропологический контекст этой категории. Этот контекст становится очевидным, когда от понимания самораскрывающейся реальности как внутреннего духовного бытия (в частности, в книге «Душа человека») Франк переходит к реальности «мы» и отношению «я-ты» («Непостижимое» и «Реальность и человек»). Здесь обнаруживается, что «истинная тайна человеческого существа открывается лишь при установке любви и доверия», только благодаря которой мы и «достигаем живого знания непостижимой реальности, подлинно образующей существо личности» [11. С. 308]. При этом между любовью и живым знанием устанавливается скорее не причинно-следственная связь, а отношение непосредственной взаимозависимости и взаимообращения, в высшей точке которого «исключительное напряжение живого знания» сочетается с обретением «истинной любви» [13. С. 277]. В живом — мистическом — знании мы обнаруживаем реальность не просто как внешнюю среду, в которой необходимо, конечно, практически ориентироваться, чтобы достигать утилитарно-прагматических жизненных целей (на самом деле, не всегда необходимых и осмысленных), но как «свою собственную внутреннюю значительность, осмысляющую по существу нашу жизнь» [11. С. 198]. Так онтологически-гносеологическая проблематика получает у Франка выход (а, по сути, находит оправдание) в проблематику смысла человеческой жизни, — к вопросу о том, «что такое есть человек, и каково его истинное назначение», который философ называл «основным религиозно-философским вопросом» [9. С. 8].

Итак, различая, с одной стороны, «два рода знания» — знание в понятиях и интуицию всеединства, Франк одновременно различает две формы интуиции — созерцательную интуиции и интуицию-жизнь, иначе называемую живым знанием, или мыслящим переживанием. Как бы мы ни калькулировали получаемую схему, говоря то ли о двух родах знания (имея в виду, что две формы интуиции есть, по словам самого философа, «в своей основе одна и та же интуиция»), то ли все-таки о трех, — мы не можем уйти от анализа специфики «интуиции живого знания» в ее отличии от «интуиции созерцательного порядка».

Более того, гносеология Франка не строится на понятии интуиции как некоего иррационального озарения — это понятие, скорее, играет в его системе вспомогательную роль, в то время как в основе его метафизики — учение о «живом знании» как о самораскрывающейся абсолютной реальности и об «ученом незнании» как *рациональном пути постижения этой рационально непостижимой жизни как истины бытия*.

Итак, есть интуиция и интуиция. И не только в смысле двух форм интуиции, о которых пишет Франк. Очевидно, что понимание Франком интуиции — как и любого другого философского понятия, — это конкретное, индивидуальное, — даже если речь не идет о каком-то абсолютно новом или уникальном понятии. Каждое понятие, работающее в истории философии, неизбежно имеет наряду с каким-то относительно общим (т. е. признаваемым всеми или многими) содержанием определенную часть содержания, привносимую конкретным философом (естественно, имеет место и обратное явление — сужение содержания понятия, выхолащивание того общего содержания, которое могло бы быть с ним связано —

так очень часто происходит в учебной литературе; либо подмена общего содержания сугубо индивидуальным — но это уже следует называть подменой понятий).

Соответственно, читая Франка — как и любого другого философа — следует уяснить себе его собственное понимание того или иного понятия. Можно, конечно, сравнивать его понимание с пониманием другими философами, с обыденным или научным (т. е., условно говоря, общепринятым) пониманием; можно находить историко-философские объяснения того, почему именно это понятие вошло в круг категориального инструментария данного философа — все это будет *отвлеченным* знанием его философии. И только уяснение того, что он сам вкладывал в данное понятие и каким образом размещал его в пространстве своей системы, *интуитивно* приблизит нас к осознанию предметности данного конкретного понятия и, может быть, позволит не только *осознать*, но и *пережить* эту идею, воспринять ее как непосредственную часть собственного самооткрывающегося бытия, моего *живого* знания.

Литература

1. Аляев Г. Е. Гносеология С. Франка: три вида знания // Философское наследие С. Л. Франка и современность. Саратов, 2008.
2. Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. М., 2001.
3. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.
4. Лосский Н. О. Теория знания С. Л. Франка // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954.
5. Назарова О. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л. Франка. М., 2003.
6. Плотников Н.С. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Вопросы философии. 1995. № 9.
7. Франк С. Л. Абсолютное // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996.
8. Франк С. Л. Введение в философию в сжатом изложении. Пб., 1922.
9. Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Нью-Йорк, 1988.
10. Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.
11. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990.
12. Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.
13. Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997.
14. Франк С. Л. Современная духовная ситуация и идея отрицательного богословия / Пер. с нем. Оксаны Назаровой // Философские науки. М., 2008. № 4.
15. Элен П. Семён Л. Франк: Философ христианского гуманизма / Пер. с нем. Оксаны Назаровой. М., 2012.



И. И. Евлампиев

С. Л. ФРАНК И ТРАДИЦИЯ МИСТИЧЕСКОГО ПАНТЕИЗМА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Анализируется отношение к истории философии С. Л. Франка, выраженное в работе «К истории онтологического доказательства». Показано, что Франк считал главной линией развития европейской философии традицию мистического пантеизма, основанную на принципе, что все существующее имманентно Богу (Абсолюту). Самые яркие представители этой традиции — Плотин, Николай Кузанский, Фихте, Бергсон; философия Франка — оригинальное развитие этой традиции.

Ключевые слова: Семен Франк, мистический пантеизм, христианство, Николай Кузанский, Фихте.

УДК 091 (141)

В трудах С. Л. Франка можно найти ссылки чуть ли не на всех известных философов европейской истории — от Гераклита и Парменида до Ницше и Бергсона. Может показаться, что Франк, подобно Гегелю, представляет историю философии как непрерывное прогрессивное развитие, в контексте которого у каждого яркого мыслителя есть свое важное место и свое позитивное значение, а каждая новая эпоха превосходит все те, которые были до нее. Однако на самом деле такое впечатление обманчивое и если на нем остановиться, то невозможно будет понять некоторые принципиальные интенции философской мысли Франка. Иллюзия мыслительной «всеядности» в его работах возникает потому, что Франк предпочитает говорить о позитивных результатах, достигнутых в истории, и не склонен обращать большое внимание на отрицательные моменты. Тем не менее из его описания важнейших достижений европейской философии можно без труда понять, что он считает ее негативными итогами. В этом смысле особый интерес представляет краткое изложение истории философии, которое Франк дал в работе «К истории онтологического доказательства», опубликованной в качестве приложения к изданию его первой большой философской книги «Предмет знания» (1915).

Строго говоря, этот обзор нельзя назвать историей философии в полном смысле этого слова, поскольку Франк обращает внимание лишь на то, как в разные эпохи оценивалась и по-новому понималась та система рассуждений, которая по

традиции называется «онтологическим доказательством бытия Бога». Но если учесть, что, с точки зрения Франка, упомянутая система рассуждений составляет *обязательный* элемент любой содержательной философии, можно сделать вывод, что только те мыслители, которых в позитивном смысле упоминает в своем обзоре Франк, представляются ему существенно значимыми в истории философии, тех же, которых он не упоминает, следует рассматривать только как фигуры, не внесшие ничего существенного в развитие философии. К последним Франк, безусловно, относит всех представителей материализма, эмпиризма и позитивизма.

Однако не все из тех, кого Франк упоминает в своем обзоре, оцениваются однозначно положительно. Родоначальником «онтологического доказательства», понятого в расширительном смысле (о самом этом смысле речь пойдет далее) Франк считает Платона («зародыш» его можно найти у Парменида, но именно только «зародыш», который еще требовал раскрытия и разработки). Однако в системе Платона главная мысль этой системы рассуждения, утверждает Франк, выражена очень неясно и противоречиво. Поэтому в ясной и последовательной форме онтологическое доказательство было впервые высказано только Плотиним и неоплатониками; именно здесь, по Франку, находится подлинный исток всего самого позитивного в последующей истории философии.

Еще один вариант проведения онтологического доказательства в его подлинной философской форме Франк находит в философии Августина, в его «Исповеди», в представлении о непосредственном присутствии Бога в душе подлинно верующего человека. Парадоксальным образом первую форму собственно «онтологического доказательства бытия Бога», которую дал Ансельм Кентерберийский, Франк оценивает как «ухудшенный» вариант той системы рассуждений, которая была более правильно и последовательно выражена еще Плотиним. Это с очевидностью доказывает, что Франк понимает онтологическое доказательство совсем не так, как это принято при чисто богословском подходе. В результате, он вообще не считает средневековую философию сколько-нибудь значимой для развития этой системы представлений, а Фому Аквинского (главного представителя средневековой философской традиции!) характеризует как мыслителя, который вообще утратил правильное понимание онтологического доказательства. В этом отношении, пишет Франк, «Фома выступает в качестве “мастера компромисса” — надо признать, совершенно беспринципного и потому противоречивого» [ю. С. 387].

Подлинная вершина всей послеантической, христианской философии для Франка — это учение Николая Кузанского, который наряду с Плотиним наиболее часто упоминается и цитируется в трудах русского философа. Именно Кузанец, согласно Франку, сумел придать онтологическому доказательству *окончательную* форму, которая дальше уже существенно не менялась в истории. Все последующее развитие европейской философии Франк изображает как борьбу той тенденции, которую задал Николай Кузанский, с ложным пониманием онтологического доказательства, которое возникло в средневековой философии и далее было популяризировано Декартом. Декарт в этом смысле оказывается в изображении Франка глубоко противоречивой фигурой. Настойчиво выдвигаемое им на первый план «онтологическое доказательство бытия Бога» есть как раз *ложная* форма рас-

смастриваемой системы представлений, она только затемняет, мешает правильно увидеть *подлинное* онтологическое доказательство, которое также присутствует у Декарта, но менее очевидно и как бы в «несобственной» форме — в форме известного принципа «*cogito ergo sum*».

В явной и прямой форме онтологическое доказательство после Декарта «восстанавливают» Спиноза и Мальбранш. Объединение этих мыслителей в одну тенденцию чрезвычайно характерно и показывает, что выбранный Франком критерий оценки истории философии радикально расходится с тем, что общепринято в историко-философских исследованиях. Ведь обычно «пантеиста» и «материалиста» Спинозу принято противопоставлять «спиритуалисту» Мальбраншу.

Следующей важной фигурой для Франка оказывается Лейбниц, в его философии он опять видит резкое противостояние двух философских парадигм — явно провозглашаемой, но сомнительной в своем историческом значении — в рамках которой Лейбниц оказывается «рационалистом» и «логическим формалистом», и неявно присутствующей в основании его учения, но глубоко плодотворной — благодаря которой Лейбниц предстает таким же точно «мистиком», как Николай Кузанский.

В контексте изложения Франком истории философии весьма неясно его отношение к Канту. С одной стороны, говоря о Николае Кузанском и его формулировке (правильной и глубокой) онтологического доказательства, Франк добавляет, что точно такую же формулировку позже дал Кант в известной докритической работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога». Однако, когда он доходит в своем изложении до эпохи Канта, он почему-то вообще не обращает большого внимания на важную работу немецкого мыслителя по рассматриваемой теме; при этом Франк еще и достаточно пренебрежительно отзывается об этом сочинении Канта, говоря, что это «есть лишь исторически любопытная мелочь» [10. С. 405]. Вероятно, это связано с тем, что Франк полностью принимает традиционную модель генезиса взглядов Канта, согласно которой в эпоху написания своих «Критик» Кант полностью отказался от прежних «догматических заблуждений», в том числе и от онтологического доказательства.

На деле здесь Франк совершенно неправ. Если бы он довел свой анализ философии Канта до конца и более глубоко оценил смысл критики онтологического доказательства в его главном произведении, он бы понял, что никакого отказа от онтологического доказательства в его *истинной* форме в «Критике чистого разума» нет; здесь Кант просто более тонко противопоставляет это истинное доказательство, по-прежнему составляющее важнейший элемент его учения, его ложным формам, которые были предложены Ансельмом Кентерберийским и Декартом [4. С. 81–95]. Но, в конечном счете, неточность, которую Франк допускает в своей оценке отношения Канта к онтологическому доказательству, не приводит к существенному искажению истории этого доказательства, поскольку его указанная истинная форма была после Канта очень ясно выражена в учениях Фихте и Шеллинга, а их Франк подробно анализирует в своей работе.

Учение Фихте — третья — после Плотина и Николая Кузанского — и последняя кульминация в истории онтологического доказательства. Хотя Франк признает, что Шеллинг дал не менее правильное выражение этой системы рассуждений, мы

явно чувствуем, что именно Фихте для него наиболее близкий по своему философскому мировоззрению мыслитель. Важно при этом увидеть, что Франк противопоставляет раннюю философию Фихте, носящую субъективно-идеалистический характер, и его позднее религиозно-философское учение, которое уже ничего общего не имеет с субъективным идеализмом и «есть не только *объективный* идеализм, но и дает преодоление всякого идеализма в системе абсолютного идеал-реализма» [ю. С. 40б]. Далее Франк дает еще более высокую оценку поздних трудов Фихте: «Произведения этой его эпохи принадлежат к числу самых глубокомысленных и еще недостаточно оцененных творений философской мысли, хотя и следует признать, что им присуща некоторая искусственная усложненность мысли, т. е. что им недостает той гениальной простоты, с которой обсуждает ту же тему, например, Плотин» [ю. С. 40г].

Для того чтобы понять причины столь высокой оценки позднего учения Фихте, необходимо обратиться к содержанию того философского принципа, который Франк называет «онтологическим доказательством». Он имеет лишь косвенное отношение к тому, что в философии и богословии традиционно называется «онтологическим доказательством бытия Бога»; в этом смысле тот факт, что и в названии сочинения Франка, и в его тексте термин «онтологическое доказательство» все время фигурирует *без слов* «бытия Бога», *абсолютно не случайно*.

В своей традиционной форме это доказательство представляет собой систему рассуждений, *обладающих строгой логической связностью* и демонстрирующих, что *понятие* Бога резко отличается от всех понятий конечных вещей и явлений, это отличие заключается в том, что из самого этого понятия с логической (!) неизбежностью следует существование «объекта» этого понятия — самого Бога (что невозможно для понятия конечной вещи). Франк полностью соглашается с известной критикой традиционной формы онтологического доказательства (впервые сформулированной задолго до Канта): вывести существование Бога по правилам *формальной логики* из *конечного* понятия, созданного человеческим рассудком, безусловно, невозможно. Ансельм в своем доказательстве основывается на понятии «нечто, больше чего нельзя ничего себе представить», Декарт использует понятие «наисовершеннейшего существа». Неадекватность соответствующих форм доказательства бытия Бога связана с тем, что в них существование признается одним из предикатов, присущих понятию, наряду со всеми другими логическими предикатами. Однако, отвергая так понятое онтологическое доказательство, Франк настаивает, что его можно и нужно принять в другой форме, лишенной отмеченных недостатков. Поскольку аргументация Франка в пользу онтологического доказательства непосредственно связана с теми новыми принципами, которые определили специфику неклассического периода развития европейской философии, саму указанную форму также уместно назвать *неклассической*, в противоположность *классической* форме Ансельма–Декарта.

«Логическая природа так называемого “онтологического доказательства”, — пишет Франк, — не зависима от специального применения его к бытию Бога (хотя, конечно, не случайно онтологическое доказательство преимущественно направлено именно на него). Эта логическая сущность рассматриваемого учения в своей

общей форме состоит в том, что утверждается наличность такого содержания знания, в отношении которого бытие и мыслимость, или “существование” и “сущность” настолько неразрывно связаны между собою, что невозможно признавать вторую, не признавая вместе с тем и первого.

Из этого определения логической сущности онтологического доказательства прежде всего следует, что утверждаемая им мысль — если она вообще возможна — должна носить характер *непосредственно очевидной истины*. Ибо раз утверждает-ся наличность содержания, *немыслимого* иначе, как реально существующим, то, очевидно, достаточно простого умственного созерцания этого содержания, чтобы в нем, как обычно говорится “аналитически” усмотреть “признак” реального существования» [10. С. 366].

Это означает, что онтологическое доказательство ни в коем случае не может быть «доказательством» в обычном логическом смысле, как движение мысли от некоторых посылок к следствию. Скорее наоборот, то содержание, которое в нем полагается, — исходная, основополагающая истина, выявляющаяся в движении, обратном тому, которое составляет смысл любого доказательства.

В такой форме онтологическое доказательство выражает мысль о невозможности философствовать без некоей бытийной связи с Абсолютом как универсальным основанием любого полагания, причем Абсолют признается непосредственно данным в сознании, он присутствует в нем «с очевидностью». Это значение онтологического доказательства наглядно проявляется в собственной философии Франка; в работе «Предмет знания» он доказывает, что познание любого конечного предмета возможно только «на фоне» Абсолюта-всеединства, который должен быть нам дан *непосредственно*, чтобы из указанного «фона» наше познание могло выделить конечный предмет и познать его. Вот как это формулирует Франк: «...то *сверхвременное единство*, в котором мы усмотрели основу отношения сознания к “предмету”, как таковое, дано нам не в *форме сознания*, а в *форме бытия*. Мы сознаем это единство, т. е. наше сознание может направляться на него, только потому, что независимо от потока актуальных переживаний, образующего жизнь нашего сознания, *мы есмь сверхвременное единство, мы пребываем в нем и оно в нас*. Первое, что есть, и что, следовательно, непосредственно очевидно, есть не сознание, а *само сверхвременное бытие*» [13. С. 155–156]. По сути здесь утверждается, что любое *конечное* познание (познание конечного предмета с помощью традиционной научной рациональности) возможно только на основе акта *бесконечного* познания, понятого как непосредственное соединение-слияние с Абсолютом (абсолютным бытием). Именно способность нашего сознания к такому бесконечному (интуитивному) познанию, дающему не сущее, не предметность, а само *безусловное бытие*, и утверждается в той версии онтологического доказательства, которую развивает Франк.

Это означает, что любой акт познания обладает ясно выраженной онтологической стороной, которая полностью определяет структуру этого акта. Хотя, по существу, будет правильнее сказать наоборот: акт познания — это *частная сторона целостного онтологического акта*, заключающегося в том, что конкретный человек как бы обозначает свое «место» «внутри» абсолютного бытия, к которому

он неотъемлемо, имманентно причастен. Такое обобщение центральной идеи онтологического доказательства в варианте Франка позволяет говорить о том, что его философия — талантливое современное развитие давней традиции *мистического пантеизма*; ее Франк и описывает в своей работе «К истории онтологического доказательства», признавая, что *все самое значимое и глубокое* в истории европейской философии создано именно в этой традиции.

При этом нужно уточнить смысл понятия «пантеизм», поскольку с ним связано много нелепых стереотипов. Здравый смысл этого понятия хорошо разъяснил еще Шеллинг, который определял пантеизм как учение об «имманентности вещей в Боге», что, конечно же, не означает никакого тождества Бога и предметного мира: хотя все вещи и человек существуют имманентно в Боге, сам Бог (Абсолют) остается трансцендентным по отношению к отдельным вещам и миру в целом (точнее, *трансцендентно-имманентным*). Шеллинг констатирует, что такое воззрение на соотношение мира и Бога является наиболее естественным даже единственно возможным при последовательном философском подходе, поэтому он добавляет, что «каждое разумное воззрение должно в том или ином смысле тяготеть к этому учению» [15. С. 90–91].

Можно не сомневаться, что Франк знал и полностью разделял точку зрения Шеллинга; в своей работе об онтологическом доказательстве он описывает историческое развитие именно так понятой пантеистической философии и только представителей этого направления считает по-настоящему значимыми в истории. Во взглядах же тех мыслителей, которые явно не принадлежат этому направлению (Ансельм, Августин, Декарт), Франк усматривает только отдельные позитивные элементы — именно те, что сближают их с пантеистической традицией.

Можно добавить, что прилагательное «мистический» в термине «мистический пантеизм» — вообще говоря, не необходим; тем не менее его использование в современной исследовательской литературе можно считать обоснованным, оно подчеркивает тот факт, что в рассматриваемом учении все формы бытия человека и большинство совершаемых им актов (прежде всего акты познания) есть синтез, «слияние» конечного и бесконечного, относительного и абсолютного, т. е. они «мистические» по своей природе. Причем это вовсе не означает, что они не допускают рационального выражения, здесь необходимо четко различать *конечную* рациональность научного познания и *бесконечную* рациональность философского знания (которую Николай Кузанский называл «ученым незнанием», а Гегель — «спекулятивным мышлением») [7. С. 63–85]. Именно в рамках последней удастся дать рациональное описание человека как органичной «части» Абсолюта, в то время как научная рациональность бессильна даже приблизиться к пониманию этой проблемы.

Доводя свое конспективное изложение традиции мистического пантеизма до Фихте, Шеллинга и Гегеля, Франк оставляет читателя в некотором недоумении. Если эта традиция есть самое главное в истории европейской философии, неужели после эпохи классической немецкой философии у нее не было ярких представителей? Неужели после этого философия только деградировала, теряла свои прежние достижения? Невозможно поверить, что Франк мог положительно отвечать на

эти вопросы. Более естественно предположить, что он обрывает повествование на Фихте, Шеллинге и Гегеле только потому, что согласно системе сложившихся стереотипов в более поздней философии «онтологическое доказательство бытия Бога» уже не является существенной темой. Но, повторим еще раз, в том *неклассическом* понимании этой проблемы, которое развивает Франк, онтологическое доказательство уже никак не связано с понятием Бога в его традиционном религиозном смысле. А поскольку это исходный принцип для любого «разумного воззрения», то можно уверенно утверждать, что Франк видел эту проблему и у самых значимых философов XIX–XX вв.

Более точно и конкретно увидеть, как мог бы продолжить Франк свою работу, если бы все-таки рискнул прямо приписать онтологическое доказательство философам неклассической эпохи, помогает его небольшой комментарий к разделу о Фихте. Начиная краткое описание позднего философского учения Фихте, Франк добавляет (в сноске): «Здесь не может быть дано даже самое схематическое изложение этого позднейшего мирозерцания Фихте. Превосходная книга Б. Вышеславцева “Этика Фихте” представляет теперь первую, весьма серьезную попытку оценить существо этого мировоззрения» [10. С. 407]. Можно добавить, что на книгу Вышеславцева Франк несколько раз ссылается и в основном тексте книги «Предмет знания» [13. С. 205, 280, 316]. Все это показывает, что Франк очень высоко оценивает труд Вышеславцева и, несомненно, разделяет его интерпретацию философии Фихте. Это представляет особое значение в связи с тем, что в упомянутом труде дается весьма необычное видение не только философии Фихте, но и всей истории европейской философии, идущее вразрез с привычными стереотипами понимания. Но именно поэтому учет точки зрения Вышеславцева помогает полнее представить и позицию Франка.

Хотя формально книга о философии Фихте и даже более конкретно о его этике, Вышеславцев рассматривает всю историю европейской философии, причем он выстраивает линию наиболее значимых и ценных мыслителей, которые наиболее правильно и полно сумели описать и бытие человека и его отношения к миру и Абсолюту. Весьма показательно, что эта главная тенденция истории философии в варианте Вышеславцева полностью совпадает с аналогичным представлением Франка: суть этой тенденции впервые раскрылся в философии Плотина, затем она получила оригинальную и зрелую форму в учении Николая Кузанского и, наконец, высшей точкой ее развития стала поздняя система Фихте. При этом Вышеславцев в своем капитальном исследовании более подробно объясняет сущность философских представлений указанных мыслителей (особенно Фихте) и яснее противопоставляет эту плодотворную тенденцию — тенденции, которую он признает неплодотворной и ложной в своих философских основаниях [3. С. 43–95].

Как и Франк, главной чертой указанной плодотворной философской тенденции Вышеславцев считает ее пантеистический характер, все ее представители настаивают на сущностном единстве мира, человека и Бога (Абсолюта): все существующее можно признать существующим только потому, что оно «укоренено» в Абсолюте, имманентно ему. Однако Вышеславцев помимо этого выделяет еще одну важную черту этого направления — убеждение в *иррациональности и непости-*

жимости Абсолюта, что выражает бесконечную полноту и непрерывную динамичность Абсолюта, непрерывное рождение в нем нового. Такое понимание Абсолюта решительно отделяет рассматриваемых философов от традиционных христианских представлений, в которых Бог понимается завершенным и неизменным. Вышеславцев же справедливо констатирует, что если мы признаем главным качеством Бога способность к Творению, совершенно непонятно, почему мы должны представлять действие этой способности «однократным»; если Бог обладает этим качеством, это качество должно постоянно действовать в нем и непрерывно порождать новое, непредсказуемое бытие. Именно эта черта отличает философию Фихте и именно в этом представлении он оказывается самым выдающимся мыслителем классической эпохи, предвосхитившим главные достижения следующей, неклассической эпохи. В последней Вышеславцев особенно выделяет значение Ф. Ницше и А. Бергсона; зная, какую большую роль эти мыслители имели для Франка, можно не сомневаться, что он был согласен с тем, что традиция мистического пантеизма получила продолжение в учениях этих представителей новейшей философии.

Может показаться, что отнесение философии Ницше к «мистическому пантеизму» — это слишком произвольная интерпретация, не имеющая никаких оснований. Поскольку детальное освещение этого вопроса увело бы нас слишком далеко от рассматриваемой темы, укажем только на два аргумента, которые делают высказанную мысль допускающей серьезное обсуждение. Во-первых, сейчас уже достаточно хорошо известно, что Ницше оказал чрезвычайно большое влияние на формирование взглядов Бергсона, а принадлежность последнего к рассматриваемой традиции (при ее правильном понимании, описанном выше) не вызывает никаких сомнений. Во-вторых, о возможности приписать Ницше пантеизм, причем с совершенно определенным религиозно-мистическим оттенком, писал М. Хайдеггер в своем фундаментальном труде (исходно — цикле лекций) о Ницше [14. С. 276–280]¹.

Самое интересное в книге Вышеславцева в связи с проводимым сравнением его и Франка представлений об истории философии — это описание сути различия между описанной традицией мистического пантеизма и некоей противостоящей ей и поэтому ложной линией философского развития. В понимании Вышеславцева суть этого различия заключается в том, что во второй линии цель — установление завершенной, «окончательной» системы, замыкание бытия и познания в ясную, обозримую, конечную систему, а в традиции мистического пантеизма — бесконечное устремление в неисчерпаемые и неизреченные «бездны» бытия. «Человеческий дух, — пишет Вышеславцев, — как бы раздвоен в своих стремлениях: с одной стороны, он ищет твердой и неизменной догмы, устойчивого единства, он боится вечного искания и жаждет успокоения, он трепещет перед зияющей бездной и закрывается от нее голубым сводом, хрустальными сферами, орбитами планет или циклом Млечного пути, одним словом, превращает “звездное небо над собой” в замкнутую систему циклов, на которой можно остановиться; с другой

¹ Отметим, что сам Ницше в поздних заметках несколько раз в позитивном смысле упоминает пантеизм как религиозную альтернативу ложной концепции «морального Бога» [8. С. 102, 109, 115, 195].

стороны — он разбивает этот свод и эти сферы, пробегает систему циклов и жадно устремляется в бесконечность, спрашивая, что там. Не *система* его интересует, а то, что *за системой*, что не введено в систему, что грозит разбить всякую систему: живая тайна бесконечного» [2. С. 120].

Ключевым мотивом, различающим две эти философские тенденции, Вышеславцев считает отношение к *иррациональному*, понятому в позитивном смысле — как *бесконечная, невыразимая полнота бытия*, к которой человек непосредственно причастен и поэтому может бесконечно углубляться в ее познание. В первом направлении такое иррациональное в бытии и человеке отрицается, все признается доступным окончательной рационализации, окончательному познанию с помощью разума. Вышеславцев называет эту тенденцию догматическим рационализмом, а ее важнейшей формой признает классические разновидности идеализма — и платоновский объективный идеализм, и тот субъективный идеализм, который развивал в своей ранней философии Фихте. Кульминацией догматического рационализма в новоевропейской философии Вышеславцев признает систему Спинозы (в этом он расходится с Франком, который относит Спинозу к традиции мистического пантеизма), а ее наиболее очевидным проявлением в новейшей философии — различные течения позитивизма.

Истоки второй тенденции Вышеславцев находит в самых ранних системах греческой философии — в учении пифагорейцев и Анаксимандра об *апейроне*, *беспредельном* как исходном начале всего существующего, которое переходит в форму конечных вещей, «рационализируется» в результате действия второго начала — *предела*. Элементы этой тенденции он обнаруживает также в системах Платона и Аристотеля, а наиболее полным ее выражением признает систему Плотина. Но, конечно, важнейшей кульминацией этого философского направления выступает учение Николая Кузанского. Может показаться, что к этой традиции можно отнести всю средневековую христианскую философию, поскольку она, конечно же, отрицает возможность рационального постижения Бога. Однако на деле в основном направлении средневековой философии, в схоластике, разум человека признавался радикально ограниченным, конечным, поэтому бесконечный Бог оказывался не иррациональным, а абсолютно недоступным человеческому сознанию. Между бесконечностью, иррациональностью божественного бытия и человеком возводилась непроницаемая стена, и только в области, ограниченной ею, в сфере конечности, философия могла создавать догматическую систему. Точно такое же понимание отношения человеческого разума к Абсолюту развивал уже в XIX в. О. Конт, основатель позитивизма. В этом смысле, можно сказать, что средневековая философия (в своей господствующей схоластической тенденции) и современный позитивизм, при всем различии их конкретного содержания, очень похожи друг на друга в своем догматизме и рационализме.

Такое представление об истории философии, общее для Вышеславцева и Франка, заставляет поставить естественный вопрос о том, как два указанных направления относятся к христианству? Ясно продумав этот вопрос, нетрудно прийти к выводу, который делает рассматриваемую концепцию истории еще более необычной и в то же время предельно актуальной для правильного понимания не только

истории, но и истоков современного духовного кризиса европейской цивилизации. Ведь совершенно очевидно, что и традиция мистического пантеизма, и противоположная традиция, выразившаяся в средневековой схоластике, основываются на христианском мировоззрении и невозможны без этой основы. Но при этом используют они *разные формы* христианского мировоззрения или, говоря более резко, основываются на *разных формах самого христианства*. Основной принцип различия этих форм достаточно понятен: в одной форме (канонической) постулируется радикальная, непреодолимая онтологическая дистанция между Богом и человеком (вместе с тварным миром), в другой (еретической) форме человек и мир оказываются неразрывно связанными с Богом, имманентными ему. Из этого исходного различия проистекают в качестве следствий не менее существенные характеристики: в первом случае дистанция между Богом и человеком задана грехопадением и неуничтожимостью греха в земной жизни, соответственно совершенная жизнь «вместе» с Богом оказывается возможной только после смерти, только в сверхземной, трансцендентной реальности; во втором случае имманентность человека Богу делает абсурдной идею греха, человек мыслится как потенциально совершенное, божественное существо, способное раскрыть свое совершенство уже в земной жизни, никакого «потустороннего» бытия в этом случае вообще невозможно предполагать [6. С. 121–132].

Понятно, что на протяжении всей истории церковь изображала дело так, что только первое мировоззрение «христианское», а второе — это злостная гностическая ересь, недостойная серьезного внимания. Однако несмотря на все попытки церкви искоренить ее, она не только выжила в истории, но и обеспечила самые яркие достижения европейской философии. Хотя даже в наши дни над историческим сознанием продолжают властвовать многовековые стереотипы, навязанные «борцами с ересями», теперь мы можем говорить о том, что история христианства, особенно в первые столетия его существования, была совсем не такой, как утверждается в большинстве монографий и учебников. Выступление Маркиона в Риме около 144 г. с обвинением римских иерархов в искажении учения Иисуса Христа — важнейшее свидетельство того, как и когда произошло размежевание двух упомянутых версий христианства. Учитывая весь комплекс исторических свидетельств, относящихся к этой истории, можно с достаточной долей уверенности говорить, что в историческом споре Маркиона с Римской церковью правда находится на стороне Маркиона [1. С. 15–75]. Начиная со II в. церковные идеологи осуществляли методичное внедрение в учение Иисуса Христа элементов иудаизма, против которого это учение и было направлено. В результате, вместо возвышенного представления о возможности для каждого человека в своей земной жизни войти в Царствие Божие, о котором благовествует Христос, именем «христианства» стало называться карикатурное подобие старой религии, выстроенное на основе противоположности грозного иудейского Бога и греховного, немощного человека.

Тем не менее некоторые фрагменты Евангелий сохранили благовествование Христа почти в нетронутым виде; например, в Евангелии от Луки мы читаем такие слова: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него» (Лк 16, 16). Совершенно очевидно, что здесь

Христос противопоставляет иудейский закон, который закончился на Иоанне Крестителе, и новое обетование, требующее от человека не повиновение Богу и не ожидания посмертных наград, а совершение усилий здесь и сейчас для обретения совершенства. Хорошо понимая радикальность этого утверждения, неведомый редактор или даже составитель Евангелия от Луки во II в. сразу же следом за процитированной в уста Христа фразу, имеющую прямо противоположный смысл и необходимую для защиты новой версии христианства, принятого церковью: «Но скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадет» (Лк. 16, 17). Этот пример наглядно показывает насколько бесхитростно действовали создатели «исправленной» версии христианства, вероятно предполагая, что в религиозной сфере даже в большей степени, чем где бы то ни было, справедлив принцип «победителей не судят».

К счастью, находка в 1945 г. полного текста Евангелия от Фомы дает нам возможность прикоснуться к учению Иисуса Христа в его первоизданной чистоте; самое поразительное, что в этом древнейшем и самом аутентичном памятнике христианства уже в совершенно явно форме присутствует тот мистический пантеизм, который позже так ярко проявился в истории христианской (подлинно христианской!) философии².

Великие представители этой философской традиции, вероятно, понимали, из какого источника они берут свои идеи и какой мощной и жестокой силой противостоят (вспомним судьбу Дж. Бруно). Тем более значимые не только по глубине идей, но и по духовному мужеству, предстают их творения — значимыми не только в чисто историческом смысле, но и как ориентиры в поисках выхода из современного духовного кризиса, во многом обусловленного той негативной, по существу, антикультурной ролью, которую церковная религиозность играла на протяжении последних столетий (начиная с того момента, когда Реформация и Контрреформация совместно уничтожили ростки новой европейской культуры, возникшие в эпоху Возрождения [5. С. 132–157]). И здесь Фихте вновь оказывается самым ярким и самым последовательным приверженцем этой традиции. Не боясь поставить под угрозу и свою карьеру и свою жизнь, он впервые совершенно недвусмысленно формулирует мысль о том, что через всю европейскую историю проходит противостояние двух форм христианства, причем то из них, которое представлено исторической церковью не является истинным и подлинным. «По нашему мнению, — пишет Фихте, — существуют две в высшей степени различные формы христианства: христианство *Евангелия Иоанна* и христианство *апостола Павла*, к единомышленникам которого принадлежат остальные

2 Вот несколько наиболее выразительных тезисов из этого глубокого и сложного учения:

«Ученики сказали Иисусу: Скажи нам, каким будет наш конец. Иисус сказал: Открыли ли вы начало, чтобы искать конец? Ибо в месте, где начало, там будет конец. Блажен тот, кто будет стоять в начале: и он познает конец, и он не вкусит смерти».

«Иисус сказал: Я — свет, который на всех. Я — все: все вышло из меня и все вернулось ко мне. Разруби дерево, я — там; подними камень, и ты найдешь меня там».

«Ученики его сказали ему: В какой день царствие приходит? (Иисус сказал:) Оно не приходит, когда ожидают. Не скажут: Вот, здесь! — или: Вот, там! — Но царствие Отца распространяется по земле, и люди не видят его» (Евангелие от Фомы, 19, 81, 117).

евангелисты, особенно *Лука*» [9. С. 102]. Таким образом, только «символическое» Евангелие от Иоанна Фихте признает точно выражающим суть учения Иисуса Христа, а апостола Павла, вместе с остальными евангелистами обвиняет в искажении указанного учения. И далее он указывает на то главное, что отличает изложение Иоанна от искаженных и ложных форм передачи благовестия Иисуса Христа: «Иисус *Иоанна* не знает иного Бога, кроме истинного Бога, в котором мы все существуем, живем и можем быть блаженны и вне которого — только смерть и небытие, и (прием вполне правильный) с этой истиной он обращается не к рассуждению, а к внут-реннему, практически пробуждаемому чувству истины в человеке, не зная никаких других доказательств, кроме этого внутреннего» [9. С. 102].

Вышеславцев, указывая в своей книге на наличие в истории философии двух противоположных тенденций и признавая позднее учение Фихте высшей точкой развития одной из них, не указывает на связь этих тенденций с двумя формами христианства и не упоминает соответствующие идеи Фихте. Это выглядит странным упущением, поскольку это соотнесение почти очевидно, особенно в связи с недвусмысленной позицией самого Фихте. Впрочем в России начала XX в. церковная цензура была еще достаточно внушительным фактором, и, возможно, Вышеславцев просто побоялся прямо говорить об этом очень важном вопросе.

Тем не менее, возвращаясь к Франку и его интерпретации истории философии, можно констатировать, что его отношение к проблеме противостояния в истории двух форм христианства выглядит достаточно ясным (по крайней мере в 1910-е годы). Мы уже говорили, что даже название работы Франка «К истории онтологического доказательства» весьма показательно. Опуская последние слова в традиционном названии соответствующей системы рассуждений («онтологическое доказательство бытия Бога»), Франк демонстративно дистанцируется от чисто богословской, религиозной позиции, которая неизбежно ассоциировалась бы с традиционным христианством. Содержание работы полностью соответствует этой интенции, заданной заглавием: всех наиболее характерных мыслителей, связанных с церковной традицией, он оценивает либо резко отрицательно (как Фому Аквинского), либо «диалектически», указывая на наличие в их взглядах и позитивных и негативных элементов (Ансельм, Декарт). Только мыслителей «альтернативной» христианской традиции, традиции мистического пантеизма, он оценивает однозначно позитивно; не вызывает никаких сомнений, что самого себя он относит именно к этой последней традиции.

В работах Франка, написанных несколько раньше «Предмета знания» (1915), можно найти суждения, которые выражают его религиозную позицию с предельной прямотой. В очень важной статье 1909 г., прямо поднимающей проблему соотношения религии и культуры, он пишет: «Сущность нашей позиции в религиозном вопросе сводится именно к внутреннему сочетанию веры со скептическим релятивизмом. Религиозное уmonoстроение есть сознание абсолютной основы бытия, или вера в то, что конечные цели и высшие ценности человеческой жизни имеют сверхчеловеческое и универсально-космическое значение, т. е. вытекают из природы абсолютного <...> однако, важно понять, что все наши отвлеченные понятия, будучи по природе относительными фиксациями отдельных моментов

и начал бытия, не в силах адекватно уловить и запечатлеть абсолютное, и что, следовательно, притязание религиозных *догматов* в своих неполных и односторонних схемах отобразить в исчерпывающей и неискаженной форме абсолютное противоречит самой сущности религиозного сознания. Этим устанавливается верховное значение *интуиции* и чувства в религиозной сфере и устраняется теоретически неудовлетворительный и вредный *религиозный догматизм*. Чем острее и увереннее религиозное *чувство*, тем более очевидной становится несостоятельность догматических религиозных *понятий* и учений, и тем основательнее изгоняется вера в непогрешимость каких-либо эмпирических инстанций религиозной жизни» [11. С. 567]. В более ранней работе на ту же тему (1906 г.) Франк решительно отвергает значение церкви в делах веры: «...в настоящее время подлинное, искреннее и интенсивное религиозное чувство фактически невозможно иначе, как в форме интимного индивидуального переживания, богатого плодами для всей культурной жизни, но *непосредственно* не определяющего строя общения между людьми; всякая же *организованная*, т. е. церковная религиозность в наше время неизбежно будет или поверхностной, или лицемерной, т. е. в обоих случаях культурно бесплодной, хотя политически в иных случаях и сильной (как, например, католицизм)» [12. С. 531].

Главными понятиями для Франка, через призму которых он оценивает все явления истории, выступают *культура* и *творчество*; сравнивая с этой точки зрения две версии христианства, он, как и его великие предшественники, высказывавшиеся на ту же тему (прежде всего Фихте и Ницше), принимает сторону *истинного* христианства, философски выраженного в традиции мистического пантеизма, и отвергает церковное христианство — за его совершенно очевидную несовместимость с запросами развивающейся культуры.

Литература

1. Алексеев Дм. Античное христианство и гностицизм // Евангелие Истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний. Ростов-на-Дону, 2008.
2. Вышеславцев Б. П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914.
3. Евлампиев И. И. Великая книга о великом мыслителе. Книга Б. Вышеславцева «Этика Фихте» и проблема понимания истории европейской философии // Борис Петрович Вышеславцев (серия «Философия России первой половины XX века»). М., 2013.
4. Евлампиев И. И. И. Кант и онтологическое доказательство бытия Бога // Запад–Россия–Восток: Археология. История. Философия. Юриспруденция. 2013. № 1–2.
5. Евлампиев И. И. И. Г. Фихте о христианстве и его исторической судьбе // Verbum. Вып. 15. Реформация Мартина Лютера в горизонте европейской философии и культуры. СПб., 2013.
6. Евлампиев И. И. «Посюсторонняя» религиозность Ф. Достоевского и Ф. Ницше (К вопросу о религиозном содержании неклассической философии) // Вопросы философии. 2013. № 7.

7. *Евлампиев И. И.* Соотношение рационального и мистического познания в философии Николая Кузанского // *Verbum*. Вып. 13. Принцип «совпадения противоположностей» в истории европейской мысли. СПб., 2011.
8. *Ницше Ф.* Черновики и наброски 1885–1887 гг. // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. М., 2005–2013. Т. 12.
9. *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи // *Фихте И. Г.* Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск, 2000.
10. *Франк С. Л.* К истории онтологического доказательства // *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.
11. *Франк С. Л.* Культура и религия (По поводу статьи о «Вехах» С.В.Лурье) // *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996.
12. *Франк С. Л.* Религия и культура (По поводу новой книги Д. С. Мережковского) // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996.
13. *Франк С. Л.* Предмет знания // *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.
14. *Хайдеггер М.* Ницше. В 2 т. СПб., 2006. Т. 1.
15. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч. В 2 т. М., 1987–1989. Т. 2.



О. Э. Душин

«ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ» АРГУМЕНТ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ С. Л. ФРАНКА

В статье рассматривается понимание С. Л. Франком «онтологического» аргумента Ансельма Кентерберийского. При этом акцентируется внимание на общем интересе русской философии к истории средневековой мысли и культуре. Раскрывается основная специфика стратегии аргументации Ансельма, сопоставляются подходы С. Л. Франка и Карла Барта, уточняется содержание их понимания в сопоставлении с современными аналитическими философскими теориями.

Ключевые слова: история философии, русская философия, онтологический аргумент, тождество бытия и мышления, вера, понимание, доказательство.

УДК 091 (141)

§ 1. Культурные контексты русского религиозного ренессанса конца XIX — начала XX в.

Символично, что развитие русской религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX в. сопровождалось становлением широкого исследовательского интереса к наследию средневековой метафизики и культуры. Притом такой интерес был задан родоначальником этого философского движения Владимиром Соловьевым. На первых страницах своей магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)» он обращается к проблеме соотношения веры и знания, разума и авторитета, представляющей, согласно его мнению, «основное определяющее значение для средневековой философии» [из: Т. II. С. 7]. Он кратко на уровне тезисов затрагивает ключевые позиции Иоанна Скота Эригены, Петра Абеляра, Фомы Аквинского. Следуя его концепции, приоритет разума над верой становится судьбой западной метафизики. Примечательно, что Соловьев, рассматривая проблемы философских стратегий познания своего времени, начинает исследование именно со средневековой мысли. Тем самым он достаточно четко демонстрирует ее неразрывную связь со всей историей европейской философии, что еще не было принято в западной традиции историко-философских штудий.

В начале XX в. был осуществлен ряд интересных проектов в области медиевистики, которые

принадлежали перу известных ученых, впоследствии ставших оригинальными мыслителями. Прежде всего следует отметить докторскую диссертацию профессора Петербургского университета Л. П. Карсавина «Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках преимущественно в Италии», которую он защитил в 1916 г. Изучением средневековой истории также занимался Г. П. Федотов. В Санкт-Петербургском университете он участвовал в семинарах известного медиевиста И. М. Гревса. В 1916 г. стал приват-доцентом университета и одновременно сотрудником Публичной библиотеки. Федотов опубликовал несколько интересных исследований по европейскому средневековью: «Письма» Бл. Августина» (1911), «Боги подземелья» (1923), «Абеляр» (1924), «Феодальный быт в хронике Ламберта Ардского» (1925). Таким образом, в области историко-гуманитарных исследований сложилось несколько ведущих школ: в Санкт-Петербурге в области медиевистики под руководством профессора М. С. Гревса, соответствующая московская группа ученых под началом профессора В. И. Герье, православно-византийских исследований в Санкт-Петербургской духовной Академии под руководством В. В. Болотова и др. Все это составило неотъемлемый интеллектуальный контекст развития русского религиозного ренессанса.

Стоит отметить, что в российской гуманитарной науке и философии того времени в целом прослеживается особый интерес к средневековому духу и сознанию. В связи с этим примечательно звучит высказывание С. Н. Булгакова из статьи «Религия человекобожия у Л. Фейербаха»: «...напряженный идеализм, острота переживаний трансцендентного, могучая вера, — всеми этими особенностями средневековье накопило душе человечества богатство, доселе еще не изжитое нами, запас высоких чувств, молитвенных настроений, идеалистического презрения к преходящим благам этого мира. В русской душе, может быть, еще более, чем в европейской, живы эти чувства, связанные с общей духовной родиной европейского человечества — средневековьем (разумея этот термин не в смысле хронологической, но культурно-исторической эпохи). И до сих пор средневековая архитектура представляет непревзойденный и даже недостижимый предел напряжения идеалистически-религиозного искусства (так же, как непревзойденной и недостижимой — в совершенно другой сфере — остается для нас красота античного искусства). И по сравнению с этими величавыми памятниками душевной жизни средневекового человечества современность со своими вокзалами и отелями кажется такой мелкой, прозаической, мещанской. Нужно уметь поклоняться этой старине» [Ю. Т. П. С. 218]. В этом смысле обращение С. Л. Франка к «онтологическому» аргументу Ансельма Кентерберийского в его магистерской диссертации «Предмет знания» выглядит вполне в духе интеллектуально-мировоззренческих исканий той эпохи.

§ 2. «Онтологический» аргумент: С. Л. Франк и К. Барт

Обращаясь к учению Франка, хотелось бы еще раз напомнить о той высокой оценке, которую выносит по поводу его концепции В. В. Зеньковский: «По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским

философом...», далее он еще раз подтверждает, что теория Франка «есть высшее достижение, высшая точка развития русской философии вообще...» [12. Т. II. С. 392, 412]. Однако не стоит забывать и о его критических замечаниях, но в любом случае Франк, несомненно, относится к столпам философии всеединства, оригинального и яркого движения философской мысли России XIX–XX вв. В своих исследованиях и судьбе он совместил три мощные религиозные традиции и, как представляется, в значительной мере усвоил их глубинные мистические основания — *иудаизма*, дух которого он воспринял в детстве через общение со своим дедом, первым московским раввином, *православия*, которое он лично прочувствовал и принял в 1912 г., выйдя из-под влияния революционного социал-демократического движения [15], и *католицизма*, философски усвоенного им через наследие Николая Кузанского. В своем главном философском трактате «Непостижимое» он называет его «единственным учителем философии» [14. С. 184]. В. В. Зеньковский в связи с этим отмечает, что «имя Николая Кузанского всегда находится у русских мыслителей в некоем ореоле, особенно это мы найдем у С. Л. Франка» [12. Т. II, С. 383]. Таким образом, обращение Франка к «онтологическому» доказательству существования Бога Ансельма Кентерберийского в 1915 г. в магистерской диссертации «Предмет знания», а затем уже в эмиграции в 1930 г. в докладе, подготовленном для Русского научного института в Белграде, выглядит вполне закономерным событием, предрешенным самим ходом его духовного становления и религиозно-мировоззренческими исканиями русских интеллектуалов.

В целом, стоит согласиться с точкой зрения, что в европейской мысли онтологический аргумент предстает в качестве своеобразного «методического инварианта всякого ставшего исторически-значимым проекта построения теологической парадигмы» [11]. Однако в современных зарубежных справочниках и библиографиях работ, в которых в той или иной мере затрагивается проблематика онтологического аргумента, Франк вообще не упоминается. При этом некоторые высказывания современных исследователей выглядят исторически неправомерными и не соответствуют реальному ходу дел. Так, в работе «Аналитическая философия религии» утверждается, что «Чарльз Хартшорн и Норман Малькольм прежде всего ответственны за возрождение интереса к онтологическому аргументу и за введение его модальной версии в современные дебаты» [3. Р. 108]. Если со вторым утверждением можно вполне согласиться, то с точки зрения хронологии дискуссии первое высказывание вызывает резонные возражения. Тем не менее, несомненно, что рассуждения Франка относительно развития содержания и значения «онтологического» доказательства включены в контекст его оригинальной философской позиции. В этом смысле он не просто интерпретатор истории проблемы, но и мыслитель, который озвучил вопрос в новом ключе, представив его в горизонте собственного религиозно-философского восприятия.

В интерпретации Франка вся аргументация восходит к признанию изначального тождества бытия и мышления, он демонстрирует это в историко-философской перспективе от Парменида до Гегеля, в конечном счете, возводя аргумент к личностному измерению. Прежде всего Франк стремится выявить предпосылки доказательства Ансельма в античной философской традиции, в частности, он го-

ворит о принципе тождества бытия и мышления Парменида как своеобразном зародыше в логическом смысле доказательства Ансельма. Однако это лишь философский принцип, спорный даже с точки зрения интерпретации самой позиции Парменида. Кроме того, здесь не учитывается момент нравственного совершенства, моральной оценки, которая, разумеется, присутствует у Ансельма. В понимании средневекового богослова прежде всего реализуется «горячее» чувство веры, а не холодный философский рассудок. Для него это отнюдь не просто логическое рассуждение.

Нельзя забывать, что в согласии со стандартами своего времени Ансельм был не только философом, логиком, ученым, но и *par excellence* богословом, аббатом, архиепископом, важнейшей стратегией деятельности которого было не абстрактное размышление, не логико-грамматические штудии, а живое дело веры, молитва, глубокое погружение в духовную практику. Как отмечает один из современных исследователей, «это есть вера, ищущая понимания (*fides quaerens intellectum*), но ум укрепляется не только пониманием, но прежде всего и более всего верой» [Г. Р. 10]. В этом плане он унаследовал традицию Августина, недаром его называли «вторым Августином». Стоит напомнить известную формулу Августина «вера есть вершина понимания, а понимание суть вознаграждение веры», по всей видимости, послужившую прообразом для принципа *fides quaerens intellectum* Ансельма. В таком контексте его знаменитое определение Бога как «нечто, больше чего нельзя ничего себе представить» демонстрирует внутреннее устремление сознания и всего человеческого существа к высшему измерению бесконечного, непостижимого Начала. «Молитва, — подчеркивает М. А. Анджелес, — является не только движением ума к Богу, но в то же время расположением всего существа человека в Боге» [Г. Р. 10]. Примечательно, что Ансельм был не только автором различного рода аргументов о существовании Бога, но и трактата о молитвах и медитациях. Таким образом, стоит согласиться с утверждением, что «его метод — это молитва» [Г. Р. 11]. Символично, что доказательство явилось ему как определенное прозрение ума, своеобразное интеллектуальное откровение. Тем самым, как считает М. А. Анджелес, «обсуждать его только как “аргумент”, как “философский дискурс” означает выхолащивать сущность его размышлений» [Г. Р. 19]. Его цель была скорее теологической, духовно-медитативной, чем философски аргументационной. Это можно рассматривать как своего рода опыт духовной медитации и созерцания Бога. И этот опыт, согласно его позиции, реализуется не просто в понимании, а в любви.

Ансельм как христианский богослов-неоплатоник и последователь Августина воспринимает Божественное Начало как принцип внутренней иллюминации нашего сознания, который присущ человеческой природе в силу ее Божественного подобия. Такая позиция была свойственна многим средневековым мыслителям, приверженцам учения Августина, — Александру Гальскому, Бонавентуре, Дунсу Скоту. Само определение Бога как «нечто, больше чего нельзя ничего себе представить» («*aliquid quo nihil maius cogitari posit*»), по-видимому, также восходит к дефиниции Августина «то, чего ничто не выше» («*quo nihil superius*»). Такая концепция основана на интенциях, обусловленных личным молитвенно-мистическим опытом

Богопознания. Это не просто философская установка сознания, а практика монашеской жизни, измерением которой стала устремленность к Божественному как к «непостижимому» нравственному совершенству и объекту вселенской любви.

В этом опыте реализуется не столько интеллектуальное упоение, обусловленное решением дискурсивно-логической задачи, сколько страстные искания личности, непримиримая духовная борьба с самим собой, которая обретает свое главное измерение в позиции бесконечного движения к точке, совмещающей мыслительное созерцание и чувство любви к истине, физику сущего и метафизику призвания. Это и есть до конца непостижимый высший горизонт наших духовных устремлений и интеллектуального познания, столь необходимая для человеческого существования диспозиция, которая демонстрирует перспективу того абсолютного начала, выше которого помыслить ничего нельзя. Как отмечает один из исследователей, «аргумент связан с существованием, но не просто какой-либо идеи, а высшей идеи, которая необходима мышлению и в которой мышление выходит за пределы себя» [7. Р. 283].

В этом смысле критика Фомы Аквинского не работает в отношении аргумента Ансельма, так как его понимание Бога — это не просто дефиниция или понятие, которое можно соотнести с правилами или стандартами формальной логики. По поводу критики доказательства Ансельма Фомой Аквинским достаточно интересно высказывается ученый М. Анджелес: «Это может быть верно, что св. Фома доказал существование Бога через космологический аргумент, но пассаж в “Сумме Теологии”, в определенном смысле, подтверждает доказательство Ансельма. В “Сумме” Фома говорит: “Знание о существовании Бога всеяно в нас естественным образом в общем и прикровенном виде, постольку, поскольку Бог есть блаженство человека”. Этот пассаж дает возможность отрицания идеи, что св. Фома был настроен полностью оппозиционно по отношению к априорному аргументу Ансельма» [1. Р. 6].

«Онтологическое» доказательство — это именно указание на возможный акт трансцендирования нашего разума, который, по сути, имеет безграничный характер. Это понимание как раз и демонстрирует беспредельность такого рода опыта мысли, поэтому в содержательном плане концепция Ансельма не предполагает определенности, ибо она не утверждает никаких ограничений, никакой отрицательности. Уникальность его подхода в том и состоит, что он нашел концепцию, которая не может быть исчерпана никакими мыслительными конструкциями, в ее абсолютной беспредельности заложено ее фундаментальное значение. В конечном счете, стратегия Ансельма — это путь веры, а не рационального доказательства, и, по большому счету, она зависит не от логических дефиниций и лукавых мудрствований, а напротив, разум зависит от веры, так как именно вера обнаруживает силу и крепость духа человека.

Показательно, что в 1931 г. была опубликована работа К. Барта «Ансельм: *Fides Quaerens Intellectum* — доказательство существования бога Ансельма в контексте его теологической программы», которая отразила результаты его семинаров в Университете Бонна в 1930 г. по богословскому трактату Ансельма «Почему Бог стал человеком» (*Cur Deus homo*). Известно, что с сочинениями Ансельма Барт

познакомился впервые в декабре 1920 г. Он отмечал, что его вдохновенный интерес к Ансельму был сформирован гостевой лекцией его «друга философа Генриха Шольца из Мюнстера о доказательстве существования Бога в *Proslogion'e* Ансельма» [2. Р. 7]. В своей интерпретации Барт исходил из двух предпосылок: 1) нельзя рассматривать доказательство Ансельма вне других доказательств и вне всей его теологической программы; 2) и невозможно его оценить в полной мере вне тщательной интерпретации всего пассажа «Прослогиона» (2–4) как основного текста и вне изучения каждого слова и подробного анализа его дискуссии с Гаунило. В связи с этим для Барта было важно рассмотреть аргумент «Прослогиона» именно в перспективе поздней работы Ансельма «Почему Бог стал человеком» и развенчать те предрассудки, которые утвердились в истории европейской мысли. Примечательно, что эту работу Барт считал для себя этапной на пути перехода от «Христианской догматики» (1927) к «Церковной догматике» (1932).

Как известно, в духовной биографии К. Барта можно выделить три главных периода. Первый, когда он порвал с протестантскими либеральными богословами XIX–XX вв., которые были его наставниками. Он не принял то, что в 1914 г. они поддержали германское правительство в ситуации начавшейся мировой войны, подписав соответствующий документ. В этот период он комментирует Послания Апостола Павла к Римлянам. Во втором периоде (на рубеже зимы 1920 — весны 1921 г.) он обращается к Платону, Канту, Кьеркегору, Достоевскому и переходит от диалектики к размышлениям о догматике, что соответственно послужило основой для выделения второго периода его творчества. Третий этап начинается с 1930 г., когда он проводит семинары по трактату Ансельма «Почему Бог стал человеком» (*Cur Deus homo*). Вскоре была опубликована его работа «*Fides Quaerens Intellectum*». Впоследствии он высказывался таким образом, что именно эту книгу он написал с наибольшим удовлетворением. Третий период характеризовался тем, что он приходит к пониманию Откровения как единственной и уникальной истины. Бог открывает себя и у человека нет никаких естественно-природных способностей, которые были бы адекватны этому событию. Таким образом, его исследование аргумента и всего богословского учения Ансельма, несомненно, приобрело в его духовном становлении особое значение.

И Франк, и Барт стремились развенчать многочисленные превратные толкования и необоснованную критику доказательства Ансельма. Так, они не могли принять картезианскую версию интерпретации аргумента. Оба мыслителя критикуют Декарта, подчеркивая, что ход его рассуждений был ориентирован на утверждение достоверности мыслящего себя Я, при такой метафизической диспозиции концепция Бога как бесконечного бытия, осознаваемого человеком через постижение себя, предстает лишь в роли своего рода гносеологической «подпорки» познающего субъекта. Согласно Франку, *cogito ergo sum* Декарта — это не просто «непосредственное усмотрение самоочевидной связи бытия и мысли», а своеобразная абсолютная исходная аксиома познания. В этой связи Барт раскритиковал картезианский поход в богословии («теологическое картезианство»), когда познание Бога осуществляется через призму познания себя, своего мышления, по сути, приобретая антропологическое измерение. Доказательство бытия Бога у Декарта

реализуется именно с позиций этого методологического убеждения. Барт считал, что такого рода поход укоренен в гуманистических тенденциях ренессансной культуры. По сути, в этой стратегии усилия доказать существование Бога были направлены на то, чтобы обосновать несомненность мыслящего субъекта. Следуя Барту, проблема состоит в том, что Декарт движется не от Бога к человеку, а от человека к Богу, и в этом смысле его понятие божественного бытия есть лишь фикция автономного и своевольного акта воображения человеческого сознания.

Отвергая критику и обвинения в бессодержательности и неопределенности главного понятия аргумента, оба мыслителя в полной мере осознавали, что исходным основанием самой возможности «онтологического» доказательства Ансельма выступает не просто степень логической обоснованности и корректности соблюдения мыслительных процедур и формальных правил, ибо «Бог разрушает всякий силлогизм» [2. Р. 57], а именно наличие живого опыта веры. Раскрывая значение исходных принципов понимания доказательства Ансельма Франком, профессор П. Элен отмечает, что «речь идет о непосредственной очевидности или самоочевидности, а не о выведении из какой-либо идеи, логически предпосланной этой очевидности» [16. С. 167]. И в этом смысле «сущность онтологического доказательства состоит именно в прояснении “специфической достоверности религиозного опыта”» [16. С. 169]. Здесь имеет место своего рода откровение при абсолютном усилии и напряжении мысли и захватывающем все существо человека устремлении к познанию Бога. С точки зрения православной традиции такой подход близок к идее теозиса, когда движение человека к Богу непостижимым образом обретает ответ и обнаруживает движение Бога к человеку.

§ 3. «Онтологический» аргумент в аналитической философии религии

Примечательно, что и в последующих спорах, развернувшихся в среде представителей англо-американской традиции аналитической философии (Ч. Хартшорн, М. Норман, А. Плантинга и др.), признается, что в самой возможности совершенного бытия заключена необходимость его реального существования, при этом религиозный опыт демонстрирует такого рода возможность [см. 4; 5; 8]. Опровергая критику Юма и Канта, Хартшорн обращает внимание на третью главу «Прослогиона» и указывает, что речь должна идти не просто о существовании, а о необходимом существовании Бога, т. е. о модальном доказательстве бытия Бога, которое должно быть основано на разделении необходимого и случайного (контингентного) бытия. В связи с этим следует отметить, что в русской версии это ключевое для аналитиков положение звучит таким образом: «нельзя и представить себе его несуществующим» [9. С. 129]. Кроме того, в оригинальном латинском тексте и в английском переводе определение Бога как «нечто, больше чего нельзя ничего себе представить» содержит момент модальности: «*aliquid quo nihil maius cogitari posit*» (Something beyond which nothing greater *can be conceived*), что в русском переводе в связи с использованием строгого запрета «нельзя», по сути, элиминируется.

Исследователь Д. Харрис отмечает, что «модальный аргумент Хартшорна не претендует на то, чтобы доказать, что Бог существует; он претендует на то, чтобы доказать, что если возможно для Бога существовать, то Бог должен необходимо существовать» [3. Р. 10]. Однако загвоздка заключается в том, что подобная стратегия, по всей видимости, не соответствует интенции самого Ансельма. Дело в том, что, стремясь доказать необходимое существование Бога из самой возможности Его существования, аналитические философы упускают из виду ценностный характер определения Бога как «нечто, больше чего нельзя ничего себе представить». И в этом смысле логические формализации не схватывают этого главного условия этой концепции. Однако А. Плантинга в своих рассуждениях об «онтологическом» аргументе определенно высказывается следующим образом: «Ансельм ясно имеет в виду такие свойства, как мудрость, знание, власть и моральное превосходство или моральное совершенство» [6. Р. 91].

Литература

1. *Angeles M. A.* St Anselm on the Being of God // *Philippiniana Sacra*. 2009. January–April. Vol. XLIV. N 130.
2. *Barth K.* Anselm: Fides Quaerens Intellectum — Anselm’s Proof for the Existence of God in the Context of his Theological Scheme. London, 1960.
3. *Harris J.F.* Analytic Philosophy of Religion. Dordrecht; Boston; London, 2002 (Handbook of Contemporary Philosophy of Religion, 3).
4. *Hartshorne C.* «The Necessarily Existent» // *Man’s Vision of God*. New York, 1941.
5. *Malcolm N.* «Anselm’s Ontological Arguments» // *The Philosophical Review*. 1960. Jan. Vol. 69. N 1.
6. *Plantinga A. C.* God, Freedom, and Evil. Michigan, 1977.
7. *Sultana M.* Anselm’s Argument: On the Unity of Thinking and Being // *New Blackfriars*. The Dominican Council, 2011.
8. *The Ontological Argument* / ed. by A. Plantinga. New York, 1965.
9. *Ансельм Кентерберийский.* Сочинения / пер. с лат. И. В. Купреевой. М., 1995.
10. *Булгаков С. Н.* Сочинения: в 2 т. М., 1993.
11. *Горин А. А.* Экспликации онтологического аргумента. Ключевые подходы. Автореф. дис. ... канд. филос. наук // Научная библиотека диссертаций и авторефератов. — URL: <http://www.dissercat.com/content/eksplikatsii-ontologicheskogo-argumenta-klyucheveye-podkhody#ixzz2fuB4WVER> (дата обращения: 30.09.2013 г.).
12. *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. I–II. Париж, 1948–1950.
13. *Соловьев В. С.* Сочинения: в 2 т. М., 1988.
14. *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990.
15. *Франк С.* Духовный предводитель Древней Руси; Русские Старцы // *Соловьевские исследования*. 2012. Вып. 4 (36).
16. *Элен Петер.* Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма / пер. О. А. Назаровой. М., 2012.



С. Н. Астапов

ПОЗНАНИЕ БОГА КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ С. Л. ФРАНКА

В статье анализируется учение С. Л. Франка о познании Бога. Отмечается, что Франк различает понятия «Божество» и «Бог»: первое обозначает Первооснову всего сущего, Абсолют как первореальность, второе — Абсолют, выраженный в личном отношении с человеком. Франк называет Божество Непостижимым, объясняя его не как нечто, вообще недоступное для нашего понимания, а как то, что недоступно для понятийного познания, но проявляется в интуитивном созерцании. Божество, сокровенное по существу, обнаруживает себя в глубинах духовного опыта человека как Бог, т. е. божественная личность. Восприятие Бога возможно только в межличностном отношении «я — ты», выражающемся в вере и любви.

Ключевые слова: Бог, Божество, религиозная философия, С. Л. Франк, философия религии.

УДК 130.33

В первой половине XX в. Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Б. П. Вышеславцев, И. А. Ильин, Л. П. Карсавин, П. А. Флоренский, С. Л. Франк и некоторые другие русские религиозные философы ставили и решали важнейшие проблемы философии религии: понимания сущности религиозного мировоззрения, формулирования философского определения религии, выявления ее онтологического и гносеологического основания, гносеологического статуса религиозных верований и религиозного опыта, соотношения последнего с религиозной традицией, исследования языка религии, содержания и специфики религиозной метафизики, историософии, антропологии, этики и эстетики. Вместе с этими общими для философии религии проблемами рассматривалась и специфическая для христианского сознания проблема — познаваемости Бога. В отношении этой проблемы особый интерес представляет творчество С. Л. Франка — мыслителя, который последовательно шел к созданию философии религии как универсальной философской системы. Русский перевод одного из своих главных произведений, «Непостижимого», Франк снабдил подзаголовком «Введение в философию религии». По мнению К. М. Антонова, «подобно тому, как эстетика была некогда “замковым камнем” “Системы трансцендентального идеализма” Шеллинга, в зрелой системе Франка эта роль, безусловно, принадлежит философии религии. Ни онтология, ни теория познания, ни антропология не могут претендовать на этот статус, несмотря на то, что

во всех этих областях Франку принадлежат выдающиеся достижения» [1. С. 205]. «Непостижимое», а также еще одно позднее произведение Франка — «С нами Бог», наиболее репрезентативны для исследования его философии религии.

Основными содержательными моментами философии религии Франка выступают: определение религии; выявление гносеологического статуса религиозных верований и религиозного опыта, особенностей процессов познания у верующего субъекта, характера религиозного знания; установление связи между индивидуальным религиозным опытом и религиозной традицией. Все эти моменты пронизывает проблема познания Бога.

Франк позиционирует себя как автор-христианин: он часто пишет о «сродстве» человеческого духа с Абсолютом, объясняя при этом, что так он выражает христианскую идею о богоподобии человека. Однако христианское мировоззрение русского философа не приводит к конфессиональной идее Бога или конфессионально определенному пониманию религии, как отношения между человеком и Богом. Даже преимущественное использование слова «Абсолют» вместо «Бог» свидетельствует об этом. Можно сказать, что и понятие «Бог» Франк применяет в предельно широком значении — значении абсолютной реальности. Характеристика религиозного сознания, которую Франк дает в сочинении «С нами Бог», тому свидетельство: «Это сознание — как бы оно само ни мотивировало себя — по существу предполагает и веру вообще в некую абсолютную ценность, в нечто верховное и святое, и веру в интимную близость человеческого духа к этому высшему началу, в его исконное сродство с ним» [3. С. 309]. В описании переживания индивидом абсолютной реальности Франк перекликаются с известным «*mysterium tremendum et fascinatum*» Р. Отто, и русский философ в разных работах неоднократно отмечает особую удачность терминов Отто, хотя в некоторых случаях он указывает на ограниченность и неточность подхода Отто, если его использовать в решении гносеологических вопросов.

Франк называет Божество (абсолютную реальность) Непостижимым, объясняя, что оно должно восприниматься не как что-то, вообще недоступное для нашего понимания, а как то, что недоступно для понятийного («постигающего») познания, но проявляющееся в интуитивном созерцании. Интуитивное созерцание Абсолюта или Первоосновы (единства, пронизывающего и объемлющего все бытие) предстает у Франка как «ученое неведение» (*docta ignorantia* Николая Кузанского). В этом интуитивном созерцании Абсолют раскрывается как совпадение противоположностей (*coincidentia oppositorum* Кузанца). Франк неоднократно подчеркивает, что трансрациональное постижение невыразимо в словах, оно «немое соприкосновение», «несказанная внутренняя схваченность» абсолютным бытием — в этой характеристике постижения философ ориентируется прежде всего на сочинения христианских мистиков, хотя сам указывает на более древние истоки своей позиции: философские учения Гераклита, Сократа, Упанишад.

При всей близости «ученого неведения» Франка (так же, как и его великого предшественника Николая Кузанского) апофатизму православного богословия, оно от него достаточно далеко. Франк открыто позиционирует свой метод в качестве альтернативы отрицательного богословия христианской традиции. Следует отметить,

что вся его творческая эволюция имела вектор, направленный к холизму, а не к христианской ортодоксии, несмотря на сознательное крещение в русском православии.

Франк отмечает, что, пользуясь отрицанием как орудием, можно прийти до описания абсолютной реальности как непостижимого и несказанного «не-иного» (*Non-Aliud* Николая Кузанского). С этих позиций он заявляет, что «совершенно иное» Р. Отто имеет мало общего с Божеством. Если мы мыслим Божество как «совсем иное», то мы его мыслим контрарно-противоположно, а не контрадикторно, т. е. мыслим как нечто предельно удаленное от иного в границах одного рода. Тем самым, мы, во-первых, Божество и мир включаем в один род, во-вторых, подчиняем Божество некоему роду. Правильнее сказать, что Божество возвышается над объемлющей все остальное противоположностью между «инаковостью» и «неинаковостью» [2. С. 655–657]. Оно есть металогическое «неиное». Но Божество выше противопоставления апофатики и катафатики. В нем радикальная инаковость сочетается с глубочайшим внутренним сходством: не в плане общих признаков, а в силу «просвечивания» Непостижимого в любом конкретном объекте. Такое сходство есть сходство между символом и символизируемым. Непостижимое в силу своей трансфинитности непостижимо, а в силу своей способности просвечивать во всем — постижимо.

Таким образом, «Божество» («Всеединство», «Первичный Абсолют», «Реальность», «Святыня» и т. п.) Франка — это не Бог традиционного христианства, из чего, однако, не следует, что Франк не христианский мыслитель. Справедливо будет сказать, что он не богослов. Впрочем, и сам Франк никогда не считал свои сочинения в какой-либо степени богословскими. «Основа всей моей мысли есть та *philosophia perennis*, которую я усматриваю в платонизме, в особенности в той форме, в которой он в лице новоплатонизма и христианского платонизма проходит через всю историю европейской философии, начиная с Плотина, Дионисия Ареопагита и Августина вплоть до Баадера и Владимира Соловьева», — отмечает он в предисловии к книге «Непостижимое» [2. С. 248]. В отличие от идущей из первых веков христианства традиции Франк не склонен рассматривать коллизию между философией и религией как проявление противоречия между верой и разумом. Он полагает, что философия, также основана на религиозном опыте. Франк специально рассмотрел отношения между ними в статье «Философия и религия». В ней он утверждает, что философия и религия не только имеют общий предмет исследования, как об этом писали до него многие религиозные авторы, но и то, что в основе всякого философского знания лежит религиозная интуиция.

Франк считает, что не вера составляет основу религии, а опыт служит основанием веры. Он рассматривает философию и религию как варианты откровения: общий и конкретный. Религия как живой опыт, переживание откровений дает яркие «осязаемые» образы Бога. Философия же дает видение горизонтов вечного откровения, а также истолковывает его, тем самым раскрывая его глубины. Поэтому несостоятельны ни философская критика религии за конфессиональную узость, ни богословская критика философии за свободу (вольность) мысли.

Франк вслед за Мейстером Экхартом различает понятия «Божество» и «Бог». Первооснову всего сущего Абсолют как первореальность, по мнению Франка, лучше называть не Богом, поскольку Бог — это Абсолют, выраженный в личном

отношении с человеком, а Божеством: «Точнее всего выражает эту неизреченную реальность латинский термин “numen” и один из самых тонких современных немецких исследователей религиозного сознания (Рудольф Отто) удачно образует от этого корня понятие “das Numinose”. На русском языке то же может быть приблизительно выражено как “Святыня”, “Божественное” или, употребляя термин Мейстера Экхарта (“die Gottheit”), — “Божество” (в отличие от “Бога”!). Мы будем называть эту первореальность, смотря по контексту мысли, “Святыней” или “Божеством” — сохраняя сознание неизбежной неадекватности всякого ее словесного обозначения. Единственное, что здесь нам важно, — это сознание, что то, что язык религиозной жизни называет “Богом”, есть — как мы увидим далее — уже совершенно определенная форма обнаружения или откровения того, что мы разумеем под “Святыней” или “Божеством”» [2. С. 639–640].

Франк считает, что, так как в познании мы в подавляющем большинстве случаев не можем перешагнуть границы нашей действительности и нашего языка, о Боге мы мыслим по аналогии с миром. Бог есть все, ничто не существует вне Его, но ни мир в целом не тождествен Богу, ни тем более Бог не тождествен миру. Для Франка неприемлем пантеизм, но неприемлемо и восприятие Бога как тотальной трансценденции. Мир — это инаковость по отношению к Богу, а возникновение мира в качестве такой инаковости есть акт божественного творения мира. Но из чего?

Для Франка не существует «тайны творения». Богословский ответ «из ничего» предполагает либо последующее апофатическое молчание, либо анализ предполагаемых альтернатив, приводящий к догматическому своемыслию. Франк скептически оценивает библейское понимание творения мира как вербального акта, вызвавшего бытие из ничто, но и не принимает неоплатоническую теорию эманацій. Он исходит из концепции Абсолюта Николая Кузанского как «бытия-возможности» (possest). Это означает, что мир больше, чем он есть сам по себе — он есть мир в Боге. Философская позиция Франка, та же, что и его великого немецкого учителя Николая Кузанского, — панентеизм.

У Франка Бог трансцендентен сознанию, но не миру. Откровение Бога как онтологический акт и открытие Бога как акт гносеологический в философии Франка мало чем различаются. Полностью непостижимым остается только Божество как Абсолют, а Бог (Божество в Его отношении к человеку и миру) открывается познанию в вере, через божественную благодать присутствует в человеке.

Предел, до которого может пойти «понимающее познание», т. е. рациональная мысль, — это антиномия. Антиномия как единство противоположностей возникает в познании потому, что познание направлено на реальность в ее целостности, т. е. единство всего. Интуиция воспринимает эту недифференцированную абсолютную реальность, в которой слито все, рассудок отражает реальность дифференцированного предметного мира со всеми «инаковостями» и противоположностями между предметами. Познание в целом дает картину «просвечивания» абсолютной реальности в предметном множестве. Однако Франк предостерегает от навязываемого рассудком стремления выразить антиномию в логически жесткой форме. Всякая фиксированность, статичность, которую неизбежно предполагают суждения, образующие тезис и антитезис антиномии, неадекватны реальности

в такой степени, в какой неадекватна часть целому. Поэтому он называет метод познания Бога «антиномистическим монодуализмом», который представляет собой «витание» над антиномиями. «Витание» над антиномиями предстает у Франка познавательным актом — металогическим «ученым незнанием», мистической интуицией, обеспечивающей некое усмотрение целостной реальности, абсолютного бытия, а значит и дающей некоторый познавательный результат.

Божество, сокровенное по существу, обнаруживает себя в глубинах духовного опыта человека как Бог, то есть божественная личность. Восприятие Бога возможно только в межличностном отношении «я — ты», выражающемся в вере и любви. Франк часто использует эту модель личностного диалога, введенную в философию Мартином Бубером. По мнению русского философа, отношение «я — Ты» с Богом служит основой взаимоотношений с другими людьми и окружающим миром. Тот, кто утверждает, что Бога нет, мыслит Бога как некий объект, а не как основание собственного бытия. Однако, по большому счету, и личностное отношение «я — ты» не может быть перенесено на отношения человека с Богом, ведь, если человек для осуществления своего «я» нуждается в ином «ты», то Бог не нуждается. Понятие личности можно использовать лишь в качестве аналогии Бога, иначе лишается смысла понятие Всеединства.

Погрузив сознание индивида в тотальность Абсолютного бытия, Франк отказывается от рассмотрения познания как субъект-объектного отношения. По Франку, в процессе познания происходит взаимопроникновение сторон, участвующих в познавательном акте. Таким образом, познание есть субъект-субъектный акт, а наиболее адекватным его переживанием выступает любовь. Гносеолого-онтологическое осмысление любви типично для мистицизма, в том числе и христианского. В акте такого познания-любви Божество становится Богом: непостижимый трансфинитный и трансдефинитный Абсолют становится Личностью, которая идет навстречу ищущему ее индивиду. Встреча души с Богом, по Франку, составляет основу религиозного опыта.

Суть религиозного опыта Франк усматривает в переживании трансцендентного (того, что отсутствует в эмпирическом опыте, неочевидно) как наиболее достоверного. Реальность религиозного опыта, по мысли Франка, настолько несомненна, насколько несомненна реальность эстетического восприятия, восприятия времени, геометрических форм, общих свойств, отношений и прочего, выходящего за пределы чувственно-воспринимаемого бытия. Но содержание религиозного опыта также не будут отражением внешнего материального мира, как смыслы, которые рождает музыка Баха, не могут быть ни исключительно субъективными чувствами, ни свойством звуков [3. С. 240]. Содержание религиозного опыта — реальность, которую мы сознаем, как нечто первичное и абсолютное, дающее единое чувство трепета и восхищения (Р. Отто).

Франк не считает необходимым и даже возможным для религиозного сознания как-то доказывать бытие Бога, ведь тот, кто требует таких доказательств, не имеет личного религиозного опыта и не может быть ничем убежден. В работе «Онтологическое доказательство бытия Бога» он отмечает, что если бы существовало убедительное доказательство бытия Бога, то не нужны были бы откровения.

Религиозный опыт, по Франку, базируется на вере, но считается знанием. Это объясняется тем, что Франк не противопоставляет религиозную веру и знание. Он считает ее особым знанием — знанием-доверием или верой-достоверностью. Такое знание вызывается реальным присутствием самого предмета знания в нашем сознании, что и составляет сущность опыта. Иначе говоря, вера, по Франку, носит характер интуиции. Религиозная вера в отличие от веры обыденной жизни, по мнению Франка, не ориентирована в пользу более вероятного, потому что нет ничего менее вероятного для рациональной мысли, чем «гипотеза бытия Бога». Религиозная вера есть «суждение о трансцендентном предмете — суждение, которое не может быть проверено непосредственным опытом» [3. С. 231]. Она существует только потому, что опирается на самообнаружение Бога. В этом пункте Франк отмечает, что, хотя встреча с Богом случается у очень немногих верующих, а религиозный опыт есть прежде всего переживание такой встречи, распространенность религиозной веры велика — по другой причине: религиозный опыт имеет каждый верующий, который почувствовал, что его коснулась Божья благодать.

Итак, Франк считает основополагающей для религии веру-достоверность, веру-знание, которая существует только потому, что опирается на самообнаружение Бога (или Святыни, или Реальности) в человеческой душе. Приоритетная значимость для Франка личного религиозного опыта обусловила то, что Франк, будучи православным христианином, тем не менее выступал против догматизма религиозной мысли — догматизма, в смысле подчинения личных суждений некоему безапелляционному авторитету.

В церковном догмате русский философ видит две стороны: определенное содержание религиозного опыта и застывшую словесную формулу. Последняя может выступать пространством для критики, первая же есть «феноменологическое описание» внутреннего переживания реальности «Бог-со-мной». Поэтому для Франка идея *inspiratio verbalis* есть выражение бессмысленного идолопоклонства, но и отвержение религиозных авторитетов нелепо. Эту нелепость или неправомерность Франк объясняет двумя положениями. Во-первых, не у каждого человека мистическое откровение может быть началом религиозной жизни, и в этом обучение (а любое обучение опирается на авторитет) способствует обретению религиозной веры. Во-вторых, поскольку религиозный опыт — не чистая субъективность, а имеет объективное содержание, постольку религиозные авторитеты и догматы служат некими образцами, эталонами религиозного опыта. Догматы Франк определяет как оценочные суждения — «утверждение ценности чего-либо» [3. С. 275]. Религиозный авторитет предстает в таком свете в качестве авторитета, свободно признанного личностью через усмотрение компетентности его религиозного опыта. В этом вопросе мысли С. Франка очень близки рассуждениям его современника И. Ильина в «Аксиомах религиозного опыта» об «автономном» и «гетерономном» религиозном опыте.

Диалектика индивидуального религиозного опыта и религиозной традиции, непосредственного религиозного переживания и догматического определения позволяют Франку видеть внутренние источники развития конфессиональной системы. Многообразие живого религиозного опыта в единстве с догматической

определенностью традиции позволяет религии быть полноценной духовно-практической деятельностью, в которой личность, обладая духовной автономией, признает религиозные авторитеты. А диалектика религиозной автономии и гетерономии (ориентации на авторитеты) служит основой религиозного воспитания. Именно в таком отношении Франк пишет о том, что религиозной вере можно и нужно учиться.

Литература

1. Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века. М., 2009.
2. Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. Минск; М., 2000. С. 247–796.
3. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 217–404.



с. Тереза Оболевич

ОТ НЕОКАНТИАНСТВА К ОНТОЛОГИЗМУ

В статье рассматривается процесс философского развития и трансформации мысли Семена Людвиговича Франка (1877–1950). В начале XX в. Франк под влиянием Ницше и неокантианцев (В. Шуппе) трактовал метафизику не как теоретическую дисциплину, а всего лишь как выражение чувств и эмоций. Согласно раннему Франку предметом метафизики является не мир, а самосознание. Начиная с 1908 г. Франк, черпая вдохновение в мысли Гёте и Бергсона, стал подчеркивать значение интуиции (или веры) в процессе познания. В результате он разработал концепцию всеединства или абсолюта, содержащего все сущности, в том числе субъект познания. В отличие от неокантианцев русский философ в поздний период своего творчества учил о реальном существовании предмета знания.

Ключевые слова: С. Л. Франк, неокантианство, метафизика, онтологизм, познание, всеединство.

УДК 091 (141)

Концепция Семена Людвиговича Франка (1877–1950), как и других русских мыслителей, сформировалась под значительным влиянием немецкой философии. Стоит вспомнить, что Франк в 1899–1901 гг. изучал философию в Берлинском университете [6. С. 557–561], а в 1917/18 учебном году вел семинар о немецком идеализме от Канта до Шопенгауэра [16. С. 112–164]. После изгнания из России в 1922 г. он эмигрировал именно в Германию. Преподавал в Берлинском университете, был членом Общества им. И. Канта, где прочитал серию докладов о связи русской и немецкой философии, подчеркивая, свой основной тезис — «die Wahlverwandschaft», т. е. частичное родство русского и немецкого духа [19. С. 434, 436]. В настоящем исследовании мы проанализируем некоторые точки пересечения Франка с немецкими мыслителями, касающиеся их взглядов на роль и место онтологии /метафизики.

1. Отношение раннего Франка к метафизике

В начале XX в. Франк был прилежным учеником неокантианцев. Характерно его высказывание 1902 г., в котором он выразил свое отношение к метафизике: «Путь, которым Декарт от основного факта сознания — бытия мыслящего существа, от “*cogito ergo sum*” переходит к Богу и от последнего к миру, не есть вовсе устарелый прием теологии, а есть *основная ошибка всякой метафизики*. Мир опыта, мир реальности и эмпирии есть мир *объекта*; вне этого мира мы непосредствен-

но сознаем *только одно* — наличность мыслящего субъекта, служащую основой всему миру объектов. Это — основное, первичное и неизменное *метафизическое* данное (метафизическое, так как лежит за пределом *объекта*); имя его есть — *самосознание*. В нем сосредоточено первичное данное мира и сознания, *тайна* всего сущего, нить от мира объектов к неведомому непосредственному данному <...> Но когда разум, мыслящий субъект, начинает рассматривать это метафизическое “я”, *думает* о нем в *связи* с миром объектов, переходит от него к Богу, вселенной и пр., словом, когда он его *объективирует* — что со времен Декарта совершают все метафизики, то тут именно допускается коренная ошибка всякой метафизики. <...> Метафизика законна как *переживание*, но не как объект мысли, потому что как переживание, как данное психической жизни оно стоит, так сказать, “jenseits von ja und nein”, оно не есть истина, а есть *данное*. <...> Бога, объективно существующий нравственный закон, объективную внемировую красоту, наконец, внемировую основную тайну — можно чувствовать, но нельзя ни доказать, ни понять, ни представить, ни сказать о них, что они *суть*» [10. С. 69–70].

Стоит отметить, что Франк в духе неокантианства, особенно имманентизма В. Шуппе, не признавал за метафизикой никакой познавательной ценности, а сводил ее исключительно к чувству/переживанию, провозглашая тем самым, что она касается не реально существующего мира, а самосознания. Следовательно, метафизика, согласно раннему Франку, имеет субъективный, а не объективный характер.

В наиболее отчетливой форме «неокантианец» Франк выразил свои взгляды в пространном эссе «О критическом идеализме», опубликованном в 1904 г. в журнале «Мир божий». Автор отрицал «философию действительности», под которой он понимал как метафизику (постулирующую существование иной, высшей сферы бытия), так и позитивизм (доверяющий исключительно чувствам и признающий только сферу эмпирии). Все они — «позитивист и метафизик находятся оба под гипнозом бытия» [17. С. 170]. В особенности Франк не признавал существование абсолютной действительности, считая ее ошибочной и противоречивой идеей, поскольку она «по влагаемому в нее смыслу, не входит и не может входить в состав сознания, а существует независимо от него; и все же мы должны знать о ней и быть убеждены в ее бытии <...> Искомая философами абсолютная действительность, которая *не есть* данное познания, а существует независимо от познающего субъекта, тем самым навсегда удалена от сферы познания <...> Другими словами, в идее абсолютной действительности содержится требование мыслить нечто, принципиально недоступное мышлению или *немыслимое* <...> Поиски абсолютной действительности бессильны не по слабости нашего разума, а по противоречивости, бесцельности и бессмысленности самого предприятия» [17. С. 167–168].

Как уже отмечалось, особое влияние оказала на Франка так называемая имманентная философия В. Шуппе, о которой в 1902 г. в письме к П. Б. Струве он писал, что это «первый серьезный шаг вперед после Канта», уточняя, что в то время как философ из Кенигсберга «все-таки нашел себе маленькую потайную дверь в метафизический мир в своем Ding an sich», то Шуппе эту щель замазал, в результате чего «метафизике отрезана раз и навсегда научная почва, ибо всякая

метафизика сводится к исканию или утверждению мира, лежащего до или позади мира, созданного соотношением субъекта и объекта» [18. С. 274].

Уже тогда русский философ под влиянием Шуппе стремился к преодолению дихотомии субъекта и объекта (ценой исключения последнего, т. е. «погружения» его в сферу сознания¹). Позже Франк, вспоминая этот этап своего творчества, напишет: «я был “монист” (в широком, общем смысле этого понятия), сознавал многообразии подчиненных единству и пронизанных им» [8. С. 452]. Согласно раннему Франку, подлинным предметом философии, ее высшей и всеохватывающей категорией может быть только сознание, а не бытие. В духе Канта, а особенно неокантианцев он утверждал: «Не отрицая интеллектуального мотива, лежащего в основе метафизики, именно стремления к универсальному синтезу, к “цельному знанию”, критическая философия полагает подобный синтез возможным лишь в форме системы сознания или разума, а не в сфере системы вещей или действительности» [17. С. 176].

Можно сделать вывод, что в ранних работах, написанных непосредственно после отхода от так называемого легального марксизма, Франк разделял кантовскую и неокантианскую критику традиционной метафизики (предполагающей существование объективной, а особенно абсолютной действительности), но в то же время, будучи под влиянием некоторых школ неокантианства — а именно, марбургцев Г. Когена и П. Наторпа — трактовал бытие как «бытие в сознании/мысли», а не ее трансцендентность относительно последней, признавая тем не менее общечеловеческую метафизическую потребность. Тем самым русский философ следовал в направлении «новой», т. е. критической онтологии — попытки создания общей онтологии бытия и познания, т. е. гносеологического и логического обоснования онтологии, трактуемой как теория бытия, имманентного сознанию. Прежняя метафизика, понимаемая как теория Абсолюта, т. е. аристотелевская «наука о первых принципах и причинах», существующих независимо от субъекта познания, его не удовлетворяла.

2. Интуиционизм

Дальнейшее развитие Франка происходило под влиянием другого немецкого мыслителя — И. В. фон Гёте. По словам Семена Людвиговича, его первая встреча с творчеством Гёте, имевшая место в 1908 г., стала главным событием его духовной жизни, оказавшим определяющее влияние на его философское и духовное развитие [8. С. 465]. Два года спустя Франк опубликовал статью о гносеологии немецкого автора, в которой он высоко оценил роль целостного образа действительности как первоначального единства, «живого космоса». Любопытно, что концепцию Гете (а также Соловьёва, Спинозы и Лейбница [12. С. 132, 135–136]) русский мыслитель определил как «метафизику познания» [9. С. 289] и «онтологизм» [13. С. 34], подчеркивая, что «путь современного философского сознания <...> ведет от Канта к Гете» [13. С. 36].

¹ В дальнейшем Франк разовьет эту идею, признавая — на этот раз объективное — существование всеединства.

Стоит также отметить, что в этот же период Франк изучал пионерские сочинения А. Бергсона, разделяя его убеждение о возможности интуиции как «цельного знания» и развивая другие анти-неокантианские мотивы французского философа, в том числе концепцию времени и числа [5. С. 126–127, 223–229].

Франк под влиянием Гёте, Бергсона, а также У. Джеймса и У. Штерна начинает различать два вида познания: рациональное — отвлеченное и интуитивное (определяя его — вслед за Якоби, Шеллингом и славянофилами — как «живое знание»). Русский философ все более отдаляется от неокантианских позиций, о чем позже скажет: «душа моя не лежала к неокантианству: оно было для меня лишь умственной конструкцией, внутренне никогда меня не удовлетворявшей» [21. С. 121]. Уже в 1910 г. Франк, ссылаясь на Гете, решительно отвергнул как попытку сведения бытия к сознанию, так и тенденцию сведения сознания к бытию [22. С. 74–77, 88], а три года спустя он написал довольно критический очерк об имманентной философии В. Шuppe, постулируя создание новой концепции мышления и сознания [7. С. 44].

Оригинальная франковская концепция интуиции является результатом его преодоления учения Канта о сознании. Точнее говоря, «трансцендентальность в метафизическом реализме С. Л. Франка приобретает онтологическую перспективу и смысл: “Трансцендентальное мышление” не есть предметное познание; оно есть имманентное самопознание» [1. С. 185]. Следовательно, признание Франком интуиции и разработку собственной версии интуитивизма можно считать переломным моментом в формировании его самостоятельной философской системы.

3. *Полемика с неокантианством*

Как можно заметить, Франк прекрасно знал различные школы неокантианства. Он разделял их критику «догматической» метафизики (особенно метафизики материализма), и в то же время — вслед за так называемым метафизическим направлением неокантианства (О. Либман, Ф. Паульсен, В. Вундт и др.) — считал возможным (и даже необходимым) интерпретировать трансцендентальный идеализм таким образом, чтобы признать первичную связь всех вещей в Боге — *ens realissimum*, полемизируя тем самым с логической интерпретацией Г. Когена и П. Наторпа.

В наиболее систематизированной форме Франк выразил свои взгляды в магистерской работе «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (которую он опубликовал в 1915, а защитил в 1916 г.), которая, как писал мыслитель еще во время ее создания, должна была возбудить «величайшее негодование у русских немцев-кантианцев» [14. С. 25]. Свое критическое отношение к марбургской школе Франк высказал также во вступительной речи «Кризис современной философии», произнесенной им 15 мая 1916 г. по случаю защиты упомянутой выше диссертации. По словам Франка, «современная философия в лице теории знания, чувствует какую-то растерянность от своих же достижений; она как будто подавлена ими, и все острее сознает глубокое противоречие между своими результатами и всем своим собственным замыслом. И если Кант сосредоточил

свою философию на вопросе о возможности метафизики, то самым насущным и большим вопросом современной философии является вопрос: возможна ли вообще теория знания, и если да, то как?» [15. С. 33–34].

Отвечая на этот вопрос, Франк подчеркивает, что теория знания (или познания) возможна только в том случае, если она основана на онтологическом фундаменте. Не существует «познание вообще», чистое познание, но только познание предмета субъектом, а это прежде всего онтологические категории. Не удивительно, что «гносеология на наших глазах открывает, что она сама всегда была онтологией и не может не быть ею» [15. С. 35]: гносеология — теория познания — неразрывно связана с онтологией — теорией бытия (т. е. предмета познания), который существует — вопреки представителям марбургской школы — *до и независимо от* познавательного акта субъекта. Не случайно философ указывает на онтологизм — примат бытия над познанием, онтологии над гносеологией — как на одну из наиболее характерных черт всей русской религиозной мысли [23. С. 481].

Полемизируя в «Предмете знания» с неокантианством, Франк обращается к мысли П. Наторпа, который рассматривал познание как процесс создания своего предмета, являющегося не чем-то готовым, а проблемой познания, заданностью. Русский философ объясняет: «Сама “заданность” не может быть в свою очередь “задана”: задан не сам предмет, как x , подлежащее определению — “задано” лишь это определение его — тогда как само x стоит перед знанием, как наперед данное его условие, и вне постижения существа и возможности этой ‘данности’ невозможно объяснить природу знания» [20. С. 95]. По этой причине «теория знания не может быть избавлена <...> от необходимости ответить на вопрос, как неизвестный, независимо от знания (в точном смысле слова) существующий и в этом смысле в себе самом пребывающий предмет может быть нам “дан” до “знания” о нем, т. е. почему мы имеем эту двойственность между “предметом” и “знанием о нем”» [20. С. 96]. Итак, познание — это *не конструкция* своего предмета (x), а его определение (по типу: x есть A , x есть B и т. п.).

Согласно Франку, задача философии состоит в том, чтобы найти надлежащую (т. е. свободную от предубеждений, «недогматическую») онтологию, которая могла бы стать основой для теории познания. Роль такой онтологии (Франк в этом контексте пользуется аристотелевским термином «первая философия») исполняет система, которая возвышается над «противоположностью между субъектом и объектом» [15. С. 36], т. е. предполагает их первичную имманентную связь во всеединстве, абсолюте. Следовательно, объективно существующее x — это не что иное, как именно абсолют, который *in potentio* содержит в себе все сущности (в том числе, сущность познающего субъекта) и обуславливает весь познавательный процесс. Обосновывая свою точку зрения, Франк ссылается на различие, о котором писал Платон в диалоге «Тэтет» (197b–199c): κτήσις («имеющееся») и ἔξις («данное») ἐπιστήμης [20. С. 124] — различие «имеющегося», т. е. потенциального и «данного» (актуального) знания. Отсюда Франк делает вывод, что «критическая (т. е. адогматическая. — Т. О.) гносеология, осознавшая сама себя, есть платонизм» [15. С. 37], а точнее неоплатонизм, представители которого — Плотин, бл. Августин, а особенно Николай Кузанский, который рассматривает всю дей-

ствительность как единство — однако понимаемую не субъективным (вопреки Канту, неокантианцам, а некогда и самого Франка), а объективным образом.

На онтологический поворот в мысли Франка оказал влияние также Э. Гуссерль. В то же время русский философ полемизировал с феноменологическим течением, подчеркивающим роль интенциональной направленности в познании. Согласно Франку гносеология есть «производное» онтологии, познание вторично по отношению к объективно существующему предмету (укорененному в абсолюте), независимому от активной роли субъекта. По его словам, «всякое знание есть <...> действительно знание всеединства, но оно не требует всестороннего, исчерпывающего обзора содержаний всеединства, а остается ложным в качестве неполного, незавершенного знания, в силу того, что потенциально знание на всякой своей ступени уже имеет отношение к целому и, следовательно, есть частичное знание целого» [20. С. 245]. Вышеуказанный тезис о «двойной референции» [21. С. 121] (т. е. признания в качестве предмета познания как единичного бытия, так и абсолюта) Франк во время II Польского философского съезда выразил следующим образом: «Нечто имманентное можно помыслить только на основе чего-то трансцендентного» [25. S. 97].

Это непосредственное постижение бытия на фоне вневременного всеединства / абсолюта Франк, как мы помним, называет «живым знанием», которое составляет единство мышления и переживания. Его ближайшим пример — наша собственная психическая жизнь [11. С. 417–632]. Эта тема будет развита Франком в его докторской диссертации «Душа человека», причем предметом его исследования будут не столько конкретные психические и познавательные процессы, сколько так называемая душевная жизнь, укорененная в абсолюте. Иначе говоря, не только гносеология, но и психология и антропология как таковые у Франка — часть онтологии и даже теологии. Ведь именно абсолют или, применяя религиозную терминологию, Бог раскрывается (не исчерпывая при этом своей природы) в человеческом познании и человеческой сущности. По этой причине Франк в докладе «Zur Metaphysik der Seele», прочитанном им в 1925 г. на Кёльнской секции Общества им. И. Канта, определил теорию познания как «богословие познания, науку о божественном разуме и его отношении к знанию» [26. С. 361].

4. Заключение

Начало XX в. характеризуется «выходом к бытию» и поиском «новых онтологий» в различных философских течениях, таких как феноменология, интуиционизм А. Бергсона, экзистенциализм, неотомизм Й. Марешаля, который в работе «Начала метафизики» призывал преодолеть Канта при помощи самого Канта. Обращение к онтологии заметно также у некоторых неокантианцев. Н. Гартман в некрологе, опубликованном во французском журнале «Les Études philosophiques», был наряду с Франком назван одним из величайших философов Восточной Европы [27. P. 216]), а в русской среде — у Б. В. Яковенко [2. С. 348–349] и В. Э. Сеземанна, который пытался создать синтез неокантианства Марбургской школы и феноменологии [3. С. 389].

Франковское предложение онтологизации гносеологии на основе теории всеединства является одной из наиболее зрелых попыток как обоснования познания, так и реабилитации онтологии как таковой. Как отметил В. Ильин, «Сама философия С. Л. Франка есть <...> в значительной степени *критика критики Канта и определенное восстание против диктатуры кантовой теории познания и всего с этой диктатурой связанного философского духа*» [4. С. 21]. А по словам Б. В. Яковенко, онтологическая тенденция в случае Франка — после его неожиданно быстрой трансформации от «критициста made in Germany» до «онтологиста» — получила наиболее продуманное, систематическое и содержательное выражение [24. С. 392].

Литература

1. Акулич Н. М. Методологическая роль трансцендентного идеализма И. Канта в философии С. Л. Франка // Украинський часопис російської філософії: Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. 2007. № 7.
2. Белов В. Н. Философия Германа Когена и русское неокантианство // Историко-философский ежегодник 2003. М., 2004.
3. Дмитриева Н. Русское неокантианство: «Марбург» в России. М., 2007.
4. Ильин В. Н. С. Л. Франк и его место в русской философии и русской культуре // Вестник русского студенческого христианского движения. 1951. № 1.
5. Нэттеркотт Ф. Философская встреча. Бергсон в России (1907–1917). М., 2008.
6. Плотников Н. С. Л. Франк в Берлинском университете (1899–1901) // Исследования по истории русской мысли: ежегодник 2003. М., 2004.
7. Франк С. Вильгельм Шуппе // Русская мысль. 1913. Т. V.
8. Франк С. Воспоминания о П. Б. Струве // Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001.
9. Франк С. Гносеология Гёте // Историко-философский ежегодник 2000. М., 2002. С. 288–312.
10. Франк С. Л. Дневник // Саратовский текст. Саратов, 2006.
11. Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.
12. Франк С. Еще о национализме в философии. Ответ на ответ В. Ф. Эрна // Русская мысль. 1911. Т. XI.
13. Франк С. Зиммель и его книга о Гёте // Русская мысль. 1913. Т. III.
14. Франк С. Из писем М. О. Гершензону (1912–1919) // De visu. 1994. № 3–4.
15. Франк С. Кризис современной философии // Русская мысль. 1916. Т. IX.
16. Франк С. Л. <Немецкий идеализм: от Канта до Шопенгауэра> // Саратовский текст. Саратов, 2006.
17. Франк С. Л. О критическом идеализме // Назарова О. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С. Л. Франка. М., 2003.
18. Франк С. Л. Письма к Н. А. и П. Б. Струве (1901–1905 г.) // Путь: международный философский журнал. 1992. № 1.
19. Франк С. Л. Письма Фрицу Либу (1928–1938) // Исследования по истории русской мысли: ежегодник 2001/2002. М., 2002.

20. Франк С. Л. Предмет знания // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.
21. Франк С. Предсмертное: воспоминания и мысли // Вестник русского христианского движения. 1986. № 1.
22. Франк С. Природа и культура // ЛОГОС. 1910. № 2.
23. Франк С. Л. Русское мировоззрение // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992.
24. Яковенко Б. В. История русской философии. М., 2003.
25. Frank S. Zagadnienie rzeczywistości // Przegląd Filozoficzny. 1928. Т. XXXI.
26. Frank S. Zur Metaphysik der Seele. (Das Problem der philosophischen Anthropologie) // Kant-Studien. 1929. Bd. 34. № 3–4.
27. Senne R. le. En hommage a la mémoire de Simon Frank // Les Études philosophiques. Nouvelle Série. 1951. No. 2/3.



Н. А. Чупахина

МЕТАФИЗИКА И ОПЫТ СЕРДЦА: ОБЪЕКТИВНОЕ ПОЗНАНИЕ И ЛИЧНОЕ ИСПОВЕДАНИЕ У С. Л. ФРАНКА

В статье рассказывается о том, как С. Л. Франк пытался определить особенности русского мировоззрения для немецкого читателя. Он делает акцент на том, что русское понимание бытия в основе своей религиозно, причем метафизика и религия для нас есть тесно связанные понятия. Русский философ придает большое значение опытному познанию, в том числе и мистическому. В книге «С нами Бог» Франк задается целью предельно объективно описать религиозный опыт. При этом он опирается на свой собственный мистический опыт. Франк подчеркивает, что религиозный опыт в высшей степени достоверен, но достоверность здесь не совпадает с очевидностью. Философия всеединства может пониматься как философия отношений, или философия общения.

Ключевые слова: религия, метафизика, достоверность религиозного опыта, вера как общение, философия всеединства как философия отношений, или философия общения.

УДК 091 (141)

Еще в 1915 г. С. Л. Франк в книге «Душа человека» критиковал современную ему психологию за то, что она фактически перестала заниматься тем, чем ей свойственно было бы заниматься как своим непосредственным предметом, т. е. душой. В этом смысле последними богатыми исследованиями о душе, по его мнению, были работы Лейбница и Шеллинга, дальше идет «почти сплошная пустыня». «Если бы было доказано, что старые учения о душе были произвольны и ненаучны и что новой науке удалось заменить их действительно точным и обоснованным знанием, то был бы действительно обнаружен прогресс в этой области» [2. С. 7].

Франк считает *опытный* подход к исследованиям о душе сам по себе верным. Но он заключает, что для настоящей психологии нужны «живые наблюдения над личностями и характерами как живыми целыми» [2. С. 8]. В современной же ему науке о душе не хватает самого главного — души. Вместо психологии наука занимается физиологией. Дело выглядит так, что душа оказывается неувимой в чисто научном опыте. Франк настаивает на том, что душа не сводится к душевным явлениям. По-видимому, он имеет в виду нечто большее, чем просто душу.

Русский философ показывает, что пробуждение *религиозного* сознания приводит к возрождению религиозных учений о душе, так как религиозное сознание по преимуществу ставит вопрос о смысле и назначении человеческой жизни. Религиозное возрождение имеет, по словам Франка,

«свою собственную очевидную ценность». Но, кроме того, оно существенно и для успеха чисто научного знания. Франк ставит последнее обстоятельство в зависимость от *ценности* религиозного опыта. Следует добавить, что религиозный мистический опыт, очищенный от душевных наслоений, т. е. истинно духовный опыт, служит основой выработки догматического учения Церкви. Элемент рационализма в нем сведен, в отличие от схоластических учений, к необходимому минимуму. Вместе с тем благодаря этому оставляется простор для философских изысканий, результаты которых не обязательны для принятия, но все же служат интересным дополнением к догматическому учению для любознательного ума. Это именно в идеале и должно происходить в православии. И, можно сказать, что труды таких русских религиозных философов, как В. С. Соловьев, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, Л. П. Карсавин, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, В. Ф. Эрн, С. Н. и Е. Н. Трубецкие, А. А. Козлов, Л. М. Лопатин, А. Ф. Лосев, Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев являют собой яркий пример такого философского творчества.

Научный эмпиризм зачастую характеризуется «непониманием и принципиальным недопущением <...> некоторых основных форм опыта» [2. С. 9]. Франк имеет в виду мистический опыт. Безусловно, трезвая оценка всякого мистического опыта необходима, она проводится в Церкви на основании изучения трудов наиболее опытных христианских практиков и мистиков. Но огульное отрицание научным позитивизмом всех форм мистического опыта на том основании, что он *мистический*, *слишком личный* и потому якобы невозможный для проверки и трезвой оценки является признаком непродуманности научным позитивизмом самих основ опытного знания, считает Франк. В этом отношении характерна полемика Б. Н. Чичерина с мистицизмом Соловьева, высказанная им в ряде статей, а также в книге «Мистицизм в науке», где наряду с ценной критикой отдельных положений Соловьева мы сталкиваемся с принципиальным непониманием религиозной мистики. Эту характерную черту указанной выше полемики отмечал С. Н. Трубецкой.

Характерно, что Франк, в общем далекий от религиозной догматики, которая в его время еще не была в достаточной мере изъяснена, и труды отцов церкви еще не были доступны широкому кругу читателей, полагал, что все догматы Церкви в общем могут быть сведены к одному основному догмату о Боговоплощении. В 1916 г. в «Богословском вестнике» С. Н. Булгаков призывал Франка к «более решительному и глубокому *религиозному* самоопределению». Франк предпочитал оставаться независимым религиозным мыслителем. Вся система философских понятий, полагал он, «имеет своим последним назначением приблизить мысль к уловлению <...> сверхконечной и сверхрациональной природы Бога». В «Непостижимом» философия у Франка совпадает с умозрительной мистикой. А в последней своей книге «Реальность и человек» Франк пишет о том, что философия есть «рациональное преодоление ограниченности рациональной мысли».

В статье «Русское мировоззрение», напечатанной впервые по-немецки в 1926 г., он пытается определить основные особенности русского, а, следовательно, и православного (см. [6. С. 160; 7. С. 196–205; 4. С. 209]) миропонимания. Как и в других своих работах, Франк подчеркивает, что с самого начала надо отталкиваться от общего, от конкретного единства, а не пытаться вывести нечто среднеарифме-

тическое: «ни один мыслитель какого-либо народа не может безоговорочно считаться в полном смысле и в полной мере представителем или выразителем национального духа» [3. С. 161]. Никакого национального учения или национальной системы не существует, а «речь идет, собственно, о национальной самобытности мышления самого по себе, о своеобразных духовных тенденциях и ведущих направлениях, в конечном счете о сути самого национального духа, который постигается лишь посредством некоей изначальной интуиции» [3. С. 161].

Народ — это не «собирательное понятие», он имеет свою конкретную духовную сущность. Франк выступает как реалист, но реалист особый: он не позволяет себе, в частности, рассуждений о Софии. Сущность народа существует, но как она существует, он не говорит. На наш взгляд, верна точка зрения концептуалистов, полагавших, что общая сущность существует только в конкретных носителях этой сущности. Конкретные носители могут объединяться в группы, народы, нации, но сущность, которую они составляют, не есть нечто существующее само по себе, без этих носителей.

По своей исконной сути, пишет Франк, философия — это «наднаучное интуитивное мировоззренческое учение, которое состоит в очень тесной родственной связи <...> с религиозной мистикой» [3. С. 163]. Это более широкое и одновременно более глубокое определение философии, чем обычно принято. И в этом именно смысле можно говорить о русской философии, «которая, с одной стороны, действительно обладает своеобразием и целостностью, а с другой, — достаточно значительна...» [3. С. 163].

Своеобразие русского типа мышления Франк видит в том, что оно изначально основывается на интуиции. «Систематическое и понятийное в познании представляется ему хотя и не как нечто второстепенное, но все же как нечто схематическое, неравнозначное полной и жизненной истине. Глубочайшие и наиболее значительные идеи были высказаны в России не в систематических научных трудах, а в совершенно иных формах — литературных» [3. С. 163]. Следует отметить, что произведения Франка в этом смысле — исключение. Хотя, некоторые важные идеи были высказаны Франком действительно, не в чисто философских трудах, но в произведениях исповедального характера или написанных под влиянием каких-то важных мировых событий. Таковы его работы «С нами Бог» и «Свет во тьме». В то же время и в них Франк остается верен строгости своего философского метода, и благодаря этому они имеют огромную объективную ценность.

Русская философия, с точки зрения Франка, это, скорее, «мировоззренческая теория». А русское мышление — «абсолютно антирационалистично», что не тождественно иррационализму и не означает неприятия точной науки. Русскому религиозному духу изначально свойственна духовная трезвость и вместе с тем стремление к умозрительности, философской глубине и основательности [3. С. 165]. С последним утверждением, конечно, можно поспорить, хотя к самому Франку оно относится действительно в полной мере.

Антирационализм русской философии состоит в убежденности русских философов в том, что не в одной только логической форме (или логической связности) заключается выражение окончательной и полной истины. «В этом смысле можно

сказать, что русский дух решительно эмпиричен: критерий истины для него всегда в конечном счете опыт» [3. С. 166]. И особенно опыт мистический, религиозный, который, впрочем, вплетен в повседневный жизненный опыт мыслителя.

Если для англичан, пишет Франк, опыт равнозначен чувственной очевидности (сводится к чувственному восприятию), для нас — это жизненный опыт, еще точнее: духовное постижение. «Узнать» для нас «означает приобщиться к чему-либо посредством внутреннего осознания и сопереживания, постичь что-либо внутреннее и обладать этим во всей полноте его жизненных проявлений» [3. С. 166].

В связи с этим Франк считает, что русская теория познания совершенно неизвестна Западу. Он имеет в виду *онтологический* вариант теории познания, который разрабатывал и он сам в «Предмете знания». Франк заостряет проблему: он полагает, что теория познания может рассматриваться как мировоззренческий вопрос, и подчеркивает, что у нас — «стремление к позитивному, религиозному метафизическому мировоззрению» [3. С. 167]. Заметим, что, говоря о русской философии, Франк сближает понятия «религиозное» и «метафизическое». Для нас это фактически одно и то же. Исходя из того мировоззрения, которого придерживался сам Франк, главное утверждение которого «*cogito ergo est esse absolutum*», онтологизм означает, безусловно, также и религиозность, т. е. связь с абсолютным бытием.

Познание для нас тесно связано с самопознанием и с Богопознанием. Факт познания, по Франку, — это часть бытия, но «это именно та часть, в которой метафизическая, надприродная суть человека проявляется наиболее отчетливо» [3. С. 167]. Франк приводит пример украинского философа Г. С. Сковороды, который всю свою жизнь посвятил доказательству того, что подлинное знание есть жизнь в высшем понимании.

Ход мысли Соловьева в «Критике отвлеченных начал», пишет Франк, переключается с идеями Ф. Г. Якоби об онтологической гносеологии: последняя основана на принципиальной критике идеализма. Это вполне созвучно русской философии в целом, в которой присутствует тяга к онтологизму. Франк подчеркивает невозможность для нас «довольствоваться какой-либо формой идеализма или субъективизма». «Чувствуется, что преодоление философского идеализма — для русской философии, можно сказать, жизненно важный вопрос» [3. С. 169]. Западная философия еще со времен Декарта и Локка считает первичным не бытие, а сознание или знание. Западноевропейский человек «не чувствует себя укорененным в бытии», а ведь его жизнь и есть выражение самого бытия. Он может приблизиться к нему только через сознательное познание, т. е. окольным путем.

Совершенно иная, с точки зрения Франка, теория познания в русской философии. «Русскому духу путь от *cogito* к *sum* всегда представляется абсолютно искусственным; истинный путь для него ведет, напротив, от *sum* к *cogito*». Здесь у Франка идет речь о непосредственной очевидности бытия, в первую очередь, самобытия (*sum*). «В конечном счете, человек познает постольку, поскольку он сам есть». Причем «он постигает бытие не только идеальным образом через познание и мышление» [3. С. 170]. Франк призывает реальнее укорениться в бытии, чтобы наше познание стало вообще возможным. Для истинного познания, приближения к бытию нужна молитва.

Таким образом, Франк утверждает онтологический примат жизни над мышлением. Даже в самых повседневных проявлениях жизни, в наблюдении за собой, в постоянном самопознании человек обнаруживает свою укорененность в абсолютном бытии в том смысле, что себя он сознает как бы приподнятым над текущим потоком явлений сверхвременным бытием. Согласно Франку, познающее сознание как бы *освещает* те сферы бытия, куда оно проникает: «сознание по своей сути как раз и есть луч света, отношение между познающим субъектом и предметами» [3. С. 171]. Таким образом Франк вскрывает духовную сущность сознания, находя лучший образ для его выражения, нежели тот, который был раньше в западной философии. Сам вопрос, пишет Франк, возник по причине неправильного понимания сознания как замкнутой сферы.

Франк говорит об «идеальной, надвременной и надпространственной природе сознания». Тем не менее он не игнорирует естественные условия взаимодействия между душой и телом. Познает дух, но конкретный, т. е. сращенный с телом. Франк утверждает, что в теории познания Н. О. Лосского есть существенный недостаток: «Понятие бытия, как такового, в его полной трансцендентности, т. е. в его независимости от всякого познания объясняется недостаточно» [3. С. 171]. Вообще невозможно постичь понятие бытия, если мы за единственную отправную точку берем сознание. Без идеи трансцендентности бытия сознанию исчезает полный смысл познания. Следует брать идею бытия в ее совершенно первичной и непосредственной форме.

Мы действительно имеем эту идею бытия. И мы имеем ее «не только в нашем собственном бытии, но и бытии вообще» [3. С. 172]. Мы *принадлежим* к этому бытию. «Тот факт, что нечто вообще существует, и, таким образом, существует бытие, как таковое, намного более очевиден, нежели тот, что мы обладаем сознанием» [3. С. 172]. Согласно Франку, «мы — внутри бытия», поэтому *бытие и в нас, и вне нас*.

В философии Франка огромную роль играет понятие абсолютного бытия, которое вне метафизического рассмотрения не появляется, например, в гносеологических построениях Запада его нет. Оно появляется у Хайдеггера. Но Хайдеггер идет не от бытия вообще, поскольку для новоевропейского философа — это неизвестный *икс*, а от понятия человеческого бытия, наличного бытия, *Dasein*. Франк в этом отношении иной философ, он изначально *религиозный философ*. Для него бытие есть, и это означает, что есть абсолютное бытие.

«Все познание, все сознание, все понятия — это уже вторичная, произвольная форма освоения бытия, которая претворяет бытие в идеальную (т. е. рациональную. — Н. Ч.) форму, первичным, совершенно самоочевидным является, так сказать, бытие в бытии (а не бытие в сознании. — Н. Ч.), непосредственное проявление и «самораскрытие» бытия как такового, которым мы онтологически обладаем как непосредственным переживанием» [3. С. 172]. Но что мы переживаем? Мы переживаем в первую очередь свое собственное бытие, данное нам непосредственно и одновременно развиваемое, расширяемое нами беспредельно. Мы переживаем бытие другого *ты*, аналогичного нашему. Франк категорически настаивает на том, что понятие «другого я» есть ложное понятие, другим может быть только *ты*. И, наконец, мы можем переживать в мистическом опыте бытие Бога как *Ты еси*.

Об этом Франк пишет в «Непостижимом», а также в других своих работах. Таким образом, Франк в онтологии выступает как решительный персоналист.

«Мы в нашем бытии и через него непосредственно связаны с бытием как таковым» [3. С. 172]. Однако следует добавить, что мы все же различаем свое собственное бытие (самобытие) от бытия других *ты*, в том числе и от бытия *Ты* Бога. Франк сознательно избегает использования термина *субстанциальное бытие*, пытаясь подчеркнуть этим открытость самобытия. На наш взгляд, в этом отношении высоко ценимый Франком Л. М. Лопатин мог бы удачно дополнить концепцию Франка о самобытии своим пониманием субстанциального бытия как устойчивого бытия и в определенном смысле все же противостоящего всему остальному бытию. Личное бытие человеческого я (самобытие в определении Франка) обладает относительной самостоятельностью, хотя и зависит в своем бытии от других «ты» и от «Ты» Бога.

Согласно Франку, мы *обладаем* бытием совершенно непосредственно. Это обладание бытием есть некая изначальная данность. Мы обречены *быть*, если перефразировать известное изречение Ж. П. Сартра. Так же *непосредственно*, согласно Франку, мы связаны с иным бытием. Хотя для интерпретации философии Франка термин *иное бытие* несколько необычен: Франк выступает за онтологический монизм бытия. Бытие, в том числе и конкретных вещей этого мира, не есть нечто абсолютно чуждое нам, иначе, утверждает Франк, «мы никогда не были бы уверены, что нечто действительно есть, а не только является нам в моменты познания» [3. С. 172]. Мы укоренены в бытии, связаны непосредственно с бытием, отсюда именно проистекает эта уверенность. Для Франка переживание бытия — это «первичное переживание» во всем его отличии от «познающего сознания».

Каждому акту познания предшествует, согласно Франку, *несознательное осознание бытия как такового*, оно же обосновывает его смысл: познание есть отношение. А отношение не может быть между чем-то и ничем, значит, бытие есть. В этом осознании бытия как такового мы «обладаем <...> абсолютной гарантией объективности нашего знания», т. е. уверенностью, что у нашего знания есть *предмет*, а не просто это — наша иллюзия или галлюцинация. Причем «мое бытие есть именно бытие <...> оно <...> принадлежит бытию всеобщему и укореняется в нем» [3. С. 172]. Далее, все качественное содержание нашей личности, ее мышление как особый род деятельности существуют уже на этой почве, на почве бытия. Мышление как род деятельности есть энергия личности, а сущность ее — само бытие.

Франк пишет о том, что русское понимание бытия в основе своей *религиозно*. Разногласие между католицизмом и протестантизмом по поводу спасения делами или по благодати не затронуло русское сознание, поскольку эта тема внутренне чужда ему. Чужда сама постановка вопроса. В этом споре предполагаются «слишком внешние отношения между человеком и Богом, неподобающее разделение между ними» [3. С. 173]. Русский человек никогда не противопоставляет спасение по вере и спасение по делам: и то, и другое важно. Франк, так же, как и Соловьев, полагает, что положительное содержание человеческой личности происходит от одного Бога, но «принимается не только как внешний дар, а усваивается внутренне», становится своим. Мы становимся свои Богу, и Бог становится нашим Богом.

Таким образом, мы видим, что в философии Франка метафизика и религия предельно сближаются, можно даже сказать, отождествляются. Тем не менее для Франка как религиозного философа всегда было важно показать, что абсолютное бытие действительно есть нечто живое, изначальное, в высшей степени разумное; иначе говоря, оно есть Сам Источник жизни и мудрости. Именно поэтому он задается целью описать предельно объективно тот религиозный опыт, который служит основанием такого утверждения. И он написал свой труд «С нами Бог» и этой же цели частично служит произведение, появившееся в годы войны, «Свет во тьме».

Итак, работа Франка «С нами Бог» интересна тем, что в ней он пытается передать свой *личный* религиозный опыт. Она окрашена в яркие эмоциональные тона. В предисловии к ней Франк пишет: «В моем искании <...> истины — во всех моих философских работах — я всегда старался избегать всякой субъективности, не смешивать объективного познания с личным исповеданием. Но где дело идет об истине, открывающейся только живой глубине личного духа, там она не только фактически открывается каждому по-своему, но и сама в своем собственном существе *многолика*, носит личный отпечаток, что не мешает ей быть единой. «В доме Отца Моего обителей много»» [5. С. 7]. Любое религиозно-философское произведение — это риск, тем более исповедальное. Но на этот риск нужно идти, считает Франк. «Он есть в конце концов риск, связанный со всякими исканиями истины» [5. С. 7]. Франк выражает скромную надежду на то, что его поймут хотя бы те, кто близки ему по духу.

Русский философ рассматривает смысл религиозной веры. Он категорично утверждает: «Из самого существа христианского откровения вытекает, что вера есть *непосредственное знание Бога*, то знание, которое может быть яснее в младенцах, чем в «книжниках»» [5. С. 26]. Франк различает веру-доверие и веру-достоверность: вера-доверие опирается на веру-достоверность. «Достоверность в конечном итоге носит всегда характер того непосредственного очевидного знания, в котором сама реальность наличествует, как бы предъявляя себя нам: именно это мы разумеем под словом «*опыт*». Опыт — такое обладание чем-либо, которое само есть свидетельство реальности обладаемого» [5. С. 36]. Надо сказать, что, несмотря на неожиданность слов Франка об обладании предметом веры, они в принципе не противоречат вере первых христиан. Так, скажем, апостол Иоанн категорично утверждает в своем первом послании: «Имеющий Сына (Божия) имеет жизнь; не имеющий Сына Божия не имеет жизни». И далее: «Сие написал я вам, верующим во имя Сына Божия, дабы вы знали, что вы, веруя в Сына Божия, имеете жизнь вечную» (1 Ин. 5, 12 и 13). Итак, вера в основе своей имеет *опыт*. Добавим, что для христиан многих веков вера всегда означала религиозный опыт, но как бы расширенный до границ Церкви. Личный опыт может приобретаться человеком после его узнавания о Боге из уст других людей, но может и предшествовать этому знанию. Франк пишет об этом ниже. Многие и многие христиане в определенный момент своей жизни сказали, вероятно, нечто подобное тому, что есть в Евангелии: «Уже не по твоим речам веруем, ибо сами слышали и узнали, что Он истинно Спаситель мира, Христос» (Ин. 4, 42).

Необходимо отметить существенное сродство двух видов религиозного опыта (чувственного и сверхчувственного). Первый — это тот, о котором писал апостол Иоанн Богослов: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши, о Слове жизни...» (1 Ин. 1, 1). Иной вид веры и соответственно религиозного опыта засвидетельствован Самим Христом в ответ на просьбу апостола Фомы дать чувственное подтверждение воскресения Учителя: «Ты поверил, потому что увидел Меня: блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20, 29). Вера от слышания слов Божиих подтверждается внутренним (сверхчувственным) свидетельством присутствия Самого Христа, удостоверяющего этим присутствием в истинности сказанного. Конечно, полнота и ясность христианского опыта разнятся в зависимости от силы устремления человека к Богу: так, у святых религиозный опыт имеет характер гораздо большей очевидности, чем у человека, погруженного в повседневные страсти, отдаляющие его от Бога. И даже святые в разные периоды своей жизни ощущают разную степень полноты единения со Христом. Это именно такая связь, которая дается не в результате автоматического повторения слов молитвы, не магически, но свободно.

Г. Е. Аляев, говоря о философском методе Франка, используемым им и при анализе религиозного опыта, пишет: «Школа немецкой философии, бесспорно, в значительной мере определила стиль философствования С. Франка, в котором соединяются внутренняя глубина и напряжение с внешней сдержанностью и почти академичностью». Сравнивая Франка с Н. А. Бердяевым, который ставил в вину Франку «недостаток остроты темперамента», Г. Е. Аляев подчеркивает, что «философски выверенные формулы С. Л. Франка имеют значительно большую внутреннюю силу, чем полемически обостренные обороты самого Бердяева» [5. С. 17]. Последуем и мы в исследовании религиозного опыта за Франком.

Русский философ задает вопрос: а есть ли *сверхчувственный опыт*? Возможен ли он вообще? Он сравнивает *эстетический* опыт и опыт *добра*: «Где-то поблизости от красоты находится *добро*». Франк сближает понятия добра и красоты, указывая, что они имеют один Источник. «Встреча с добром имеет глубокую аналогию с восприятием красоты; поэтому мы не случайно говорим о *нравственной красоте*. То, что мы называем нравственной красотой самого духа — красота, уже не приуроченная к зримой, чувственно-воспринимаемой наружной поверхности бытия, а сущая в некоей неизмеримой глубине и даже в каком-то смысле умышленно в ней скрывающаяся. Но именно нравственная красота есть вместе с тем наиболее сильная, наиболее захватывающая нашу душу, глубже всего в нее проникающая красота» [5. С. 39]. Он приводит примеры кроткой доброты, не отвечающей злом на зло, самоотверженный подвиг любви, смерть за благо ближнего, за торжество добра: «Все это сияет, как отдельные звезды, во тьме нашего земного бытия. Все это встречается — хотя и редко — в составе нашего опыта» [5. С. 39–40].

Франк утверждает, что все это примеры *сверхчувственного опыта*, потому что все это мы воспринимаем своим духом, а не глазами или ушами. Что касается *религиозности* этого вида *опыта*, то можно сразу сказать, что «опыт красоты и добра уже сам по себе есть опыт неких элементов, входящих в состав религиоз-

ного опыта» [5. С. 41]. Даже неверующий человек употребляет слова «дивный», «божественный», «чудесный», «неземной». Этим он свидетельствует о том, что ему стало доступно в опыте добра и красоты. С. Л. Франк вспоминает о том, что красота православного обряда заставила русских послов в Константинополе сказать: «Мы не знали, где мы находимся, на земле или на небе». Франк дает этой фразе следующее истолкование: «Пребывая на земле, мы имели опыт приобщенности к небесному бытию». Это вполне соответствует современному православному толкованию литургии: «Таинство Евхаристии (греч. Благодарения. — Н. Ч.), в котором исполняет себя Церковь как новое творение, как Тело Христово и как причастие царству будущего века, есть на последней глубине своей *таинство знания Отца*, доступа, восхождения к Нему в Сыне Его едиnorodном» [8. С. 229].

Опытом добра, красоты и творческого вдохновения еще отнюдь не исчерпывается религиозный опыт, по Франку. Он по сути своей есть «опыт реальности того несказанного, что человеческий язык выражает намеком в таких словах, как “священное”, “святое”, “святыня”, “Божество”, “Бог” <...> То, что нам непосредственно дано в опыте, есть реальность, которую мы сознаем <...> как нечто первичное, как последнюю глубину и абсолютное, дающее последнюю, высшую радость, совершенное удовлетворение и восхищение» [5. С. 42]. Этой реальности соответствует в нашей душе чувство *благоговения*, его можно характеризовать, согласно Франку, как «нераздельное единство трепета преклонения <...> и блаженства любви и восхищения» перед чем-то неземным [5. С. 44].

Если есть земное, значит, есть и неземное, высшее. «Если только наше сердце, наш дух открыты, — пишет Франк, — если мы имеем “очи, чтобы видеть”, то нам дан опыт Тайны как первоисточника и последней цели нашего бытия. Мы видели только, что ее нам частично открывает, на нее намекает, к ней ведет уже опыт красоты и добра» [5. С. 45]. Но и опыт нашего самосознания открывает ее нам. Еще блаж. Августин сказал: если я знаю, что я существую, то я также достоверно знаю, что есть сама Истина, вне которой немислимо ни знание, ни мое самосознание. Франк расширяет эту мысль: «...Если я что-либо <...> вижу, то есть внутренний свет, в котором и через который я вижу» [5. С. 45; ср. также Ин. 1, 9], если мое сердце к чему-то стремится, если я испытываю неудовлетворенность, то, значит, есть высшее Благо, которое как-то дает себя чувствовать, иначе я не мог бы и искать Его.

Мы имеем опыт того, чем мы живем, и движемся и существуем, повторяет Франк слова Библии (Деян. 17, 28). Франк показывает, что «настоящая вера есть то *опытное знание*, которое делает всякое отрицание, колебание, сомнение, искание, всякий выбор между двумя решениями бессмысленным и беспредметным» [5. С. 48–49]. Но как приходит к нам это опытное знание? Подобное познается подобным. Значит, в нас есть нечто сродное Божественной реальности. «Божественное бытие становится нам доступным, потому что мы откликаемся на него, воспринимаем его тем, что божественно в нас самих. Последняя глубина нашей личности сознается сама нами как нечто высшее, священное, богоподобное» [5. С. 52–53]. Франк называет это «нечто» словом дух. Душа не есть замкнутый сосуд, она имеет бездонную глубину и на этой глубине открыта и соприкасается с Богом. Так же,

как и в «Непостижимом», Франк использует здесь аналогию растения (душа) и почвы (Бог) [5. С. 54]. Русский философ говорит о коренном двуединстве «я и Бог», так что «всякое земное человеческое общение, всякое отношение между *мною* и *тобой* — вне которого вообще немислима человеческая жизнь — производно от этого первичного двуединства» [5. С. 55].

Для Франка *вера* есть «тайное сокровище». Это, согласно русскому философу, «просто корректив — но какой корректив! — к нашей явной нищете; что мы им действительно обладаем, есть, как мы видели, не догадка» [5. С. 59]. Надо только обратить наше внимание, наш взор *на это*, чтобы увидеть, нужна соответствующая интенциональность. В «Душе человека» Франк обращает внимание на то, что возникновению феноменологии как науки помог «случай»: Brentano, учитель Гуссерля, по убеждению католик, обучался в свое время в католическом колледже и знал поэтому хорошо средневековую схоластику. Понятие интенциональности он взял именно оттуда.

В работе «С нами Бог», на наш взгляд, Франк точнее и лучше, чем в других своих книгах, показывает соприкосновение на «последней глубине» нас с Богом: «Вера есть не что иное, как полнота и актуальность жизненных сил духа — *самосознание, углубленное до восприятия последней глубины и абсолютной основы нашей внутренней жизни — горение сердца силой, которая по своей значительности и ценности с очевидностью воспринимается как нечто высшее и большее, чем я сам*» [5. С. 63, см. также С. 70].

Русский философ считает, что состояние веры гораздо более естественно, чем состояние неверия: «Неестественно сознавать себя висящим в воздухе над бездной; напротив, вполне естественно и легко стоять на твердой почве и чувствовать ее под своими ногами. И для того, чтобы чувствовать твердую почву под ногами, не нужно ничего “понимать”» [5. С. 63].

В пункте, обозначенном Франком «Религиозный опыт как опыт о трансцендентном», он пытается пояснить, почему все-таки некоторым людям трудно верить: «Предмет веры есть нечто *трансцендентное*, существование и свойства чего далеко не очевидны...» [5. С. 64]. Здесь же он пытается показать, по возможности более простыми словами, что значит Божественное откровение, как Бог открывается нам. Бог «*открывается — именно как нечто сокровенное*» [5. С. 66].

Франк приводит аналогию восприятия нами чужой души, но предупреждает, что любая аналогия, особенно при описании религиозного опыта, не может быть полной, хотя и помогает прояснить смысл особого рода опыта. «Мы непосредственно и достоверно *знаем*, что *есть* чужая душа, не будучи в состоянии точно и достоверно знать, что в ней происходит <...> опыт не исчерпывается тем, что *явственно дано*, но содержит и то, что скрыто *имеется, присутствует*, не будучи дано» [5. С. 66–67].

Далее Франк пытается прояснить тот момент, который также очень трудно уловить рационально: «В религиозном опыте мы имеем своеобразное явственное сочетание некой *интимной близости с удаленностью*» [5. С. 69], т. е., говоря философским языком, совпадение имманентности с трансцендентностью. Такой же характер имеет и всякий сверхчувственный опыт, эстетический или нравствен-

ный. Словами Ф. М. Достоевского: здесь происходит «касание мирам иным». Весь сверхчувственный опыт имеет одно общее свойство: «Самое интимное и близкое, что мы испытываем внутри, в глубине нашего “я”, есть одновременно свидетельство чего-то отдаленного, как бы улавливаемого вдалеке — чего-то иного, “запредельного”; выражаясь в философских терминах, этот опыт есть *имманентный* опыт *трансцендентной* реальности». Русский философ еще раз предупреждает: «Не нужно здесь поддаваться соблазну грубых, пространственных понятий, предполагающих резкое, отчетливое различие между “близким” и “далеким”, “внутренним” и “внешним”. Отвергая все предвзятые схемы, нужно констатировать состав опыта, как он есть на самом деле, а этот состав здесь именно таков, что мы испытываем живое, интимное *прикосновение* чего-то исходящего *издалека* или что совершающееся в глубине, *внутри нас*, сознается как действие на нас *извне*» [5. С. 70–71]. Здесь Франк очень хорошо показывает парадоксальность истинного религиозного опыта.

Для большинства людей сверхчувственный опыт обладает меньшей степенью реальности, чем опыт чувственный. Поэтому, тонко замечает Франк, «можно остро ощущать добро и зло, быть способным на нравственный подвиг, не сознавая отчетливо, что в составе нравственного переживания мы имеем опыт подчинения нашей субъективной воли силам объективного, сверхчеловеческого и тем самым трансцендентного порядка» [5. С. 73]. Таким образом, люди, которым доступен сверхчувственный опыт, *более того, люди нравственно чуткие*, очень часто не улавливают его трансцендентного характера. Так, человек, наслаждающийся красотой, может думать, что красота исчерпывается положительными эмоциями.

«И само наше указание, что эстетический и нравственный опыт уже содержит элемент опыта религиозного, для многих останется неубедительным, несмотря на его очевидность по существу» [5. С. 73]. Франк уверен: опыт религиозный есть «опыт о *трансцендентном*, опыт прикосновения с подлинной реальностью, выходящей за пределы нашего «я» и в своей полноте нам недоступной» [5. С. 73–74]. Здесь Франк максимально точно выражает суть религиозного опыта. В нем открывается «некая высшая, безусловная, сверхчеловеческая реальность» [5. С. 74].

Всякий опыт абсолютно достоверен, но *этот* опыт почему-то больше всего подвергается сомнению, настолько сильно мы зависим от чувств. Франк поясняет, что он «легче всего ускользает от сознания, не воспринимается сознательно». «Он есть реальность незримая, открывающаяся только глубинам духа». Тем самым русский философ показывает различие между сознательным интеллектуальным познанием и духовным интуитивным постижением. Религиозный опыт, согласно Франку, в высшей степени достоверен, но «*достоверность* здесь не совпадает с *очевидностью*» [5. С. 76]. Для распознавания достоверности религиозного опыта нужны интерес, внимание, одним словом, особого рода интенциональность. «Вера,— считает Франк,— требует от человека некоторого усилия воли, определяемого нравственным решением искать то, что имеет высшую ценность». Он пишет также о «воле *направить* *взор* на предмет религиозного опыта», о «воле *упорствовать* в *признании истины*, которая так легко ускользает от нашего внимания» [5. С. 76 и 77]. Франк подчеркивает, что открывать душу навстречу истине и прислушиваться к тихому, не всегда различимому «голосу Божию» непросто.

Религиозная вера не имеет ничего общего со слепой или поспешной верой. «Мы не обречены бродить во тьме, строить догадки о том, что нам недоступно, “слепо” в него верить. Истина дана нам с ясностью, не допускающей сомнения; нужно только иметь готовность обратить взор на нее...» [5. С. 77]. И здесь же мы находим еще одно парадоксальное выражение у Франка: *истина «дается даром», т. е. как дар*. «Не случайно религиозное сознание воспринимает здесь истину как “благодать”, т. е. не как достояние, которое мы захватывали бы, добывали бы нашей собственной активностью, а как “дар”, обретаемый по воле самого дающего. То, что здесь трудно, что требует нравственного усилия, напряжения нравственной воли, есть только наша готовность получить этот дар, пойти навстречу дающему» [5. С. 77]. В этом одном «заслуга веры», или «заслуга нравственной воли», направленной к созерцанию и усмотрению истины.

При этом Франк очень хорошо показывает смысл нашей синергии с Богом. Человеческая воля свободно принимает Божественную истину, и потому борется за нее, как за свое достижение. Наша «нравственная воля предполагает свободу», которая «составляет само существо нашего духа». Но что такое эта наша нравственная свобода? Франк определяет ее как «некую внутреннюю склонность <...> способность “самому” определять направление своей жизни, как бы самому творить или формировать свою жизнь» [5. С. 78]. Оговорка «как бы» здесь не случайна: Франк подразумевает, что Бог как любящий Отец помогает нам и направляет нас в этом процессе.

Подлинная свобода, по Франку, есть «спонтанное, радостное влечение к истине» [5. С. 79]. Вера не может навязываться нам с принудительностью математического закона. Именно поэтому «свобода» и «благодать» не только не противоречат друг другу, но и требуют друг друга [5. С. 80]. Франк опять показывает двуединство противоположностей в вере. Безусловно, взаимоотношения между человеческой свободой и Божественной благодатью предполагают личностный, персоналистический аспект обоих составляющих двуединства: «Бог есть реальность, подобная любящему и любимому существу; Он свободно дается тому, кто свободно хочет Его иметь» [5. С. 80].

Объективное описание внутреннего опыта, подчеркивает Франк, не позволяет еще передать «отчетливое и прочное знание о той совершенно определенной реальности, которую мы называем Богом в смысле личного Бога. А между тем основное и радикальное различие между верой и неверием сводится к тому, верим ли мы недвусмысленно и с полной определенностью в существование личного Бога или нет. Без веры в Бога, как личного существа, нет молитвы, нет религиозной жизни, нет радостного чувства обеспеченности нашей жизни под охраной любящего, всеблагого и всемогущего “Отца небесного”» [5. С. 81].

Аргумент Франка на возражения о том, что Бога нельзя увидеть, состоит в том, что, воспринимая душу человека, мы «видим» тоже невидимое, невещественное, хотя и через выражение ее в телесных движениях и словах: «Опыт *встречи с личностью*, опыт *общения* есть не в меньшей мере опыт, чем восприятия безличных вещей и качеств...» [5. С. 81]. Дело в том, что когда мы мыслим о личности, любой личности, мы мыслим ее по подобию тварных вещей: локализованной в опреде-

ленном месте пространства. Бог «существует» в иной форме, нежели мы, на иной манер. Для нас «быть» означает входить в состав мировой действительности. Но Бог — не часть мира. «Бог есть вообще *совершенно иное*, чем все остальное, что мы знаем, — чем всякое творение; его нельзя подвести под определенный *род* реальности, потому что он объемлет их все, есть первоисточник их всех» [5. С. 82]. Именно поэтому Франк считает, что непостижимое и всеобъемлющее существо Бога не может быть «подведено» под наше понятие личности. Заметим, что Л. П. Карсавин пытается идти другим путем: он пишет о том, что единственное правильное употребление слова «Личность» может быть отнесено только к Богу. Все остальное может считаться личностью только по причастию к Высшей Личности.

Безусловно, у Франка заметно преобладание апофатики над катафатикой: «Я стою перед чем-то безмерным, неисчерпаемым, несказанным, превосходящим всякую мысль. Как только я пытаюсь охватить Бога мыслью, выразить его существо в каком-то понятии. Он ускользает от меня, и вместо истинного Бога я имею только некий призрак, какую-то Его фальсификацию. Поэтому подлинное существо веры не может быть адекватно выражено в суждении — в мысли...» [5. С. 83].

И вместо того, чтобы высказывать точное интеллектуальное, или «научное» суждение о том, что Бог есть личность, Франк предлагает альтернативный вариант: «Нужно просто свидетельствовать, что мы находимся в личном общении с Ним, находим в Нем отклик на то, что составляет самое одинокое в мире — существо нашей личности, ощущаем в Нем первоисточник *нашего* бытия как *личности*, т. е. ощущаем Его как нечто близкое и родственное самой интимной глубине *нашей* личности» [5. С. 84]. Франк полагает, что для описания существа религиозного опыта больше подходят восклицания, нежели слова. Таким восклицанием для него является слово «Реальность», указующее на «нечто более первичное, конкретное, живое, чем констатирование внешней объективной действительности» [5. С. 84]. Слово «Реальность» означает также *наличие, живое присутствие*.

Итак, Франк вполне объективен в описании своего личного религиозного опыта. Для него общение с Богом подобно нашим земным отношениям между любящим и любимым существом, но он подчеркивает, что *оно* гораздо выше их. Верующий человек только тот, «души которого коснулся луч правды Божий, т. е. кто имеет живое ощущение царства Святыни, небесной родины» [5. С. 86]. Недаром первые христиане отказывались считать родиной какое-либо земное отечество. Надо в первую очередь непосредственно испытывать Царство Божие и наслаждаться им «как дитя», считает Франк, не рассуждая о нем и не обосновывая его отвлеченно. Тем не менее у Франка тут же следует «обоснование» самой идеи Царства Божия как того, что непосредственно следует из идеи сильного и любящего нас Бога.

Таким образом, согласно Франку, «то, что мы вправе назвать *верой*, впервые *начинается* именно в момент нашего личного общения с Богом и *состоит* в этом общении; мы испытываем реальность Бога в момент, когда Он касается нашей души и когда в ответ на это касание в нашей душе загорается обращенное к Нему чувство. Именно в этом смысле вера в личного Бога есть само существо религиозного опыта» [5. С. 93]. Ученейший богослов и философ религии может оставаться неверующим, если он ни разу в жизни не ощутил живого общения с Богом.

Франк теперь дает более широкое понятие опыта, особенно религиозного опыта: «Религиозный опыт есть особый вид опыта, существо которого точнее всего можно определить как *опыт общения*. Он имеет глубокую аналогию с опытом общения между людьми» [5. С. 91]. Именно поэтому Франк обозначает его словами *личное общение*. Мы не видим чужую душу, чужое сознание, как мы видим, например, предмет. Общение есть один из видов *сверхчувственного* опыта, считает Франк. Чужая душа не дана нашему духовному взору на манер мертвого предмета. Чужая душа открывается нам через то, что сама говорит нам: если не словами, то взглядами или как-то иначе. Она каким-то образом сигнализирует нам о своем состоянии, о своем отношении к нам. «*Само общение* — и только оно одно — и *есть* опытное познание» [5. С. 92]. Общению не предшествует мысль: он, другой человек, существует. Мы соприкасаемся с реальностью, которую наш язык констатирует как *ты*. Причем *ты* первично: он производно от *ты*, он появляется при воспоминании об уже состоявшейся встрече.

Именно в этом смысле, пишет Франк, неадекватны для верующего все доказательства бытия Божия и даже само утверждение «Бог существует». «Стоя перед лицом Божиим, можно только *говорить с Богом*, а не рассуждать о Боге; можно только испытывать Его реальность, только быть исполненным радостным чувством, выразимым в восклицании “*Ты еси!*” <...> И единственный истинный религиозный язык есть язык *молитвы*, обращенной к самому Богу» [5. С. 94]. Будучи для нас другой личностью, с Которой мы можем встретиться в глубине нашего «я», будучи для нас «Ты», Бог одновременно есть основа и корень самого нашего бытия как личности, как «я». Франк утверждает, что Христос, будучи личностью, есть Путь, и Истина, и Жизнь: «Он одновременно есть всеобъемлющее, всепроникающее, животворящее, *сверхличное* начало» [5. С. 96].

Человек создан по образу и подобию Бога, и потому именно человек *воспринимает* Бога по своему образу и подобию и иначе не может Его воспринимать. Так Франк исправляет формулу Л. Фейербаха. Это есть выражение самого существа религиозного опыта. «Заблуждение состояло бы только в мысли, — продолжает Франк, — что этим сознанием *исчерпано*, адекватно выражено неисчерпаемое и несказанное существо Божества» [5. С. 98].

Франк объясняет, в чем правда высказывания Паскаля «Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог философов!»: «Религиозный опыт есть опыт встречи и общения с живым Богом, его содержание поэтому существенно отличается от содержания и “понятия” Бога как философской “гипотезы”, необходимой для объяснения мира, или вообще как отвлеченной философской идеи». Франк вспоминает тут и «мысль, мыслящую саму себя» и «первый двигатель» Аристотеля и «чистую субстанцию» Б. Спинозы. Все эти «понятия» плохи не сами по себе, а потому, что не затрагивают само существо нашего религиозного *отношения* к Богу. Бог для нас всегда *Ты еси*, подчеркивает Франк, а никак не холодно и отстраненно «Он», ни тем более «Оно».

Несмотря на то, что Франк не упоминает здесь о Божественной Троице, он очень верно отмечает суть различия между «Богом философов» и живым Богом Авраама, Исаака и Иакова: между «Богом философов» и самими философами не предпола-

гается никаких отношений. Истинная же религия есть *отношение*. И онтологическая причина первичности и значимости именно отношений для того, чтобы Бог для нас был живым Богом, а не просто «Богом философов», та, что Бог внутри Себя Сам есть комплекс живых отношений между Отцом, Сыном и Духом Святым. Всякие иные отношения возникают «по образу и подобию» этих изначальных *онтологических отношений*.

Собственно говоря, эта мысль неявно лежит в основе всей философии всеединства, интуитивно понимаемой Франком именно как философия отношений, или философия общения. Все существует в единстве, и это единство есть единство общения. Однако и общение не есть нечто самодостаточное, оно не есть некая экзистенциальная структура бытия, как у М. Бубера, ибо и общение Лиц имеет своей причиной Отца. Заметим, что у Франка понятие Отца играет исключительно важную роль для объяснения Реальности как Первопричины. Причем он подчеркивает, что благая весть об Отце неразрывно связана в Евангелии с благой вестью о Царстве Божиим, т. е. о структуре отношений, возникающих только благодаря Отцу как Первопричине.

Литература

1. Аляев Г. Е. О философском методе Франка // Идеиное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры. Под ред. В. Поруса (Серия «Религиозные мыслители»). М., 2009.
2. Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997.
3. Франк С. Л. Русское мировоззрение // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996.
4. Франк С. Л. Русская философия, ее характерная особенность и задача // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996.
5. Франк С. Л. С нами Бог. М., 2007.
6. Франк С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996.
7. Франк С. Л. Это не «русский взгляд» на мир! // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996.
8. Шмеман Александр, прот. Евхаристия: Таинство Царства. М., 2007.



Ю. Ю. Хоблик

РЕЛИГИОЗНЫЕ КОРНИ ПОНЯТИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ У С. Л. ФРАНКА. К РЕАБИЛИТАЦИИ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ, О КОТОРОЙ ГОВОРИЛОСЬ ЕЩЕ В ЕВРЕЙСКОЙ ДРЕВНОСТИ

Вечно новый вопрос «Что есть человек?» — это не только вопрос, касающийся личности человека, но и это еще и вопрос его открытости. В то время как современный солипсизм подавляет данную неопределенность, мы можем найти его применение в идее «Богочеловека» в работах Семена Людвиговича Франка.

Цель нашего исследования — подчеркнуть некоторые аспекты антропологии Франка. Кроме того, мы внедряем их в контекст истории мышления. И это значит, с одной стороны, связать их с архаическим (еврейским) контекстом, с другой, показать возможности современного мышления. В дополнение, концепция «Богочеловека» Франка открывает простор для критики современной мысли.

Ключевые слова: Франк, Богочеловек, индивидуальность, Еврейский контекст, антропология.

УДК 091 (141)

1. Мышление не может работать по принципу «просто это так». Оно должно быть прочувствовано, будто мы проникли внутрь себя и пережили данный процесс. Решающим фактором является непосредственная сущность, глубина, внутренняя основа мышления. С. Л. Франк говорит, что реальность открывается нам в форме живого познания. Он напоминает, что именно о таком познании за тысячу двести лет до Р. Декарта писал Аврелий Августин [3. С. 30]¹. Поэтому Франк считает не только возможным, но и необходимым проживать реальность [3. С. 34].

В другом месте Франк говорит о «форме внезапного откровения», когда Августин «открыл Бога в глубинах своего собственного “я”» [3. С. 336]. Исходя из того, что Августин при этом открыл «личность как внемирную реальность», становится очевидным, что он ссылается на мистический опыт. Под данным опытом он сам понимал момент откровения. Мы здесь говорим о личном опыте конверсии: в седьмой и восьмой книгах «Исповеди» Августин описывает свой путь от философии Платона к христианству и при этом напоминает о свих переживаниях в 386 г., которые, скорее всего, совпадали с его мистическим опытом 396 г., т. е. когда он начал

¹ См. также диссертацию С. Л. Франка «Предмет знания» [2. С. 456]. Относительно слов Августина [4. XI, 26].

работу над «Исповедью»². В десятой главе седьмой книги он пишет: «Я был воодушевлен этой литературой, чтобы заняться самим собой, я сделал шаг, веденный Тобой, внутрь себя (*in intima mea*)...». Внутри же Августин увидел над своим разумом «неизменный свет» творца, из которого исходили слова Бога. В конце он сказал: *Immo vero ego sum qui sum* — «Да, я тот, кто я есть». Эти слова привели Августина к отождествлению Бога с бытием. Итак, мы узнаем, что Августин отождествил свой опыт с тем, что пережил пророк Моисей, как об этом написано в третьей главе книги Исход Ветхого Завета.

Но Августин сильно отличается от Моисея. Если Моисей, несмотря на собственные ожидания, был убежден, что Бог Яхве поручил ему миссию освобождения рабов из Египта, то Августина интересовало познание души на основе обращения своей воли к Богу. При этом Августин видел в душе отражение Бога³ (волевая способность обращаться к Богу и связанная с ней устремленность к его познанию), позволяющая вернуть душу к ее истокам. Направленность души к Богу представляется Августину, как ее самоцель [8. С. 221, 215]. О чем-то похожем позже писал и Франк⁴.

То, что Франк ссылается на Августина, а Августин обращается к Моисею, приводит нас к вопросу о начале мышления, в нашем случае мышления Франка. Франк сам в разных местах ссылается на библейские традиции, но без точного и систематического их изучения, которое не входило в круг его интересов. Выражение «еврейский» в книге «Человек и реальность» появляется лишь один раз, когда, опираясь на В. С. Соловьёва, он обращает свое внимание на первый стих книги Бытия: «Вначале сотворил Бог небо и землю», где наречие «вначале» не должно пониматься в абстрактном смысле — «сначала», а конкретно, т. е. в некоем первичном субстрате бытия. Бог как «первоначало», в согласии с традицией иудаизма, предшествует «творению».

В книге Франка «Человек и реальность» пророк Моисей не упоминается. Однако в библейской книге «Исход», о которой говорит Августин, мы найдем точное определение индивидуальной субъективности⁵, происходящей из более глубокого, внутреннего личного опыта. И вместе с тем его можно связать, хоть и не в полной мере с еврейским пониманием индивидуальности (как жизненности и одушевленности, индивидуальности, сравнимой с коллективом) [II. С. 41–44]⁶.

Здесь мы говорим об известной истории о видении в горящем кусте, которое выступает не только чудом, но и символическим проявлением внутреннего опыта. Этот аспект повествования остается, как правило, незамеченным. И это не случайно, потому что человек, читающий этот рассказ, не находит в нем ничего,

2 Подробнее см.: [9. С. 283].

3 В памяти души сохраняется воспоминание о творце, к тому же она способна понимать и любить его. Поэтому общее ее отношение к нему ретроспективно, оно может и должно развиваться [5. XIV, 12, 15].

4 «... мистика всех времен и народов — и в том числе и христианская — признает присутствие Божества в человеческой душе» [3. С. 241].

5 Подробнее см.: [7. Т. II, гл. 12].

6 В Ветхом Завете (Левит. 22,3), где Бог, говорящий о себе: «Я Яхве», лично призывает людей к ответственности. Далее, к примеру: Левит. 19,8; Числа. 5,6; 9,13.

говорящего о внутреннем переживании. Кроме того, человек не может пережить тот опыт, о котором идет речь в этой повести. В еврейской религиозной практике этот опыт уникален. Мы можем говорить лишь об аналогии такого опыта, примером чего стал Августин. В таком случае горящий куст — символ возможного опыта, который нуждается в других путях его постижения.

Опыт Моисея, как позже и Августина, состоял в том, что они услышали слова Бога. Моисей будто бы услышал слова: «Я тот, кто я есть». В западной традиции в такой формулировке заключалось выражение бытия Бога [то. С. 46]. Современные ученые рассматривают эту формулировку, скорее, с филологической точки зрения. Но им не хватает философского (онтология, история мысли) подхода. Философская интерпретация была предпринята как раз Франком. Но пытался сравнить еврейскую формулировку с картезианским поиском несомненности «Я есть»⁷, которая не отказалась от божественной гарантии и даже, хотя и не прямо, от божественного «есть» [з. С. 196]⁸. (Обратите внимание на то, что здесь теряется предметность!)

В декартовском «я есть» находит выражение отношение к самому себе, которое выступает основным моментом субъективизма. Поскольку же оно отсылает к божественному личному единству, то мы можем говорить об идее божественного индивидуального субъективизма. Именно с ним сталкивается Моисей. Это отношение «Я-Ты», которое раскрывается в разговоре, переходящем, таким образом, границы божественного и человеческого.

Какой смысл все же имеет эта идея? Она играла и играет роль образца, который действителен для всех и каждого: мы можем иметь дело не с самим Богом, но с идеей Бога как идеей индивидуального субъективизма, которую должен реализовать человек.

Если мы будем искать у Франка близкую формулировку, то найдем ее в связи с его анализом отношений «Я-Ты»: «Бог <...> воспринимается как начало, глубоко и исконно сродное мне в том, что составляет своеобразие, несказанную сущность моего “я”» [з. С. 196]. Мы могли бы сказать, что такова функция идеи Бога. Теологический взгляд на историю религии позволяет считать, что именно благодаря этому распространяется идея Бога. У Франка мы находим тот вид философии религии, в котором философия включает в себя теологию. Этим она напоминает предсхоластические времена, когда усилилось влияние философии Платона в той форме, которую ей придал Августин, т. е. акцентируя внимание на божественном ядре души [8. С. 326]. Франк говорит: «Человек имеет “самость”, сознает себя как “я”, как изначальный действенный центр жизни не потому, что он имеет самоутвержденное, обособленное и замкнутое в себе бытие, а, напротив, потому что в его бытии производным образом отражается и выражается первичная изначальность Бога, из которого он происходит и с которым в своей глубине неразрывно связан» [з. С. 258]⁹.

7 Франк придает большое значение картезианскому перевороту в открытии реальности [з. С. 30].

8 О значении божественного Ты для человеческого Я, см. [6. С. 96].

9 При этом на с. 255 он пишет о Боге в человеческом духе: «Бог и человеческий дух <...> имеют тождественную сущность, но существуют в двух разных категориальных формах» [з. С. 255].

Если же нас не интересует прямо философская теология, то нам может пригодиться один из важнейших тезисов из книги «Непостижимое»: «Существенно лишь одно: мы должны уловить, понять непосредственное самобытие как *для-себя-бытие*, как бытие *себе самому открывающееся* или *сущее в форме самооткровения себе самому*» [т. С. 194] Напоминание о том, что естественное находится глубже, чем разум, направлено не только против гносеологизма Нового времени, но также позволяет провести аналогию с опытом Моисея.

3. Современные философы иногда отмечают ущербность человеческой индивидуальности. Франк сам обращает внимание на разложение гуманизма в результате «аморалистического и безрелигиозного обоготворения человека» [3. С. 226]. Но в то же время он следует за внутренним диалогом человечества и божества и обращается к идее богочеловечества, которая перемещает старую христианскую догму в личность человека: «Человеческая природа, — пишет Франк, — должна сочетать в себе момент, в котором человек есть отдельное, отличное от Бога конкретное существо, с моментом, в лице которого оно есть существо потенциально богослитное, способное иметь в себе самом, как бы таить в своем лоне, в своей потенции совершенство самого Христа» [3. С. 5]. «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» [3. С. 240]. Таким образом Франк может говорить о преодолении разрыва между Богом и самим человеком, не отрицая при этом дистанции между божеством и человечеством. На этом основывается христианская вера, которая, по словам Франка: «...есть высшее завершение пророческого сознания нравственной связи между Богом и человеком, близости Бога как любящего отца, под защитой которого человек обретает последнее удовлетворение исконных нужд своего существа» [3. С. 206].¹⁰

Однако проблема онтологического разрыва между человеком и Богом остается, так же как и неспособность церкви помочь верующим, что ставит под сомнение возможность преодоления этот разрыва. Философия Франка ценна именно тем, что она, пытаясь разрешить эту проблему, обращает внимание на отчужденность человека от Бога. В этом случае важна сама решимость, личная решимость, не безразличие Франка философскими средствами найти ответ на этот вопрос.

¹⁰ Франк сравнивает достижения пророков с первыми представлениями об отношениях Бога и людей, которые основывались отчасти на ветхозаветном мышлении, отчасти — на чувстве страха: «Примитивная грубость этого представления смягчается <...> в позднейшем ветхозаветном воззрении, выработанном пророками, в двух тесно связанных между собой отношениях. С одной стороны, Бог представляется носителем объективных нравственных начал добра и справедливости, требующим от человека их осуществления, и грозным только для нарушителей его заветов; и с другой стороны, Он мыслится властелином, любящим Своих рабов и озабоченным их благом, “отцом” или “мужем” своего народа <...> Его верховная воля, оставаясь самодержавной, уже перестает быть произвольной, и повиновение человека определено уже не слепым страхом, а страхом, смысл которого разъясняется голосом совести» [3. С. 207]. Здесь нужно добавить, что об этических моментах и священных видениях было известно в Израиле еще до появления библейских пророков, которые придали им новую форму. Франк также акцентирует внимание на отличие Бога от человека в Ветхом Завете [3. С. 229]. И вместе с тем он отмечает понятие человека как «образа и подобия Бога», которое все же «слабо и, по большей части, иллюзия» по причине «греховной несвободы» человека [3. С. 230].

Литература

1. Франк С. Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. М., 2007.
2. Франк С. Л. Предмет знания. СПб., 1915.
3. Франк С. Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. М., 2007.
4. *Augustinus*. De civitate dei Libri XII–XXII // Corpus Christianorum Series Latina 48. Turnhout, 1955.
5. *Augustinus*. De trinitate libri XV. Libri XIII–XV // Corpus Christianorum Series Latina 50A. Turnhout, 1968 (reprint).
6. *Ehlen P., Simon L.* Franks Religionsphilosophie: «Das Unergründliche». // Theologie und Philosophie. Freiburg; Basel; Wien, 1996. Heft 1. S. 88–99.
7. *Hoblík J.* Myšlenkově schůdné cesty mezi Jeruzalémem a Athénami. T. II. Ústí nad Labem, 2013.
8. *Ivánka E.* Plato christianus. Praha, 2003.
9. *Ruhstorfer K.* Die Platoniker und Paulus: Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit // Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte. 1). Freiburg im Breisgau, 1998.
10. *Schaeffler R.* Filosofie náboženství. Praha, 2003.
11. *Wolff H. W.* Anthropologie des Alten Testaments. München, 1984.



Ленка Налдониова

ОБ ИДЕЕ СВЕРХЧЕЛОВЕЧЕСТВА И БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА У С. Л. ФРАНКА В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИОСОФСКОГО ПРОЦЕССА

В статье рассматривается фило-софско-историческая концепция С. Л. Франка, представляющая собой развитие философии всеединства В. С. Соловьева. Интерпретация исторического процесса в философии всеединства и предложенное в ней понятие богочеловечества соответствуют историософскому пониманию истории.

Ключевые слова: С. Л. Франк, В. С. Соловьев, историософия, богочеловечество, исторический процесс.

УДК 091 (141)

Н. А. Бердяев¹ в предисловии к книге «Смысл истории» отмечал, что «загадка России и ее исторической судьбы была загадкой философии истории. Построение религиозной философии истории есть, по-видимому, призвание русской философской мысли». [1. С. 5]. Историософское направление в русской философии истории тесно связано с христианством. Оно начало формироваться в русском средневековье. «Исторической фактичности историософский подход противопоставляет событийность исторического процесса, наличие в нем смысла» [2. С. 8]. С историософской точки зрения народы делятся на исторические и неисторические. Исторический процесс может быть завершен только у исторических народов. Закономерность историософского процесса находится под влиянием провиденциализма. «Историософский взгляд выносит смысл за пределы исторических событий, однако эта <глубина> истории не обязательно должна быть постижима смысловым образом. Она может быть иррациональной и алогичной» [2. С. 8].

В этой статье под термином *историософия* понимается концепция исторического процесса в том смысле, в каком его употребляет В. Се. Соловьев и религиозная философия XX в.: т. е. как воплощение всеединства и богочеловечества.

¹ Книга «Смысл истории» возникла из лекций, которые Бердяев прочитал в Академии духовной культуры в Москве зимой 1919–1920 гг. В той же Академии в 1921 г. работал с Н. А. Бердяевым также С. Л. Франк. Но в следующем году они были высланы из Советской России. В Берлине С. Л. Франк вместе с Н. А. Бердяевым и Ф. А. Степуном основали Религиозно-философскую академию и Русский научный институт [7. С. 19].

Вслед за В. С. Соловьевым и философию С. Л. Франка² можно называть философией всеединства³, связанной с идеей богочеловечества. Франк отмечал две силы, действующие в мировой истории — божественную и человеческую: «В качестве богочеловеческого процесса мировая история основана на взаимодействии между влившейся в мировую жизнь божественной силой Света и ее усвоением человеком или, напротив, противодействием ей человека и мира. Поэтому в ее составе мы должны различать две стороны: действие самой божественной силы света, влекущей человека и мир к победе над тьмой, и чисто человеческую ее сторону. Совершенствование мира может поэтому быть двойным: оно есть или внедрение в человеческую душу самого божественного начала Света, т. е. Христовой правды, и в этом качестве есть совершенствование сущностное — нравственное и духовное, или же оно есть совершенствование чисто человеческое — накопление человеческих сил, как орудий, могущих служить добру; в этом смысле оно есть совершенствование техническое в общем, широком смысле слова — или, точнее говоря, совершенствование умственное» [4. С. 228].

В европейской философии во времена Франка доминировала идея сверхчеловечества. Наиболее известным представителем этой идеи выступает Ф. Ницше.

В конце XIX столетия Ф. Ницше стал модным писателем в России, и книга «Так говорил Заратустра» оказалась первой его книгой, переведенной на русский язык⁴. Впоследствии она также переводилась чаще других его произведений. В 1889 г. В. С. Соловьев написал статью «Идея сверхчеловека», в которой указывал, что людьми чуткими в тот период владели три модные идеи: экономический материализм К. Маркса, отвлеченный морализм Л. Толстого и демонизм «сверхчеловека» Ф. Ницше. В этой статье В. С. Соловьев интересуется только ницшеанским «сверхчеловеком». Он полагал, что популярность идеи «сверхчеловека» в России вызвана дискуссией о возможностях человека, и в связи с этим писал: «Какой-то залог высшей природы в глубине души человеческой заставляет нас хотеть бесконечного совершенства; размышление указывает нам на всегдашний и всеобщий факт нашего несовершенства, а совесть говорит, что этот факт не есть для нас *только* внешняя необходимость, а зависит *также* и от нас самих» [3. С. 629]. Это значит, что человек — не только результат эволюции и часть животного мира, он также способен

2 В Предисловии к книге «Непостижимое» С. Л. Франк уточнял, какому направлению философии он следует: «Основа всей моей мысли есть та *philosophia perennis*, которую я усматриваю в платонизме, в особенности в той форме, в которой он в лице новолатинизма и христианского платонизма проходит через всю историю европейской философии начиная с Плотина, Дионисия Ареопагита и Августина вплоть до Баадера и Владимира Соловьева. Философия здесь в принципе совпадает с умозрительной мистикой» [6. С. 183].

3 В книге «Свет во тьме» Франк характеризовал мир и бытие как всеединство: «Мир и бытие не есть, как это кажется на первый взгляд, простая совокупность или сумма отдельных, независимых друг от друга существ, из которых каждое имеет особую сферу бытия и которые только извне входят в соприкосновение или взаимодействие между собой. Мир и бытие есть, напротив, *всеединство*: его отдельные части или члены так внутренне слиты между собой, что все они пронизаны неким единым, общим им всем началом. Отдельные люди суть как бы члены или клеточки единого организма — живые существа, жизнь которых основана на их совместной принадлежности к некоему общему целому, как бы на общем им всем кровообращении» [4. С. 133–134].

4 Перевод Ю. М. Антоновского впервые вышел в 1898 г.

быть «формой совершенного всеединства, или божества» [3. С. 631] и «сверхчеловек» должен быть прежде всего и в особенности *победителем смерти*» [3. С. 632–633].

Под влиянием В. С. Соловьева и Ф. Ницше Франк увлекся идеей сверхчеловека и богочеловечества. В книге «Реальность и человек» он рассматривал историю безрелигиозного гуманизма, которая начинается с перехода от христианской философии платоника Николая Кузанского к богоборческой философии его последователя Джордано Бруно. Для Франка безрелигиозный и антирелигиозный гуманизм получили свое классическое выражение во французском просвещении XVIII в. и в продолжавшем его оптимистическом гуманизме XIX в. В этой линии, которая доходит до Л. Фейербаха, К. Маркса и Ф. Ницше, произошло обожествление самого человека. «Существо этого духовного переворота можно выразить так: утратив сознание трансцендентной, сверхмирно-духовной основы своего бытия — сознание Бога, — человек заменил нераздельно-неслиянное двуединство своего богочеловеческого, боготварного существа какой-то смутной мешаниной обоих начал, которую он противоречиво пытается втиснуть в свое только природное существо и мнит усмотреть в имманентном составе последнего» [5. С. 305]. Обожествление человека привело к двум видам аморализма. С одной стороны, мы находим коллективистический аморализм, в котором абсолютная ценность и верховенство принадлежит воле коллектива — народа. Это выявилось в марксизме. С другой стороны, аморальный гуманизм получил более глубокое выражение у Ницше, у которого верховная ценность и самодержавие принадлежат индивидуальной личности. В противоположность обездушенной человеческой массе, Ф. Ницше прославил человека как носителя высшего духовного начала: «В этой форме Ницше бессознательно выражает верную мысль об имманентности божественного начала человеческому духу — идею, аналогичную учению Мейстера Эккарта о божественной “искорке” в глубинах человеческого духа. Но в силу безусловного отрицания момента трансцендентности Бога мысль Ницше принимает характер *богоборческого титанизма*» [5. С. 311].

Ницше мечтает о существе высшем, чем человек, но он не нашел различий между сверхчеловеком и человеком в его ничтожестве, поэтому сверхчеловек не стал частью сверхприродной инстанции, а просто существом высшей биологической породы, и поэтому ее признаки могут быть только природными: максимальная вера в самого себя, мощь, своеволие, дерзновение, властолюбие. Так Ницше реализовал человека-зверя и угасил духовную человеческую личность.

Вульгаризация ницшеанства проявилась в национал-социализме, в котором соединился культ «вождя» (*сверхчеловека*) и высшей расы с культом всемогущества государства и механически организованной массы. «Духовно-историческая эпоха, начавшаяся с гордого провозглашения величия и верховенства человеческой личности и видевшая свое призвание в осуществлении этого начала, кончается его отрицанием — порабощением и озверением человека, превращением его в слепую механизованную стихию природы, в которой человек утрачивает свое существо — образ человека. Это есть имманентная кара за забвение и отвержение нераздельно-неслиянного богочеловеческого двуединства человека» [5. С. 313].

Первый раз термин «богочеловечество» Франк использовал в 1905 г. в статье «Очерки по философии культуры», но еще в смысле морального значения каждого

человека. В это время Франк еще не был склонен к богословию. Но уже в «Предмете знания» (1915) одна из ссылок отправляет нас к «Чтениям о богочеловечестве» В. С. Соловьева. В поздних произведениях Франка можно найти сильное влияние Николая Кузанского. В ранней статье «Духовные основы общества» Франк использует без различия термины «богочеловечество» и «богочеловечность», которые отличает по значению в «Непостижимом».

«Богочеловечество» относится к богочеловечности библейского Сына Божьего. «Богочеловечность» потенциально присутствует в каждом человеке и в том же значении Франк использует этот термин в книге «Реальность и человек». Здесь он говорит о двуедином существе человека и идее богочеловечности: «человек принадлежит одновременно к двум мирам <...> Человек есть, с одной стороны, «природное» существо <...> Через свое тело и через душевную жизнь <...> человек входит в состав природы или мира <...> в состав того, что мы назвали «объективной действительностью». С другой стороны, через свое самобытие <...> человек входит в состав <...> мира реальности» [5. С. 284].

То, что делает человека человеком, — начало *человечности* в человеке есть его богочеловечность. Верховная инстанция человеческого бытия есть Бог, и связь с Богом — это признак самого существа человека. С одной стороны, Бог есть трансцендентное начало человека, но, с другой, Бог относится к сфере реальности. Связь между Богом и человеком — не просто внешняя рационально мыслимая связь между двумя разнородными и независимыми друг от друга инстанциями бытия. Сами эти инстанции как таковые немислимы без отношения друг к другу. Эта немислимость без отношения друг к другу — принцип антиномии богочеловечности, которая еще не производилась в истории, но к которой ведет историсофский процесс. И этому процессу помогают русские религиозные философы.

Как В. С. Соловьев в «Идеи сверхчеловечества», так и Франк в «Этике нигилизма» отделил мышление Ф. Ницше от вульгаризированного «нищезанства» [6. С. 103]. Для Франка вульгаризированное нищезанство не имеет ничего общего с Ницше и более правомерно называет себя также штирнерианством. В. С. Соловьев указывал, что сверхчеловек должен быть прежде всего победителем смерти. Смерть связана с естественным механическим миром. Как Франк писал в «Этике нигилизма», «механика не знает творчества нового в собственном смысле. Единственное, что человек способен делать в отношении природных веществ и сил — это давать им иное, выгодное ему распределение и разрушать вредные для него комбинации материи и энергии» [6. С. 96].

Человек может победить смерть только если он обращается к миру, который Франк называет реальностью. Эта связь человека с реальностью и есть начало богочеловечества. И только если человек осознает, что у него есть эта связь, он будет способен творить новое (как Бог). Таким образом понимал Ницше своего *Übermensch*, но его понятие превратилось в вульгаризированное нищезанство. И в такой же форме реализовался сверхчеловек после социалистической революции и даже авторы сборника «Вехи» с Франком не предотвратили этого.

Катастрофу большевизма Франк выразил в статье «De profundis», которую опубликовал в Москве в 1918 г. Само название ссылается к строке покаянного

129 псалма, призванного помогать умирающему уходить из этого мира. То, что было усмотрено аналитиками Западной Европы после Второй мировой войны, Франк заметил уже в начале 1920-х годов: связь между марксистской утопией спасения и большевистским террором⁵. Но во время Второй мировой войны Франк осудил все тоталитарные режимы в книге «Свет во тьме», которая была запрещена к распространению в России до 1988 г. «Кто понял духовное существо русского большевизма, не может не видеть в национал-социализме и фашизме его родного по духу брата — лишь новый вариант безбожного демонизма» [4. С. 20].

Во времена Франка духовная основа находилась все еще под влиянием безбожного демонизма, т. е. того, что уже Соловьев назвал «демонизмом сверхчеловека». Пока еще не произошло того, что Николай Бердяев называл обращением духа человеческого к тайнам «исторического»⁶. На основе идей русских религиозных философов, человек сможет побороть свой «демонизм» только тогда, когда начнет ощущать себя не отдельным атомом, а частью всеединства и поймет, что «люди подобны листьям дерева, *извне* независимым друг от друга и, может быть, даже не соприкасающимся между собой, но изнутри питаемым общим соком, притекающим к ним через общий ствол и корни» [4. С. 134]⁷.

Л и т е р а т у р а

1. Бердяев Н. А. Смысл истории. Париж, 1969. С. 269. — URL: http://odinblago.ru/smisl_istorii (дата обращения: 16.01. 2014).
2. Малинов А. В., Прохоренко А. В. Философия истории в России. Материалы к лекционному курсу. СПб., 2010.
3. Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988.
4. Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998.
5. Франк С. Л. С нами Бог. М., 2003.
6. Франк С. Л. Сочинения. М., 1990.
7. Элен П. Семён Л. Франк: философ христианского гуманизма. М., 2012.

5 Его размышления были опубликованы в статьях «Религиозно-исторический смысл русской революции» (1924, на русском языке) и «Большевизм и коммунизм как духовные явления» (1925, на немецком языке).

6 В книге «Смысл истории» Н. А. Бердяев разделил понятия «исторический» и «историзм». Бердяев характеризовал понятие «исторического» как процесс, который проходит через три периода. В первом периоде субъект непосредственно и целостно пребывает в самом историческом объекте. На этом этапе статическая мысль еще не способна понять динамичность объекта. К восприятию и к осмыслению «исторического» мысль должна прийти через раздвоение и расщепление второго периода, в котором начинается историческое движение. Только отделение познающего субъекта от исторического объекта сделает возможным возникновение исторической науки и с ней связан «историзм в смысле общей точки зрения на культуру». Но историческая наука и историзм противоположны тайне «исторического». Внутренний смысл исторической жизни проявит себя только в третьем периоде: «Нужно вернуться к тайникам исторической жизни, к ее внутреннему смыслу, к внутренней душе истории для того, чтобы осмыслить ее и построить настоящую философию истории. Это — третий период, третья эпоха, эпоха возвращения к “историческому”» [1. С. 10–11].

7 По примеру Плотина и крестьянских мистиков Франк использовал аналогию дерева в книге «Свет во тьме».



Деннис Штаммер

ДИНАМИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ, ОТПРАВНОЙ ТОЧКОЙ КОТОРОЙ ЯВЛЯЕТСЯ ОПЫТ СУБЪЕКТА: С. Л. ФРАНК И А. Н. УАЙТХЕД

С. Л. Франк и А. Н. Уайтхед критикуют рационалистические тенденции в метафизике. Основой онтологии должен быть познающий субъект. Лишь в нем то, что означает «быть», приобретает свой парадигмальный для всего сущего образ активно-динамической, себя саму трансцендирующей, творческой действительности. В то время как Уайтхед, воспринимая понятие опыта в эмпиризме Ф. Бэкона и В. Джемса, создает метафизику естествознания, Франк трансцендентально-феноменологически углубляет понятие опыта вплоть до «живого знания», благодаря чему ему удается раскрыть последнюю персональную глубину бытия.

Ключевые слова: онтология, трансцендентальная философия, феноменология, философия процесса, опыт.

УДК 091-141

0. Франк и Уайтхед?

Зададимся вопросом, почему нужно сравнивать Семёна Франка и Алфреда Уайтхеда? Во-первых, потому, что в последнем крупном произведении Франка «Реальность и человек» мы сразу же обнаруживаем два одобрительных упоминания Уайтхеда [4. С. 343, 380]. А во-вторых, поскольку специалисты указывают на сходство в интенциях обоих философов [17]: оба мыслителя относят себя к платоникам. Они критикуют абстрактность метафизических понятий, делают опыт субъекта исходным пунктом своей философии и разрабатывают таким образом динамическую онтологию, противопологаемую объективирующему статическому субстанциальному мышлению. И все же между ними существует принципиальное различие в понимании понятия «опыт», которое определяет значение их онтологических концепций.

1. Критика рационально объективирующей метафизики

Опыт субъекта выступает исходным пунктом и основополагающей философской идеей для обоих мыслителей: Уайтхед называет «величайшим философским открытием со времен Платона и Аристотеля» [18. Р. 159] тот факт, что *изначальные данные философии* предоставляются субъектом, познающим объект, и в первую очередь благо-

даря опыту себя самого как познающего. Это открытие в плане исторического влияния он приписывает Декарту. Франк согласен с ним в том, что «по крайней мере в философии нового времени» «честь открытия реальности, лежащей за пределами мира объектов, принадлежит <...> Декарту» [4. С. 29]. Однако до него уже Августин своим «я сомневаюсь, следовательно я существую» («si enim fallor sum») ввел в философию идею исполнения бытия мыслящего субъекта («cogito ergo sum»), которое, в свою очередь, нельзя поставить под сомнение. По мнению Франка, проблема состоит в том, что Декарт не осознал «всего значения своего открытия». Он интегрировал опыт мыслящего «Я» в качестве субстанции в «метафизику типа предметного знания» [4. С. 30]. Уайтхед тоже критикует подчинение познающего субъекта «схеме субстанции и акциденции». Эта схема предоставляет лишь «категории для абстракции», которые не отвечают претензии метафизики на целостность [20. Р. 159 и сл.]. Согласно Уайтхеду, последствия фатальны: соответствующее этой схеме мышления — «жонглирование абстракциями» — привело к роковому «заблуждению невстреченной конкретности» («Fallacy of Misplaced Concreteness»), которая характерна для современной философии. Под этим имеется в виду то, что образованные посредством генерализации абстрактные идеи напрямую применяются в отношении конкретного. Эти идеи разрастаются в сложные рационалистически однозначные мыслительные конструкты (монизмы и дуализмы), которые основаны на предположительно «естественных идеях человеческого духа» (так, к ним относится уже упомянутая «схема субстанции и акциденции»), которые на самом деле «сложные логические конструкции высокой степени абстрактности». Плененность метафизического мышления этими абстрактными крайностями означает для Уайтхеда «крах современной философии» [19. Р. 66–72; 21. Р. 51–55].

Сходным образом Франк считает несостоятельным рациональное ограничение метафизического понятия бытия и следующие за этим рациональные метафизические основополагающие категории (монизм, дуализм или плюрализм) [4. С. 98; 2. С. 315]. В рациональной однозначности бытие в целом постигалось бы как «объективная действительность». Франк понимает под этим «представление о бытии как некоей законченной, умственно обозримой, всеобъемлющей системе объективно и конкретно сущих вещей или носителей бытия с их многообразными качествами и отношениями» [4. С. 19]. Тем самым, к объективной действительности относятся не только материальные вещи, но и *все, что каким-то образом может быть предметом или объектом познания* (сюда могут быть отнесены даже душевные импульсы такие, как чувства и настроения, поскольку они воспринимаются как «данное», внешнее или угнетающее» [4. С. 40–41]. Осуществленный Франком трансцендентально-феноменологический анализ показывает, что «предметность» или «объективация» возникают благодаря абстрактному действию разума («понятийному мышлению» или рациональности). Это тот способ, которым мы познаем реальность, активно конструируя ее через применение отрицания. Мы отличаем «это» от «иного» и возводим его благодаря ограничивающему (определяющему) различению в понятие. Результатом становится модель, необходимая для практического ориентирования в жизни, которая хотя и отражает внутреннюю струк-

турированность действительности, однако остается внешней и ограниченной абстрактной по отношению к истинной сущности реальности [4. С. 87 и сл.]¹.

2. Значение понятия опыта

2.1. Понятие опыта у Уайтхеда

Уайтхед стремится избежать опасности рационализма путем применения к метафизике *индуктивного метода* Ф. Бэкона. Согласно Уайтхеду, в качестве «*дескриптивного обобщения*» («*descriptive generalization*») философский метод никогда не может быть чисто дедуктивным (который составляет сущность математики) [20. Р. 10]. Непосредственный опыт должен стать исходным пунктом для философских теорий, а также критерием проверки истинности их заключений. Он сравнивает это с полетом самолета («*flight of an aeroplane*») в трех стадиях: отрыв от почвы исследования единичного («*particular observation*»), затем полет в разреженном воздухе обобщения, основанного на воображении, и, в результате, посадка в новой, заостренной благодаря рациональной интерпретации точке зрения («*renewed observation rendered acute by rational interpretation*») [20. Р. 5]. При этом основная задача «*спекулятивной философии*» Уайтхеда состоит в том, чтобы сделать «*интерпретируемой*» всю область опыта внутри последовательной, логической и необходимой системы общих идей. «*Опыт*» охватывает для него ближайшим образом «*все, что можно сделать осознанным*» [20. Р. 3]. Уайтхед предостерегает от опасности сужения философского поля зрения до масштабов изначально определенного доказательного материала («*The chief danger to philosophy is narrowness in the selection of evidence*») [20. Р. 337]. Многозначность («*multifariousness*») спектра опыта должна быть сохранена таким образом, чтобы и для философа «*танцевали феи и Христос был распят на кресте*» («*the fairies dance, and Christ is nailed to the cross*») [20. Р. 338]. Говоря кратко: он выступает за как можно более широкое понятие опыта, рассматриваемого в качестве основания рациональной интерпретации и образования теорий. В этом отношении его концепция опыта, вплоть до теории «*схватываний*» («*Prehensionen*»), имеет много общего с теорией *радикального эмпиризма* У. Джемса [7. Р. 172; 12. Р. 113 и сл.].

Семен Франк усматривает в «*неопределенной широте*» подобного радикально-эмпирического понятия опыта необходимую «*поправку к узости и неадекватности*» *сенсуалистического эмпиризма* бэконовского типа, поскольку с его помощью в качестве основания знания понимается «*все вообще*», «*что в какой-либо форме нам “дано”, нам “открывается” или “предстоит”*». Обычный эмпиризм пытается ложным способом «*свести содержание знания (и сознания) к определенной конечной совокупности наглядно-чувственно данного*» [2. С. 206]. Однако, по мнению Франка, даже понятие опыта радикального эмпиризма недостаточное, если при

1 Ср. «*Реальность и человек*» [4. С. 87 и сл.]; также детальное изложение трансцендентально-феноменологического анализа познания присутствует у Франка в «*Непостижимом*» [2. Гл. 4] и в его статье «*Познание и бытие*» [10. Р. 205 и сл.].

всей его широте пытаются, «все, что так или иначе нам непосредственно доступно и открывается», без остатка свести «к некоторой конечной и обозримой совокупности “данного” в смысле *ясно* предстоящего» [2. С. 206]. Тем самым широта понятия опыта ограничивалась бы «объективной действительностью», которая представляет собой продукт абстрагирующего действия нашего разума.

Здесь мы подошли к основному моменту — к вопросу о том, каким должно быть понятие опыта, чтобы с его помощью можно было бы преодолеть абстрактность и избежать «ошибки подмены конкретного» («Fallacy of Mislaced Concreteness»), когда сама конкретность подменяется идеей конкретности.

Решение Уайтхеда состоит в том, чтобы перенести метафизическое первенство от объекта к субъекту. Стремясь размежеваться с Декартом, Юмом и Кантом, он называет это «реформированным субъективистским принципом» («reformed subjectivist principle») [20. Р. 159 и сл.]. Не только уже существующие сущности («entity») воспринимаемы в опыте, но сущности *существуют постольку, поскольку они опытно воспринимаемы*. Вне связи с опытом субъекта не было бы ничего («apart from the experiences of subjects there is nothing, nothing, nothing, bare nothingness») [20. Р. 167].

Согласно Уайтхеду, субъективность «в ее основной форме наличествует во всей действительности», более того быть «действительной» или «актуальной сущностью» («actual entity») означает быть «субъектом с субъективным опытом» [13. Р. 50; 20. Р. 166]. В результате актуальные сущности в соответствии со своим «онтологическим статусом» являются «единственным основанием» метафизических поисков. «Когда ведется поиск *основания*, то ищется одна или многие актуальные сущности» («to search for a *reason* is to search for one or more actual entities») [20. Р. 24, 19]. Таким образом, Уайтхед понимает опыт как *конститутивную онтологическую* активность.

Избежать субъективизма ему удастся благодаря «принципу обусловленности» («principle of relativity»). В соответствии с ним актуальные сущности одновременно являются как опытно воспринимающими субъектами, так и тем, что воспринимается другими субъектами в качестве объектов («Superjekte»). Необходимая взаимная связанность актуальных сущностей друг с другом результирует *холистическое понимание* мира, в котором ни одна актуальная сущность «участников “общего мира” не может существовать иначе, чем в том смысле, что “общий мир” является конституирующим свою собственную конституцию. Из этого следует, что любой предмет универсума и все иные актуальные сущности участвует в конституировании любой иной актуальной сущности» [20. Р. 148, 22]. Взаимную конститутивную связанность опыта Уайтхед называет «схватыванием» и описывает ее как «сращение» всего иного в опытно воспринимаемую сущность [20. Р. 23 и сл., а также Р. 211 и сл.]. Процессуальный характер актуальной сущности состоит в становлении, которое становится возможным благодаря «сращению». Для Уайтхеда актуальные сущности представляют собой «последние факты», т. е. предельные структурные элементы реальности, вне которых нет ничего реально существующего («nothing more real»). Они по своей сущности являются *множеством* «капель опыта, комплексных и взаимозависимых» («drops of experience, complex and interdependent») [20. Р. 18].

2.2. Понятие опыта у Франка

По мнению Франка, смысл картезианской установки заключается не только в утверждении онтологической приоритетности субъекта, если под этим понимать требование в онтологическом рассмотрении многих объектов признавать субъективно-воспринимаемый аспект в качестве сущностного присущего им. Он полагает, что онтологическое мышление следует реформировать в его основах.

Согласно Франку, заслуга Декарта состоит в первую очередь в том, что им была открыта «особого рода реальность», «*принципиально отличная от объективной действительности*» (курсив мой. — Д. Ш.) [4. С. 30]. «Объект» и «субъект» в этой реальности совпадают.

«По первичному своему характеру это есть реальность, которая вообще не *предстоит* нам в роли объекта, на которую направлена мысль <...> Мы “имеем” ее 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*» [4. С. 30–31]; см. также [2. С. 326–327].

Восприятие этой реальности не представляет собой ни пассивное принятие определенных данных опыта, ни сконструированный в виде суждения результат рассудочной деятельности, но переживание, лежащее в основе рациональности и единичного опыта. Франк называет его «живым знанием» и подчеркивает, «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» [3. С. 362; 8. Р. 139 и сл.].

Франк полагает, что в живом знании субъекта *реальность* хотя и переживается как *таковая*, но происходит это таким образом, что «изнутри мне открывающаяся моя жизнь» «*не исчерпывает*» реальности в ее полноте [4. С. 52]. Реальности, которая является моей собственной, но в то же время не ограничивается моей самостью, присущ «момент *трансцендирования*, выхождения за пределы себя как чего-то ограниченного» [4. С. 53]. Но в самом переживании *моей собственной реальности* эта реальность уже *выходит за границы моей самости* или даже *выходит за границы ограниченной каким-то образом реальности как таковой*. Декарт в своих «Медитациях», основанных на опыте самодостоверности, тоже описывает осознание собственной ограниченности и конечности, непосредственно указывающее за свои границы на условие своей возможности, которым является Неограниченное и Бесконечное. Таким образом существует возможность описать трансцендирование как такую установку живого знания, когда «я не могу иметь “*мое собственное*” бытие иначе как часть или член *бытия вообще*, выходящего за его пределы» (курсив мой. — Д. Ш.) [4. С. 53; 9. Р. 495.]².

Непосредственное переживание активного участия в бытии как таковом, которое превосходит границы субъекта, являющегося ограниченным индивидуумом,

2 Франк представляет это размышление из третьей «Медитации» как Декартово онтологическое доказательство.

открывает субъекта в его *взаимосвязанности* со всеми иными такими же сущими. Поэтому Франк, подобно Уайтхеду, считает для себя необходимым, отказываясь от субстанциально-акцидентального мышления, «мыслить множественность отдельных элементов как некую переплетающуюся или взаимно пронизанную множественность, т. е. как множественность в составе некоего, ее объемлющего и пронизывающего единства» [4. С. 52, 96–97]. «Всякая ее часть обнаруживается именно как 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» [4. С. 54–55].

Соответственно любое сущее — трансцендирующее из своей реальности за свои собственные границы — как во взаимную конститутивную связь со всеми иными сущими, так и в превосходящую их совокупность абсолютное бытие как целое. В результате, согласно Франку, нельзя определять сущность или сущее статически подобно объекту. Оно именно потому становится сущим, поскольку *соучаствует в бытии* как таковом и *исполняет* его в качестве своего собственного индивидуального *бытия*. Однако каким образом следует это представлять? Франк осуществляет «конкретное описание»³ этого *металогического отношения*, вновь апеллируя к познающему субъекту. Это не-объектное, трансцендирующее самое себя, связанное со всем иным посредством взаимного конститутивания бытие субъекта опыта, которое обнаруживает себя в живом знании, является ни чем иным, как «личностью» в подлинном смысле этого слова. Поэтому в целях дальнейшего прояснения наилучшим образом подходит опыт «общения» [4. С. 112].

Принципиальная «единственность» и «неповторимость» «внутреннего самооткровения жизни и бытия» образует сущность как отдельных личностей, так и их связи друг с другом. Личности нельзя познать посредством объективирования, поскольку в этом случае они превратились бы во множественность типа Он-Она и, тем самым, стали бы обезличенными. Соответственно, единство «мы»-общения — «единство категориально разнородного личного бытия, “я” и “ты”». «Исконное духовное единство», из которого дифференцируются «Я» и «Ты» в их взаимном соотношении, не существует независимо от них. Оно не является «множественным числом от „я“» в смысле «совокупности многих “я”» [1. С. 50 и сл.]; см. также [2. С. 355 и сл.]. С одной стороны, оно есть конкретное единство «обособления и взаимного проникновения» [2. С. 368–373], в котором единичные сущности *благодаря связи друг с другом* становятся самими собой; с другой стороны, оно «принципиально безграничное», т. е. оно не только не может быть ограничено определенным числом взаимосвязанных сущностей, но и способно в «высшем соединении <...> охватить <...> принципиально все» [1. С. 50 и сл.]. Ведь личности «Я» составляют не только единичные или множественные однозначно определенные отношения к одному или многим конкретным «Ты». В качестве личностей мы всегда находимся в *активном внутреннем отношении к другому и далее ко всем остальным сущностям*. Будучи ограниченным, относительным соучастником

3 К понятию «конкретное описание» см. «Реальность и человек», гл. 2 «Реальность и ее познание», п. 1. «Познание реальности как конкретное описание и умудренное неведение».

«Мы»-единства, любая личность также является «частным проявлением» его «общего существа» и указывает за пределы своего собственного бытия на «исконный образ бытия» [4. С. 124 и сл.; 2. С. 372].

2.3. Сравнение Франка и Уайтхеда; демонстрация предпочтительности франковского подхода

В первую очередь можно указать на определенное сходство в размышлениях обоих философов. Как Уайтхед, так и Франк отказываются от абстрактного объективирующего мышления и подчеркивают первичность субъекта. Оба критикуют Декарта за то, что тот рассматривал познающего субъекта в качестве субстанции и, таким образом, вновь подчинил его абстрактным формам мышления. Прямо отвергая эту установку, Уайтхед и Франк сделали опытно познающего субъекта исходным пунктом своих метафизик. Благодаря сосредоточению своего внимания на опыте каждый из них достиг холистического понимания действительности, в котором познающие субъекты находятся друг по отношению к другу во взаимной конститутивной связи, не будучи внешней по отношению к ним. В качестве «внутреннего отношения» (термин Уайтхеда) активная, взаимная связанность как в «сращении» (у Уайтхеда), так и в трансцендировании (у Франка) образует сущность сущего.

Одновременно признавая и критикуя Декарта, Франк и Уайтхед пытаются сохранить в его философии основное. И хотя оба мыслителя относят к наиболее существенному у Картезия *онтологическое первенство познающего субъекта*, их понимание этого принципа отличается в одном примечательном моменте. Для Уайтхеда он означает, что онтологические сущности следует понимать как субъекты, чье бытие в качестве субъектов по своей сути — творческая активность. Посредством имплицитного заключения по аналогии, «быть воспринятым в опыте» обозначается в качестве основополагающей и конститутивной онтологической характеристики и раскрывается в своем творческом своеобразии в теории «сращения» [13. Р. 101; 20. Р. 112; 18. Р. 237].

Франк делает шаг дальше или, можно также сказать, он идет глубже. Вся значимость картезианского *cogito ergo sum*, по его мнению, будет впервые продемонстрирована там, где в «живом знании» открывает себя абсолютное, *сверхрациональное измерение бытия*, которое всегда противоположно абстрактному способу говорения о множественных сущностях и их взаимосвязях. Благодаря открытию «самой себя открывающей реальности» в исполняющейся очевидности мыслящего «Я» как *активного соучастия в бытии как таковом* было представлено действительное обоснование (в качестве условия возможности) тому, чтобы мыслить отдельные сущие в качестве «внутренних отношений», т. е. как связанные друг с другом активно-конститутивно и будучи по своей сути трансцендирующими сущие или личности. И лишь в этом моменте метафизическое вопрошание приходит к такому заключению, которое поистине «безвопросное» [2. С. 202–203].

Однако Уайтхед также выходит за границы «предельных фактов», на которых заканчивается его метафизическое вопрошание, поскольку он указывает на «пре-

дельную категорию» («Category of the Ultimate») «творчества» («Creatvity»). В качестве «принципа новизны» она лежит в основе любого «сращения». Она является творческой активностью актуальных сущностей. И все же, согласно Уайтхеду, она не может определяться далее как сущность, хотя он и сравнивает ее с аристотелевской «первой субстанцией» («primary substance»). Она дана *лишь в процессе становления* актуальных сущностей и *никогда независимо от него*. Дальнейший анализ «сращения» потерялся бы в абстракциях. И тогда оставалось бы лишь обратиться к «интуиции» [20. Р. 21 и сл.]⁴. Тем самым Уайтхед тоже указывает на последнее сверхрациональное измерение, лежащее в основе его концепции. Но что представляет собой эта «интуиция» творчества? В какой мере она предшествует абстрагирующему мышлению и лежит в его основе? На эти вопросы он не дает ответа. Он ограничивается кратким указанием и в своей философии процесса концентрирует внимание на метафизике множественного сущего.

3. Онтологические последствия

Сколь не существенно на первый взгляд различие между обоими философскими концепциями, столь велики все же вытекающие отсюда онтологические последствия. В то время как Франк из-за акцентирования сверхрационального всеединства реальности как единства единства и множественности постоянно упрекается в пантеизме (В. В. Зеньковский, П. П. Гайденко)⁵, Уайтхед критикуется за то, что он отдает предпочтение атомизму [19. Р. 35]. В качестве авторитетного критика может быть упомянут У. Панненберг. В первую очередь он предостерегает от догматического прочтения Уайтхеда богословами (Д. Кобб, Д. Гриффин) и указывает на альтернативные варианты, например у С. Александера и А. Бергсона. Он приводит слова из платоновского «Парменида»: «Без Единого не было бы ни одного, ни многих» [15. Р. 187].

Первое возражение касается «единичных пространственно-временных происшествий», т. е. атомарных «событий», являющихся предельными структурными элементами реальности. Панненберг задается вопросом о том, в какой мере они действительны в качестве последней реальности, ведь Уайтхед все же анализирует их в их «сращении» в отдельных «фазах схватывания». В этом «генетическом анализе» Панненберг предполагает «неуместную конкретность» («misplaced concreteness») [15. Р. 190 и сл.]. Другая сторона вопроса касается последнего единства бытия как такового и в целом. Панненберг вопрошает о справедливости сме-

4 Казе-Винтерс объясняет творчество как тройственный «фундаментальный динамизм», который из слияния «одного, многого и творчества» становится «творческим процессом», чьей «главной иллюстрацией» является Бог [5. Р. 137].

5 В. В. Зеньковский рассматривает философию всеединства Франка как «дурной, поспешный монизм», «прикрытый термином “монодуализм”» [22. Р. 872]; Р. Глэзер упрекает Франка не только в «онто-теологии», но и, следуя В. В. Зеньковскому, ошибочно предполагает наличие «тени пантеизма» над философией Франка [11. Р. 159–162]; Ф. С. Коплстон, в свою очередь, также не удержался от подозрений в пантеизме [6. Р. 359 и сл.]; П. Элен же, ссылаясь на П. П. Гайденко, акцентирует «тонкую пограничную линию», которая «отделяет пантеизм Франка от пантеизма», и открывает в упреках Франку неправильное истолкование учения о всеединстве Кузанского, сделанное Й. Венком [8. Р. 328–331].

щения онтологического приоритета от «целого» к «дискретному событию». Ведь «в любом случае всеохватывающее единство уже должно быть предположено для того, чтобы атомы в качестве единств вообще могли быть помыслены» [14. Р. 187 и сл.]; см. также [15. Р. 366]. «Целое <...> у него (Уайтхеда) не обладает изначальной значимостью по сравнению с монадическими событиями» [14. Р. 190] и потому концентрация на актуальных сущностях представляет собой ту опасность, которую несет в себе его атомизм. Конечно, можно возразить, что актуальные сущности Уайтхеда в отличие от лейбницева монад имеют «окна» именно благодаря внутренней относительности. И все же сомнительно, что тем самым действительно может быть спродуцировано изначальное единство, которое, будучи охватывающим и основополагающим единством, лежало бы в основе единичного: может ли постулирование внутренней относительности сущего как способности к взаимной связности, сущностно присущей любому сущему, породить *последнее единство бытия*?

То, что Уайтхед объясняет при помощи творческой потенции «интуиции», содержание которой осталось у него не раскрытым, Франк сумел объяснить на основании детально разработанной концепции «живого знания» и благодаря интеграции персонализма в онтологию.

То, что Уайтхед называет «внутренней относительностью», а Франк трансцендированием находит у Франка свое обоснование в сущности самой реальности (и далее в божественном основании реальности). Реальность в качестве *трансдефинитного всеединства* предшествует любой границе. Любое сущее соучаствует в ней, при этом реальность не может быть редуцирована к простой сумме частей. Она есть присущее самотрансценденции начало, которое само не является сущим, но «персональным бытием».

Франк детально осмысляет «металогическое различие» между «бытием» и «сущим». При этом он подчеркивает, что «момент единства или целостности» не может быть помыслен как дополнительная связь. Напротив, в качестве «металогического единства» он должен изначальное лежать в основе любого единичного сущего, а также в основе множественности сущих. Для Франка лишь в этом последнем изначальном единстве состоит первооснова бытия. Это *не просто* трансцендирующее или, в терминологии Уайтхеда, «внутренне относительное» *много-единство* сущего, но и порождающая и обосновывающая *реальность*, которая в качестве «единства единства и многообразия» «возвышается над противоположностью единства и многообразия» [4. С. 100]. Здесь сразу же следует добавить, что реальность не может быть отделена от множественного сущего. Она объединяет многое тем способом, что сама обосновывает любые единичные содержания в их связи друг с другом в качестве единичных и при этом не может быть помыслена независимо от них. Благодаря этому связь многих сущих в конечном счете всех сущих друг с другом в их взаимно-конститутивном самотрансцендирующем своеобразии, т. е. их своеобразии как личностей, раскрывается далее как само бытие и как таковое в его персональности. Она выступает не только *всеобщей трансцендентальной первопричиной* тому, что единичное сущее как таковое способно быть личностным, но и причиной тому, что само бытие также не может быть сведено к чистой форме всеобщего принципа.

Факт всеобщего многоединства личностного бытия требует последнего онтологического основания, которое в состоянии обосновать конечную персональность. Когда «личность» понимают, исходя из трансцендирования, как «чистое содержание» («perfectio pura») [16. Р. 230], то можно и следует аналогическим способом говорить о персональности последнего основания таким образом, что «момент личного бытия <...> присущ именно последней глубине самой реальности как таковой и должен восприниматься как ее центр и абсолютный первоисточник» [4. С. 192; 2. С. 470].

Далее Франк предоставляет двойное обоснование тому, каким образом следует мыслить, говоря словами Уайтхеда, «внутреннюю относительность»: с одной стороны, как вопрос «Почему?», с другой, как вопрос «Как?». Он не только показывает, что онтология вещи, основанная на представлении об исключительно внешней связности вещей, должна быть отвергнута, но и трансцендентально-феноменологически указывает на необходимость «внутренней относительности» сущего или самотрансценденции.

В «живом знании» самотрансценденция реальности доступна каждому. Она обнаруживает себя как изначальный личностный момент единства, который обосновывает как многие единичные сущности, так и их многоединство. В противоположность Уайтхеду Франк более глубоко обосновывает внутренне-связанное единство бытия, а опасность того, что отношение сущих в бытии вновь станет мыслиться абстрактно, снимается им благодаря указанию на последнюю опосредующую инстанцию. Тем самым только Франку благодаря «живому знанию» трансцендирующего исполнения бытия удастся раскрыть личностный аспект в «познающем субъекте», который оба мыслителя выбрали в качестве исходного пункта своих философий, благодаря чему ему открылась последняя глубина онтологии.

Перевод с немецкого языка *Оксаны Назаровой*

Л и т е р а т у р а

1. Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992.
2. Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990.
3. Франк С. Л. Предмет знания // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.
4. Франк С. Л. Реальность и человек. СПб., 1997.
5. Case-Winters A. Reconstructing a Christian Theology of Nature: down to Earth. Aldershot, 2007.
6. Copleston F. C. Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev. Tunbridge Wells u.a., 1986.
7. Dean W. Radical Empiricism and Religious Art // The Journal of Religion. Vol. 61. 1981. April. N 2.
8. Ehlen P. Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Freiburg; München, 2009.

9. Frank S. L. Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis. Freiburg; München, 2000.
10. Frank S. L. Lebendiges Wissen. Aufsätze zur Philosophie. Freiburg, München, 2013.
11. Gläser R. Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Franks. Würzburg, 1975.
12. Lowe V. William James and Whitehead's Doctrine of Prehensions // The Journal of Philosophy. Vol. 38. 1941. No. 5.
13. Müller T. Gott-Welt-Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads. Paderborn; München; Wien; Zürich, 2009.
14. Pannenberg W. Atom, Dauer, Gestalt. Schwierigkeiten mit der Prozeßphilosophie // Whiteheads Metaphysik der Kreativität / hrsg. Rapp F., Wiehl R. Internationales Whitehead-Symposion Bad Homburg. Freiburg; München, 1983.
15. Pannenberg W. Theologie und Philosophie: ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte. Göttingen, 1996.
16. Schmidt J. Philosophische Theologie. Stuttgart, 2003.
17. Stammer D. Ontologie im Angesicht eines naturwissenschaftlichen Weltbildes — S. L. Frank und A. N. Whitehead // Frank S. L. Lebendiges Wissen. Aufsätze zur Philosophie. Freiburg; München, 2013.
18. Whitehead A. N. Adventure of Ideas. New York, 1933.
19. Whitehead A. N. Process and Reality. Frankfurt am Main, 1984.
20. Whitehead A. N. Process and Reality. New York, 1978.
21. Whitehead A. N. Science and the Modern World. New York, 1925.
22. Zenkovsky V. V. A History of Russian Philosophy / Authorized translation from the Russian by George L. Kline. New York; London, 1953. Vol. 1. XIV; Vol. 2. VIII.



А. Е. Рыбас

С. Л. ФРАНК И ЭТИКА «ЛЮБВИ К ДАЛЬНЕМУ»

В статье рассматриваются особенности интерпретации С. Л. Франком философии Ф. Ницше и прежде всего его идеи «любви к дальнему». Доказывается, что обращение к Ницше не было для Франка случайным, так как темы «любви к ближнему» и «любви к дальнему» активно обсуждались в русской философии и художественной литературе во второй половине XIX в. и оставались актуальными в начале XX в., в результате чего возникли две содержательно противоположные друг другу этические системы — «мораль альтруизма» и «этика героизма». Франк показывает, что философия Ницше не может быть использована для поддержки интеллигентского радикализма, а, наоборот, свидетельствует о несостоятельности последнего. В статье опровергается тезис Франка о том, что философские взгляды Ницше можно назвать системой «этического идеализма». Анализируются причины и методы намеренной фальсификации философии Ницше.

Ключевые слова: Франк, Ницше, Достоевский, Белинский, русская философия, имморализм, альтруизм, этика героизма.

УДК I (075.8)

Известно, что С. Л. Франк придавал большое значение философии Ф. Ницше и даже считал, что именно благодаря знакомству с сочинением «Так говорил Заратустра» он сумел отказаться от своих юношеских марксистско-народнических убеждений и стать «идеалистом-метафизиком», обладающим особым духовным опытом, который позволил ему получить доступ к незримой, внутренней реальности бытия. «Под влиянием Ницше во мне совершился настоящий духовный переворот..., — писал Франк, — мне впервые, можно сказать, открылась реальность духовной жизни. В душе моей начало складываться некое “героическое” мирозерцание, определенное верой в абсолютные ценности духа и в необходимость борьбы за них» [13. С. 23].

Философское эссе «Ф. Ницше и этика “любви к дальнему”», вошедшее в сборник «Проблемы идеализма», отражало произошедший перелом в мировоззрении Франка. Более того, оно во многом обусловило дальнейший ход его идейного развития. Если судить по названию этого сочинения и по тому, о чем формально идет в нем речь, то в ней Франк разбирает философию Ницше, причем он претендует на более адекватную интерпретацию идей немецкого философа, пытаясь очистить их от искажений, как от «кучи мусора», нанесенной совместными усилиями недалёковидных приверженцев и яростных противников учения Ницше. Однако, дистанцируясь от русского «ницшеанства» и подчеркивая его вульгарный статус, Франк предлагает такую трактовку философских взглядов Ницше, кото-

рая свидетельствует отнюдь не в его пользу как интерпретатора. Вряд ли можно согласиться, например, уже с тем, что учение Ницше следует рассматривать как этическую систему «любви к дальнему», а также с тем, что именно здесь «лежит ключ к выяснению весьма существенных и важных и... наиболее ценных моральных идей Ницше» [17. С. 603].

Следует заметить, что Франк изначально отказывается от догматического прочтения Ницше, считая, и вполне справедливо, что любая попытка единственно верного истолкования его философии заранее обречена на неудачу. Ссылаясь на известные слова Заратустры, обращенные к «высшим людям» с призывом искать себя, чтобы постичь его мудрость, Франк тем самым освобождается от необходимости «рабски-ученического отношения» к идеям Ницше и настаивает на «свободном, духовно-творческом» их восприятии. Согласно Франку, «лучшее средство понять и оценить Ницше — это вообще не стараться воспринимать его учение как законченную догму точно определенного содержания, а искать в нем лишь того, что отвечает влечениям и запросам каждого отдельного читателя» [17. С. 603]. Таким образом, сочинение Франка о Ницше можно — и нужно — рассматривать исключительно с учетом этого правила. Даже если окажется, что Франк, рассуждая о философии Ницше, выразил только свои мысли, которые не имеют к Ницше никакого отношения, то в этом надо видеть не изъян в его интерпретации, а, наоборот, большое преимущество, поскольку важность «обретения себя» имеет в этом случае первостепенное значение.

Итак, критиковать разбор идей Ницше, сделанный Франком, на предмет его адекватности не имеет никакого смысла, потому что здесь речь идет не о философии Ницше, а о взглядах Франка. Анализ философом Заратустры выполняет здесь лишь функцию сократовской повивальной бабки, и неразумно было бы доказывать неуместность используемых Франком средств, коль скоро рождение «идеалиста-метафизика» состоялось. Скорее, нужно обратить внимание на другие обстоятельства, выходящие за рамки данного текста и позволяющие рассмотреть это сочинение на фоне актуальных в то время в России философских дискуссий. Прежде всего следует ответить на вопрос, почему Франк для описания своего метафизического обращения прибегает к интерпретации философии Ницше, а не, скажем, В. С. Соловьёва, идеи которого он позже признал по существу тождественными его собственным взглядам. Можно ли считать, что увлечение «веселой наукой» было вызвано тем, что Франк «случайно натолкнулся на книгу Ницше» [13. С. 22], или оно было продиктовано логикой развития его воззрений, которые, что вполне вероятно, кардинально отличались от ницшевских? Наконец, случайно ли то, что Франк истолковывает мудрость Заратустры исключительно в контексте этики «любви к дальнему», или такой подход был задан инициированной В. П. Преображенским дискуссии о статусе «морали альтруизма», развернувшейся на страницах «Вопросов философии и психологии» и других журналов? Эти и многие другие вопросы возникают сразу же, как только мы сосредоточиваемся не столько на том, как интерпретирует философию Ницше Франк, сколько на том, с какой целью и почему он это делает.

Найти ответы на перечисленные выше вопросы помогает отчасти и сам Франк. Нельзя не заметить явное противоречие в его эссе, касающееся применения ниц-

шевского принципа творческого истолкования философских учений. С одной стороны, когда речь идет о правомерности самого Франка как интерпретатора идей Ницше прояснять прежде всего свои взгляды, искать в сочинениях Ницше лишь то, что соответствует его собственным влечениям и запросам, то экзегетическое правило Заратустры принимается полностью и считается достаточным, чтобы «выйти» из Ницше, не исказив, а прояснив суть его учения. С другой стороны, когда речь идет о ницшеанстве, то правило это отбрасывается, и Франк с негодованием пишет о «грубых искажениях» философии Ницше, называет их «тяжелыми грехами» и настаивает на необходимости скорейшего их исправления. Почему же в одном случае требование самостоятельного прочтения текстов приветствуется Франком, а в другом — нет? Вероятно, потому, что, приводя слова Заратустры с целью оправдания своих герменевтических действий, Франк в то же время руководствуется и другим правилом экзегезы, которое остается за рамками его эссе. По сравнению с максимой Заратустры, это правило более авторитетное и действенное. Оно гласит, что право самостоятельно истолковывать учение, отделяя зерна от плевел, принадлежит лишь тому, кто обладает высшим духовным опытом и имеет доступ к незримой, внутренней реальности бытия. Иначе говоря, это значит, что далеко не всякий может найти истину, а только тот, кто знает Истину. Вульгарные ницшеанцы, например, толкующие философии Ницше на свой вкус и сообразно своим ограниченным представлениям о предмете философии, не могут рассчитывать на признание; наоборот, их следует разоблачать и высмеивать. Другое дело — Франк: взобравшись на «высоты духа», он получил возможность правильно видеть вещи и указывать другим на ошибочность их суждений, даже если среди этих других окажется и сам Ницше.

Действительно, что бы было, если бы экзегетическое правило Заратустры было единственным, необходимым для понимания философских учений? Пришлось бы признать, что любая трактовка философии Ницше, в том числе и самая «вульгарная», поскольку она отражала бы опыт самопознания, обусловленный той или иной формой существования и особенностями культуры человека, была бы истинной, несмотря на то, что в корне отличалась бы от всех других трактовок. И так случилось бы не только с истолкованием идей Ницше, но и со всяким другим учением, более того — с самим человеком, его смыслом жизни, представлениями о мире и верой в Бога. В результате образовалось бы целое множество истин, причем каждая из них имела бы достаточное основание для своей истинности. В такой ситуации была бы нарушена привычная градация сущего, и мышление, разворачивающееся исключительно посредством противопоставления «высшего» и «низшего», «должного» и «сущего», «истинного» и «ложного» и т. п., оказалось бы дезориентированным и вообще перестало бы функционировать. В итоге воцарился бы хаос, беспредел, который в русской традиции принято характеризовать формулой «все позволено». Разумеется, Франк не стал бы приветствовать подобную перспективу «переоценки ценностей». Более того, как раз против нее он и восстал, предложив свою трактовку учения Ницше. Тем самым становится ясной общая направленность его рассуждений.

Очевидно, что задача, которую поставил перед собой Франк, приступая к анализу идей Ницше, не исчерпывается дискредитацией «грубого» ницшеанства и

установлением подлинного смысла ницшевской философии. Эта задача шире, и ее можно понять, обратив внимание на то, что проблема «любви к дальнему» была затронута еще Ф. М. Достоевским в романе «Братья Карамазовы», который вышел в свет за три года до «Так говорил Заратустра» Ницше. Нетрудно заметить, что Франк активно включается в спор между Иваном и Алешей, героями романа, и пытается предложить свое решение. Конечно, тот факт, что в полемику втягивается и Ницше, не случаен и требует объяснения (это будет сделано ниже). Тут же пока следует отметить, что Франк читает Ницше глазами Достоевского, и исключительно с целью развития его идей. Этим обуславливается и то значение, которое придает Франк тезису Заратустры о необходимости любить дальнего, — тезису, достаточному, по мнению Франка, чтобы приписать Ницше авторство «целой грандиозной моральной системы», которая может быть понята и оценена как «евангелие “любви к дальнему”» [17. С. 603].

Согласно Ивану Карамазову, любить ближнего, оставаясь честным перед самим собой и искренним в своем чувстве, а не «из-за заказанной долгом любви» [6. С. 215], невозможно. От ближнего всегда «дурно пахнет», и поэтому любить его можно только «издали», когда настоящее лицо его скрыто. Таким образом, заповедь Христа о любви к ближнему оказывается практически несостоятельной, и все попытки подражания Христу делаются «с надрывом лжи». Необходимо, утверждает Иван, отказаться от привычной лжи как самому себе, так и другим, и признать, что человеку по силам только любовь к дальнему.

Поясняя «свою точку», Иван приводит примеры фальшивой любви к ближнему, с одной стороны, и единственно возможной для человека любви к дальнему, с другой. Первый пример — поступок святого Иоанна Милостивого, который, чтобы помочь голодному и замерзшему прохожему, «лег с ним вместе в постель, обнял его и начал дышать ему в гноящийся и зловонный от какой-то ужасной болезни рот его». Второй пример — это когда мы отворачиваемся от нищих, когда они попадают на пути, но охотно помогаем им, если они решаются «просить милостыню чрез газеты». Логика рассуждений Ивана понятна. Любовь к ближнему характеризуется прежде всего тем, что она является пассивной и направлена на конкретного человека: мы принимаем ближнего таким, каков он есть, со всеми его недостатками, и не стремимся переделать его сообразно своим представлениям о том, каким человек должен быть. Любовь к дальнему, наоборот, активна, и ее объектом выступает человек абстрактный, или теоретический: любя человека как дальнего, мы любим лучшее в нем — то, что соответствует нашим представлениям о должном и что является основанием для исправления несовершенств человека конкретного. Франк, поясняя антитезу двух видов любви, сравнивает любовь к ближнему с мягким, сострадательным отношением к больному сестры милосердия, а любовь к дальнему — с отношением врача, который стремится вылечить человека и готов с этой целью «подвергать своего пациента жестоким мукам» [17. С. 601].

Основное противоречие любви к ближнему, которое и делает ее невозможной, заключается, по мысли Ивана, в том, что она предполагает смирение перед страданием человека, отказ от противодействия злу. Например, Иоанн Милостивый не пытается выяснить, какой болезнью болен прохожий, чтобы спасти его, а про-

сто утешает больного и тем самым под видом любви к нему выказывает на деле свое равнодушие. Действительно, разве можно, любя человека, допускать, чтобы он страдал, и ничего не делать, чтобы избавить его от страданий? Очевидно, нет. Настоящая любовь потребует активного вмешательства в судьбу человека, что в данном случае будет обозначать немедленное сопротивление болезни, поиск средств для ее преодоления. Это будет любовь к дальнему.

Чтобы усилить свою позицию, Иван предлагает аргумент «невинно пролитой слезы ребенка». Следует подчеркнуть, что этот аргумент принадлежит именно Ивану Карамазову, а не автору романа, Достоевскому. Более того, рассуждения Ивана о том, что «будущая гармония», как благая цель, не может оправдывать «злодеяния и страдания», являющиеся средствами ее достижения, вообще не новы. Герой Достоевского буквально повторяет хорошо известный в то время пассаж из письма В. Г. Белинского к В. П. Боткину, выражая тем самым принципиальную позицию радикально настроенной части русской интеллигенции. Белинский, в частности, писал: «Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом, плачь, дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступень лестницы развития, — а споткнешься — падай — чорт с тобою... Благодарю покорно, Егор Федорыч, — кланяюсь вашему философскому колпаку; но со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением честь имею донести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братии по крови, — костей от костей моих и плоти от плоти моя. Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и сладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить своею участью идею дисгармонии» [2. С. 22–23].

Как видно, Иван Карамазов, отказывающийся от царства высшей гармонии на том основании, что «не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка» [6. С. 223], лишь доводит до конца логику рассуждений Белинского, восставая не только против Егора Федорыча (философии истории Гегеля), но и против всякой стратегии оправдания существующего зла в мире исходя из достижения абсолютного блага в будущем. Об этом свидетельствует и Н. А. Бердяев: «Выраженные Белинским мысли поражают сходством с мыслями Ивана Карамазова, с его диалектикой о слезинке ребенка и мировой гармонии. Это совершенно та же проблема о конфликте частного, личного с общим, универсальным, то же возвращение билета Богу» [4. С. 109].

Стоит задаться вопросом, случайно ли такое совпадение позиций Ивана Карамазова и Белинского или Достоевский специально воспроизвел доводы одного из самых «беззаветно восторженных старых людей». Судя по той характеристике, которую дал Достоевский Белинскому в «Дневнике писателя» [7. С. 8–12], можно предположить, что образ Ивана во многом отражает его черты, а спор между двумя братьями является продолжением философских бесед, имевших место в кругу

знаменитого критика. Если это так, то тогда единственной задачей актуализации известной формулы «цель оправдывает средства» следует считать окончательное развенчание «атеистической веры Белинского». Автор «Братьев Карамазовых» не просто позволяет своему герою аргументированно высказаться о недопустимости страданий человека во имя будущего блаженства, но и показывает основную ошибку формально безупречной логики Ивана: эта ошибка заключается в недооценке страданий, в непонимании подвига Христа, показавшего положительность страданий, которые и являются единственным для человека путем к спасению. Неверно поэтому полагать, что «диалектика Ив. Карамазова о слезинке ребенка выражает мысли самого Достоевского» [4. С. 111–112], ссылаясь на «двойственность» в мировоззрении русского писателя. Как раз наоборот: рационалистический гуманизм Ивана (Белинского) последовательно разоблачается Достоевским как замаскированное презрение к человеку, и бунт против необходимости допустить страдания человека ради достижения будущей гармонии истолковывается как бунт против Бога.

Прежде чем показать ошибочность позиции Ивана, Достоевский обращает внимание на сильные стороны в его рассуждении о «слезинке ребенка». Неслучайно ведь Алеша в конце рассказа о мучениях детей произносит важнейшую фразу «Расстрелять!», свидетельствующую о правоте Ивана или, по крайней мере, об убедительности его доводов. Конечно, Алеша сразу же признается, что «сказал нелепость», однако для Ивана и это признание важное. С одной стороны, если «для удовлетворения нравственного чувства» нужно расстрелять обидчиков, то, очевидно, ни о какой любви к ближнему не может быть и речи. С другой стороны, если требование расстрела — это «эвклидовская дичь», то тогда мы должны признать, что данное человеку нравственное чувство обманывает его и что страдания имеют высшее, недоступное для разума человека моральное оправдание и необходимы для того, чтобы «унавозить кому-то будущую гармонию». И в том, и в другом случае христианская нравственность оказывается противоречивой, а значит, ложной; во всяком случае, она не пригодна для реальной жизни человека и не может служить основанием для его любви к другому человеку и к человечеству в целом.

Сила рассуждений Ивана, доказывающего, что никакая цель, пусть даже и самая божественная, не может оправдать зла и страданий — средств ее достижения, заключается в специфике постановки проблемы теодицеи. А именно, указывая на зло и страдания в мире, Иван хочет «оставаться при факте», т. е. сразу же отвергает правомерность теоретического оправдания Бога, как создателя и промыслителя этого мира. Тем самым отбрасывается традиционное решение проблемы теодицеи, предполагающее, во-первых, признание свободной воли человека источником зла и, во-вторых, доказательство небытийности зла (то, что мы считаем злом, в действительности не существует как зло, поскольку зло не обладает онтологическим статусом и не могло быть сотворено Богом; зло — это «недостаток добра», результат неспособности человека понять все существующее как добро в силу ограниченности человеческого разума). Иван Карамазов настаивает на том, что зло всегда конкретно, это свершившийся факт, и поэтому его нельзя устранить никакими спекуляциями относительно будущего блаженства.

Будущее, каким бы совершенным оно ни представлялось, не в состоянии изменить настоящее, в котором и заявляет о себе зло как реальность человеческой жизни. Теодицея имеет дело только с идеей зла и ничего не говорит о действительном зле, которое в своей фактичности необратимо и неизбывно. Таким образом, коль скоро зло состоялось и слезинка ребенка пролита, требуется иное, нетеоретическое устранение зла. «Мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя, — делает вывод Иван. — И возмездие не в бесконечности где-нибудь и какой-нибудь, а здесь, уже на земле, и чтоб я его сам увидал» [б. С. 222].

В контексте обоснования невозможности любви к ближнему следует рассматривать и поэму Ивана Карамазова «Великий инквизитор». Эта «нелепая вещь» представляет собой мысленный эксперимент построения модели поведения человека, решившего во что бы то ни стало следовать императивам христианской морали, и прежде всего заповеди Христа о любви к ближнему. Согласно Ивану, практическое осуществление этой заповеди неминуемо приводит к противоположному результату, а именно к инквизиции, так что абсурдность требования любви к ближнему становится очевидной. Главный герой поэмы — это «страдающий инквизитор», человек, который « всю жизнь свою убил на подвиг в пустыне » и мог бы стать святым, если бы не попытался до конца исполнить заповедь Христа. Именно в пустыне будущему инквизитору открывается подлинный смысл любви к ближнему: любить человека таким, какой он есть, не переделывая его, а позволяя ему грешить и принимая его грехи на себя. В этом и состоит основная трудность исполнения заповеди Христа: любить человека не только с точки зрения лучшего в нем, т. е. как дальнего (такая любовь вполне естественна и не требует подвига, а значит, не нуждается в заповеди), а любить человека здесь и теперь, со всеми его недостатками и слабостями — как ближнего. Критерием истинности любви к человеку будет в этом случае готовность отдать ради него собственную душу, пожертвовать во имя счастья другого собственным спасением. Инквизитор искренне убежден в том, что ему удалось выполнить заповедь Христа, и поэтому он имеет право сказать ему: « Суди нас, если можешь и смеешь ». Безупречной кажется и логика поступков инквизитора: если человек по природе слаб и не в состоянии вынести « дара свободы », то нужно облегчить его ношу, чтобы он тоже получил возможность быть счастливым — хотя бы при жизни; если же человек дорожит своей свободой и готов, подобно Алеше, сказать: « Я хочу мучиться », то тогда его следует во славу Божию сжечь на костре, тем самым предоставив ему высшее мучение и в то же время высшее счастье — вечное блаженство.

Конечно, Достоевский всем ходом повествования в романе показывает, что аргументация Ивана в корне ошибочна. Так, тезис о несовместимости будущей гармонии и невинно пролитой слезинки ребенка снимается указанием на пример Христа, который может всем и все простить, потому что сам отдал неповинную кровь свою за всех и за все. А рассуждения великого инквизитора теряют свою убедительность, как только становится понятным принципиальное отличие свободы от произвола, который выражается формулой « все позволено » и свидетельствует лишь о « силе низости карамазовской », а не о фиктивности любви к ближнему. Однако следует признать, что несмотря на это позиция Ивана, и прежде всего

его «любовь к человечеству», не утратила своей притягательности. Более того, она получила дальнейшее развитие уже за пределами романа и стала основанием для «этики героизма», принципы которой разделялись большинством представителей радикально настроенной русской интеллигенции. Когда же в России начали распространяться идеи Ницше, то они во многом стали восприниматься как теоретическое подспорье «революционной веры интеллигенции», усилив тем самым ее влияние. Именно в этой ситуации Франк и обращается к философии Ницше.

Основная цель разбора идей Ницше заключалась, очевидно, в том, чтобы лишить радикальную интеллигенцию авторитетной поддержки в лице немецкого философа и показать несостоятельность народопоклоннического гуманизма. Своеобразная «борьба за Ницше», начатая Франком, была обусловлена также тем, что и сам Франк находился в то время под сильным воздействием ницшевской философии. Позже, в эмиграции, он назовет «эпохой Ницше» отдельный период в духовном прошлом России, когда восстание против тирании моральных норм с целью утверждения полной, совершенной личной свободы казалось «высшей жизненной мудростью», «намеком на какую-то жизненную правду» [16. С. 161]. Приступая к интерпретации воззрений Ницше, Франк был тогда еще далек от того, чтобы объявить их «мнимой мудростью», что и определило ход его рассуждений. Формально Франк становится на сторону Ницше, выступает адептом его философии, защищая ее от вульгарных истолкований, но на деле вкладывает в уста Ницше высказывания прямо противоположного содержания. В результате максимы Заратустры, и прежде всего «любовь к дальнему», получают соответствующее истолкование и не только не укладываются в интеллигентскую «этику героизма», но дискредитируют ее.

По сути, Франк истолковывает всю философию Ницше на основании только одной из фраз Заратустры: «Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к человеку, ставлю я любовь к вещам и призракам» [11. С. 43]. Это высказывание никак не сопоставляется Франком с другими высказываниями, а берется изолированно, как будто бы здесь целиком была выражена суть философских взглядов Ницше. Согласно Франку, гениальной заслугой Ницше является раскрытие и сознательная оценка антитезы между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему» — двумя моральными системами, первая из которых основана на инстинкте сострадания и может быть выражена в контексте альтруизма или эгоизма, а вторая представляет собой «любовь ко всему отвлеченному — любовь к истине, к добру, к справедливости — словом, любовь ко всему, что зовется “идеалом”» [17. С. 601]. Правомерность такого вывода Франк доказывает при помощи отождествления понятий «призрак» и «идеал», причем тут же замечает, что Ницше, говоря о «любви к призракам», вовсе не хочет сказать, что все идеальное — прозрачно, т. е. выдуманно человеком, а, наоборот, подчеркивает объективную реальность идеального, о чем и свидетельствует слово «вещь». Получается, что «любовь к вещам и призракам» обозначает у Ницше «стремление к абстрактным самодовлеющим моральным идеалам, ценность которых независима от их значения для субъективных интересов “ближних”» [17. С. 624]. Поскольку такие «призраки», как истина, справедливость, красота, честь и многие другие,

обладают бесспорной и весьма высокой моральной ценностью, то, делает вывод Франк, Ницше, настаивая на «переоценке ценностей», вовсе не предлагал отбросить мораль как систему устаревших фикций, а только хотел открыть особый вид морального чувства, вытекающего из любви к объективному и по-новому обосновывающему высшие идеалы. Таким образом, имморализм Ницше — это не проповедь аморализма, а «евангелие “любви к дальнему”», утверждающее грандиозную моральную систему, которую Франк называет «этическим идеализмом».

С этой точки зрения Франк рассматривает и другие философы Ницше, настаивая на том, что все они выступают элементами системы этического идеализма. Так, сверхчеловек, по Франку, — это один из важнейших «призраков» Ницше, смысл которого в том, чтобы выразить «убеждение в верховной моральной ценности культурного совершенствования человека», в результате которого должен появиться особый биологический вид, представляющий собой максимально возможную для человека форму жизни. «Сверхчеловек есть, так сказать, формальный нравственный образ, — утверждает Франк. — Он знаменует собою и означает высшую степень духовного развития человечества, высшую степень расцвета, на которую способны содержащиеся в современном человеке духовные зародыши. Сверхчеловек есть лишь олицетворение в человеческом образе всей совокупности тех абстрактных, автономных и самодовлеющих моральных идеалов, “призраков”, любовь к которым, как мы видели, Ницше стремится сделать основным нравственным стимулом человека» [17. С. 641]. Что касается воли к власти, то она, согласно Франку, «означает просто духовное влияние, власть, приобретаемую над людьми силою выдающихся духовных качеств» [17. С. 644], а противопоставление «знати» и «черни» в системе Ницше указывает только на различные моральные категории. Таким образом, аристократизм Ницше лишь отражает его идеализм, и «потому нам казалось бы более правильным, — делает вывод Франк, — назвать этическое и социально-политическое направление Ницше не аристократическим радикализмом, а радикализмом идеалистическим».

Нетрудно заметить, что истолкование понятий ницшевской философии Франком не имеет ничего общего с их действительным содержанием. Чтобы убедиться в этом, достаточно проследить за тем, в каком смысле и с какой целью говорит Заратустра о «призраках». Прежде всего слово «призрак» не подразумевает существование самодовлеющих и не зависимых от субъективных интересов человека моральных идеалов, потому что такие идеалы как раз и становятся у Ницше объектом критики. Смысл «призрака» прямо противоположен тому, который пытается придать этому понятию Франк, и заключается он в указании на возможность неморального, т. е. творческого истолкования мира и человека. Главное в «призраках», любовь к которым проповедует Заратустра, состоит не в том, как полагает Франк, что они представляют собой высшую реальность, а в том, что они могут стать реальностью и пока что не стали ею. «Призрак» — это отнюдь не идеал, с его атрибутами абсолютного бытия и истины, а сознательно созданная и поэтому субъективно ценная перспектива истолкования сущего, предполагающая соответствующий эксперимент существования человеком. Очевидно, что таких перспектив может быть много, причем ни одна из них не будет считаться более истинной или более

правильной сама по себе, потому что Ницше изначально отказывается от апелляции к каким бы то ни было объективным критериям для их оценки. Единственным критерием для определения «высоты» человека, как осуществленной перспективы жизни, является «война». Эта «война» выражает суть «любви к дальнему». Не случайно Заратустра, изобличая «тарантулов» в жажде мести, которую они выдают под видом стремления к равенству и справедливости (а что, как ни «священные и неотчуждаемые права человека» [17. С. 638], беречь и защищать которые призывает Франк, делает людей равными друг другу), определяет свою любовь к сверхчеловеку в терминах вражды: «Так же уверенно и прекрасно будем врагами и мы, друзья мои! Божественно устремимся мы друг против друга!» [II. С. 73].

Будущее, согласно Ницше, строится не по образу и подобию вечного (или, что то же, прошлого, если иметь в виду, что «вечное», как и все «абсолютное» — это концепты морального, т. е. метафизического, мышления, которое как раз и требуется преодолеть, оставив в прошлом), а исключительно на основании творческой интерпретации настоящего, что предполагает создание «образов» и «призраков» и их реализацию в жизни посредством «войны». По Франку, истина, добро, справедливость, красота, честь и другие идеалы-«призраки» не могут быть созданы человеком, потому что они сами создают человека, будучи глубочайшими, святейшими и человечнейшими сторонами его «Я». Этими высшими ценностями, или же своими священными правами, человек, утверждает Франк, «не имеет права жертвовать» [17. С. 639], а обязан их утверждать и развивать. Если и возможна тут «война», то не между этими ценностями, а только во имя них, и цель этой войны заключается в устранении неравенства, т. е. субъективного истолкования моральных идеалов. Заратустра, напротив, призывает к усилению неравенства, поскольку этого требует его «великая любовь», и считает, что «война» должна вестись исключительно между высшими ценностями — проектами сверхчеловека. Вот ключевые слова Заратустры, сказанные им о тех людях, которые решились отказаться от своих «священных прав» ради действительного права самостоятельно и творчески определять свое существование: «Изобретателями образов и призраков должны они стать во время вражды своей, и этими образами и призраками должны они сразиться в последней борьбе! Добрый и злой, богатый и бедный, высокий и низкий, и все имена ценностей: все должно быть оружием и кричащим символом и указывать, что жизнь должна всегда сызнова преодолевать самое себя!» [II. С. 72]. Уместно вспомнить и другие слова Заратустры, которые он произнес, наверное, предугадывая, что его требование «любви к призракам» будет истолковано неверно — так, как это и сделал Франк: «Одни влюблены в мумии, другие — в призраки; и те и другие одинаково враждебны всякой плоти и крови — о, как противны они моему вкусу!» [II. С. 140].

Как было указано выше, Франк, интерпретируя идеи Ницше, вовсе не ставил перед собой задачу адекватного их изложения. И причина в этом случае состояла не в том, что философские тексты — и тем более такие пафосно-поэтические, как тексты Ницше, — вообще с трудом поддаются (если вообще поддаются) адекватной интерпретации, а в том, что Франк был занят решением совсем другого вопроса — а именно борьбой с «господством позитивистически-утилитарных моральных воз-

зрений, с их единственным принципом “*salus populi suprema lex*” и с порождаемым ими противоречием между общественно-моральными и личными побуждениями» [17. С. 638]. Обращение к Ницше в процессе этой борьбы во многом обуславливалось тем обстоятельством, что радикально настроенная интеллигенция в России начала XX в. нашла в немецком философе своего идейного сторонника: тезис Заратустры о «любви к дальнему» как нельзя лучше соответствовал убеждению русских интеллигентов в необходимости вернуть «долг» народу, отказавшись от собственных эгоистических интересов и посвятив свою жизнь достижению всеобщего блага. Франк попытался обосновать несостоятельность «этики героизма», для чего ему и потребовалось сделать Ницше «идеалистом».

Стоит заметить, что в стремлении истолковать философию Ницше таким образом, чтобы она утратила свою новизну и значение, а порой даже и здравый смысл, Франк был не одинок. Быстрый рост популярности идей Ницше в России в конце XIX в. заставил, например, В. С. Соловьёва отказаться от высокомерно-презрительного тона в адрес «смелого и многоученого немца» и рассматривать ницшеанство, применяя к нему «первое условие истинной критики: показать главный принцип разбираемого умственного явления — насколько это возможно — с хорошей стороны» [14. С. 299]. Если сначала Соловьёв объявляет «базельского профессора» «сверхфилософом», а Заратустру, перед именем которого «трепещут и преклоняют колена только психопатические декаденты и декадентки в Германии и России» [15. С. 294], полуженщиной-преподавателем «кафедры сверхчеловека», способной привлечь только полуобразованную толпу, то затем он признает, что в идее сверхчеловека отражается «духовный запрос людей мыслящих» и что «ныне благодаря Ницше передовые люди заявляют себя... так, что с ними логически возможен и требуется серьезный разговор — и притом о делах сверхчеловеческих» [14. С. 305]. Подобно тому, как Франк превращает имморализм Ницше в систему «этического идеализма», которая легко согласуется с его собственными философскими взглядами, так и Соловьёв из ницшевского сверхчеловека делает «бессмертного и блаженного сверхчеловека», который вполне совместим с учением о Богочеловечестве. В обоих случаях применяется один и тот же прием интерпретации, состоящий в том, чтобы выделить «лучшее» в философии Ницше и затем во имя этого «лучшего» истолковать все остальные его идеи, при этом, разумеется, подмечая «ошибки» философа и исправляя их (Франк, например, видит ошибку Ницше в том, что он связывает «любовь к призракам» с эгоизмом и восстает против идеи долга, не понимая, что она логически вытекает из идеи нравственности; Соловьёв основную причину заблуждений «несчастливого Ницше» объясняет утратой веры: не найдя никакой религиозной действительности ни в себе, ни сверх себя, Ницше попытался сам создать религию, отчего и сошел с ума). С помощью этого приема и ведется «борьба за Ницше», которая в действительности оказывается борьбой против его философии. Франк подает пример того, как можно справиться с Ницше, не выступая открыто против его идей, а, наоборот, провозглашая себя их сторонником: чтобы дискредитировать имморализм, следует самого Ницше сделать моралистом, проповедником высших идеалов и ценностей. Этому примеру последовали многие толкователи философии Ницше, и не только в России. Так, для того чтобы сгладить

или вообще устранить критику христианства, Ницше провозгласили первым, быть может, единственным философом — врагом христианства как религии, который «положил все силы своей души на то, чтобы найти веру» [19. С. 273]; чтобы оправдать его безбожие, Ницше объявили подлинно религиозным мыслителем, «тайным учеником Христа» [10. С. 325], более того — пророком «неохристианства» [3. С. 356] или «дионисического христианства» [8. С. 26–35]; наконец, чтобы спасти метафизику, Ницше приписали авторство «метафизики воли к власти» [18. С. 177–192] и т. д.

Литература

1. Астафьев П. Е. Генезис нравственного идеала декадента // Ницше: pro et contra: антология. СПб., 2001.
2. Белинский В. Г. Письмо В. П. Боткину от 1 марта 1841 г. // Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. XII: Письма 1841–1848. М., 1956.
3. Белый А. Настоящее и будущее русской литературы // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994.
4. Бердяев Н. А. Русская идея. СПб., 2008.
5. Грот Н. Я. Нравственные идеалы нашего времени (Фридрих Ницше и Лев Толстой) // Ницше: pro et contra: антология. СПб., 2001.
6. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. М., 1976.
7. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1873 год // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 21. М., 1980.
8. Иванов В. И. Ницше и Дионис // Иванов В. И. Родное и вселенское. М., 1994.
9. Лопатин Л. М. Больная искренность (заметка по поводу статьи В. Преображенского «Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма») // Ницше: pro et contra: антология. СПб., 2001.
10. Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. М., 2000.
11. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1996.
12. Преображенский В. П. Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма // Ницше: pro et contra: антология. СПб., 2001.
13. Синеокая Ю. В. Российская ницшеана // Ницше: pro et contra: антология. СПб., 2001.
14. Соловьёв В. С. Идея сверхчеловека // Ницше: pro et contra: антология. СПб., 2001.
15. Соловьёв В. С. Словесность или истина? // Ницше: pro et contra: антология. СПб., 2001.
16. Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990.
17. Франк С. Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Ницше: pro et contra: антология. СПб., 2001.
18. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1993.
19. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповедь) // Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Томск, 1996.



Ю. В. Колесниченко

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВЫ РУССКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ У С. Л. ФРАНКА И Т. Г. МАСАРИКА

Автор статьи проводит сравнительный анализ интерпретаций русского мировоззрения у философов Франка и Масарика. Схожесть их теорий основывается на православном христианстве. Они оба поставили религию во главу своих описаний русского мировоззрения. В начале статьи содержится интерпретация понятия термина «мировоззрение» у Франка. Автор также пишет о коллективизме и противопоставлении западного я-мировоззрения русскому я-мировоззрению в философии Франка. В заключении статьи отмечается индивидуальное понятие православия как основы национального мировоззрения Франка.

Ключевые слова: Франк, Масарик, русское мировоззрение, православие, коллективизм.

УДК 091 (141)

На протяжении XIX–XX вв. возникло множество споров о русском мировоззрении. Господство коммунистической идеологии в Советской России, так непонятной для западного человека, заставило множество иностранных философов также обратить свое внимание на эту проблематику. Для С. Л. Франка было важно охарактеризовать русское национальное мировоззрение и объяснить его происхождение. Под выражением «национальное мировоззрение» у него не скрывается какое-либо национальное учение или доктрина. Франк использует термин «национальное», потому что само понятие мировоззрения для него было сугубо индивидуальным: «Мировоззрение — это всегда одновременно продукт и выражение творящего индивидуального духа, духовной личности. В этом совершенно конкретном и прямом смысле существует, собственно, столько мировоззрений, сколько отдельных созидающих индивидуальностей или гениев» [т. С. 161]. Поэтому, характеризуя особенности «русской души», он не пускается в абстрактные рассуждения о русском народе. Он основывается на том, что называет результатом или проявлением народного духа, а именно, на философах и идеях, содержащихся в учениях русских мыслителей.

В своем очерке «Русское мировоззрение» Франк отмечает коллективизм как основополагающую черту русского мировоззрения. В отличие от славянофилов, которые считают основой русского мировоззрения «мнимо самобытную» русскую крестьянскую общину с ее склонностью к эконо-

мическому коллективизму и отрицанию индивидуальной свободы, истинным для русского человека коллективизмом Франк считает лишь его духовную форму. В доказательство своей теории он ссылается на историческую науку, которая говорит о том, что русская крестьянская община была введена искусственно как правовой институт из фискальных интересов. Что касается внутренней сути самобытного русского духовного коллективизма, то здесь Франк отмечает: «Во-первых, он не имеет ничего общего с экономическим и социально-политическим коммунизмом, а во-вторых, несмотря на то, что этот коллективизм противостоит индивидуализму, он отнюдь не враждебен понятиям личной свободы и индивидуальности, а, наоборот, мыслится как его крепкая основа» [Г. С. 178]. Здесь Франк говорит о термине «соборность», который использует православная церковь. Соборность у Франка неразрывно связана с понятием «мы», где данный термин («мы») не является синтезом нескольких «я», как, например, у Р. Декарта и И. Г. Фихте. Наоборот Франк считает, что «мы» — это целое, в котором могут существовать неотделимые от него части («я»), но в то же время «мы» находится в каждой из этих частей полностью. Эту соборность он считает основой русской духовной мысли.

Франк отчетливо противопоставляет русское «мы-мировоззрение» западному «я-мировоззрению». Цитируя А. С. Хомякова, он называет церковь чем-то первозданным и живым, своеобразным внутренним духовным единством всех верующих. «Русскому духу присуще стремление к целостности, к всеохватывающей и конкретной тотальности, к последней и высшей ценности и основе; благодаря такому стремлению русское мышление и духовная жизнь религиозны не только по своей внутренней сути (ибо можно утверждать, что таковым является всякое творчество), но религиозность перетекает и проникает также во все внешние сферы духовной жизни» [Г. С. 183]. Религиозность для Франка — основополагающая черта русского мировоззрения. Он отмечает, что самые выдающиеся русские мыслители были богоискателями. При этом большинство из них были светскими писателями. В центре их творчества преобладала проблематика судьбы человека. Несмотря на то, что в православной вере присутствует космическая черта, которая происходит частично от византийской церкви и от языческих культов, не природа, а человек стоит в центре русской духовной мысли.

Рассуждая об особенностях русского национального духа, известный чешский мыслитель Т. Г. Масарик, как и Франк, противопоставляет русское мировоззрение западному. В первом томе своей книги «Россия и Европа» он говорит: «Духовную разницу между Россией и Европой в полном ее понимании мы можем почувствовать в русском монастыре» [2. С. 14]. Описывая свое посещение Троице-Сергиевой Лавры, Масарик вспоминает о молодом русском монахе, который показывал ему окрестности и святые места, о том, как он неустанно поклонялся всем священным предметам, крестился практически на протяжении всего осмотра. Он почувствовал эту космическую связь с природой и ею охарактеризовал главную отличительную особенность русского мировоззрения. О России он писал: «Россия сохранила в себе детство Европы, в огромной массе ее сельских христианских жителей преобладает византийское христианское средневековье» [2. С. 14].

Упор на судьбу человека и его духовное послание в русской литературе Маса-рик приписывает влиянию европейского образования. Франк, напротив, считает религиозное «очеловечивание» природы русской духовной чертой. В соответствии с вышеупомянутой «мы-философией» он пишет: «Это человек <...> всегда воспри-нимается как представитель человечества, коллективной сущности его. Судьба же человека всегда мыслится некоторым образом как всемирно-историческая судьба человечества, его благо зависит от спасения всего мира, и подлинная его суть всегда проявляется в социальной жизни» [г. С. 187]. В то же время Франк отмечает, что существует частичное родство религиозной сути русского духа с философской сутью немецкого духа.

Важную роль православия в историческом формировании русского мировоз-зрения отмечает и Масарик в X главе произведения «Россия и Европа» «О славя-нофильстве». В этом его позиция схожа с учением Франка. Но Франк, признавая православие за основу русского мировоззрения, не ограничивает религию рам-ками церковных учений. Он расширяет ее границы и показывает нам соборность в другом духовном свете, где она обретает индивидуальные черты.

Литература

1. Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996.
2. Masaryk T.G. Rusko a Evropa. Díl 1. Praha, 1995.



Т. И. Лузина

С. Л. ФРАНК О РЕЛИГИОЗНЫХ ИСКАНИЯХ Д. С. МЕРЕЖКОВСКОГО

В статье рассматривается отношение С. Л. Франка к религиозному творчеству деятелей «нового религиозного сознания» во главе с Д. С. Мережковским. Высоко оценивая значение литературного и художественного таланта Мережковского, Франк называет его религиозный модернизм «политической религией» и подвергает критике его религиозно-революционный идеал.

Ключевые слова: русская культура, новое религиозное сознание, религиозные искания, неохристианство.

УДК 091 (141)

Религиозные искания русской интеллигенции начала XX в. многими исследователями рассматриваются в контексте одного из значительных явлений в культурной истории России, получивших название «русского духовного ренессанса». Выдающиеся деятели русского религиозного возрождения, в ряду которых имя Д. С. Мережковского связывают не только с литературным талантом писателя, но и с поисками в сфере изменения религиозного сознания, попытками утверждения в общественной среде новой религии, рассматривали российскую историю в контексте общемирового движения к цивилизации. В традициях православия, христианской религии Богочеловечества они стремились отыскать нечто, противостоящее разрушающей, по их мнению, и губительной для любой национальной культуры, силе цивилизации. Русские интеллектуалы начала XX столетия, в том числе петербургская группа богоискателей во главе с Мережковским, которые опирались на христианские ценности и культурные традиции, считали необходимым появление новой религиозной мысли. Она позволила бы человеку приспособиться к реалиям жизни, к существующей действительности, понимаемой ими как мир трагического и неподлинного бытия.

Провозглашая незыблемость авторитета божественной истины, верующая интеллигенция настойчиво стремилась утвердить в общественной жизни свои высокие идеалы. Мечты русских интеллигентов-богоискателей о светлом будущем

и их стремление приблизить его, искание Царства Божьего и жажда Богочеловеческого пути развития, их «религиозное беспокойство» и надежда стать реальной силой истории, были попытками выхода из кризисной ситуации, сложившейся в духовной сфере. Русские богоискатели верили в то, что нет культуры без религии, а подлинной жизни без нравственных идеалов и ценностей христианства.

Порожденные кризисом жизни, духовные искания русской интеллигенции начала XX в. в итоге увенчались созданием религиозно-философской концепции «нового религиозного сознания», способствующей преодолению конфликта между миром и человеком, обществом и творческой личностью. Представители так называемого нового религиозного сознания — Мережковский и его единомышленники (З. Н. Гиппиус, Д. В. Философов) — активно пропагандировали свои идеи не только в своем ближнем культурном пространстве. Ратуя за религиозное возрождение России, они стремились к осуществлению новой религиозной действительности на основе предлагаемого ими нового религиозного сознания. В то время они считали, что только христианская общественность спасет Отечество, а религиозные преобразования в общественной, культурной среде должны быть связаны с общественно-историческими задачами своего времени, ибо в этом залог жизненности религиозного движения. Идеи религиозной общественности утверждались богоискателями наравне с проповедью религиозного освящения жизни и культуры. Богоискатели настаивали на том, что христианство как религия любви и есть религия общественности, призывает к осуществлению Царства Божьего на земле, мира и согласия среди людей, а поэтому предполагает социальный прогресс и активное участие в общественных преобразованиях. Для Мережковского идеалом религиозной общественности была «безгранично свободная» общественность, отрицающая любую внешнюю власть. Он верил, что только религиозная общественность выступает условием религиозного возрождения России. Для этого в первую очередь следует пробудить религиозное сознание в русской интеллигенции. Ее путь, как и всей России, — ко Христу Грядущему. По Мережковскому, новая христианская общественность предполагала реформированную церковь, которая тесно соприкасается с духовно преобразованным с помощью потенциала нового религиозного сознания обществом. Новое религиозное сознание начинается с отрицания как временных, так и вечных компромиссов между государством и церковью, таких компромиссов, которые характерны, по мысли Мережковского, для исторического христианства. Он считал, что необходимо точное определение понятия «общество» и понятия «государство». Общество — это выражение человеческой стихии, которая находится перед выбором: либо к богочеловечеству через церковь, либо к человекобожеству через государство. Церковь «только до тех пор жива и действенна, пока борется с государством, утверждая свою особую, внесоциальную и вненациональную, всечеловеческую правду, “царство Божье на земле, как на небе”» [4. С. 99]. По мнению Мережковского, если церковь не выполняет своей высокой духовной миссии, тогда на ее место заступает богочеловеческая сила — «освободительная общественность». Для Мережковского государственность являлась необходимым средством, но не могла выступать в качестве религиозной цели человечества.

В ранний период своего творчества Мережковский вызвал интерес у культурной общественности и заявил о себе как поэт и литературный критик. Увлечшись идеями народничества, он отправился в путешествие по России с намерением изучения народной жизни и народной религиозности. Он общался с искателями Бога и праведной жизни из крестьянской среды, а затем пришел к убеждению, что народную душу «мертвила» казенщина официального православия. Описывая современное ему состояние русского общества, Мережковский заявлял, что русское крестьянство уже не думает больше о небе и отчаялось в «небесной правде». Опыт народного богоискания привлек его внимание к поискам справедливого способа достижения свободы Духа, позволив найти черты сходства между русской интеллигенцией и богоискателями из народной среды (русскими сектантами) в особой «свободе духа», «беспочвенности» — характерной особенности русского человека, который во всем достигает крайности. Так, он заявлял, что духоборчество в своей чрезмерной духовности и рационализме, сказывается и в русской интеллигенции. По мнению Мережковского, «беспочвенность» русской интеллигенции, ее «отвлеченный идеализм есть один из последних, но очень жизненных отпрысков народного аскетизма» [3. С. 37]. Он стремился объяснить «религиозную революционность» русской интеллигенции, задавая такой вопрос: не коренится ли религиозно-революционный максимализм русской интеллигенции в глубине народной стихии. Предчувствие наступления новой религиозной эпохи Духа выразилось у него в постановке вопроса о том, возможна ли религиозная новизна в рамках исторического христианства? По мысли Мережковского, именно религиозное возрождение воплотило бы общую идею, объединяющую интеллигенцию, церковь и народ.

Творческое наследие Мережковского привлекало и будет привлекать к себе внимание, учитывая актуальность темы взаимосвязи культуры и религии. Не удивительно, что и его современники, в том числе и С. Л. Франк, предлагали свои варианты философского осмысления религиозного модернизма. Некоторые идеи Франка нашли отражение в «критических набросках о современных исканиях», которые были опубликованы в 1908–1909 гг. в газете «Слово» и журнале «Критическое обозрение». В 1910 г. эти статьи Франка под рубрикой «Философские отклики (критические наброски о современных исканиях)» вошли в сборник его работ под названием «Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры». Примечательно, что религиозным исканиям Мережковского Франк посвятил специальную статью под названием «О так называемом “новом религиозном сознании”». В ней он дал характеристику религиозным взглядам Мережковского и назвал его воззрения «новой религиозной политикой». Философ обратил внимание на несомненный литературный талант Мережковского. Но не принял новаций Мережковского в области религии и критически оценил его религиозные суждения, назвав их «политической религией». Он определил деятельность представителей «нового религиозного сознания» — Мережковского и его единомышленников — в отношении создания новой религии делом весьма оригинальным. И тем не менее он считал, что по существу следовало бы отнести подобную деятельность к разряду «искусственно сочиненных дел» [5. С. 339]. Поскольку, если со-

средоточить все внимание на том, что именно они утверждают и хотят воплотить в общественную жизнь, то следует признать их творчество не менее экзотичным явлением, чем другие модные литературные новинки. У Франка провозглашаемые Мережковским, находящимся под впечатлением от событий первой русской революции, З. Н. Гиппиус, Д. В. Filosoфовой идеи вызывали двойственное чувство. С одной стороны, оригинальность в комбинации идей и талантливость их изложения вызывают интерес к религиозному мышлению Мережковских, обращают на себя внимание, заставляют прислушаться к этим мыслям. «Пытаясь с помощью религиозного сознания возродить старое революционное народничество, они, по крайней мере, освежают внешний облик последнего и гальванизируют его труп. Традиционное мировоззрение русской радикальной интеллигенции за последние годы дало глубокую трещину; и каким бы внешним успехом оно еще ни пользовалось, — для более чутких людей ясно, что от него уже отлетела его прежняя живая душа, и что оно держится лишь консервативными силами привычки и общественного мнения. Напротив, религиозный революционизм Мережковского и его единомышленников есть во всяком случае нечто новое, молодое и оригинальное, что может еще многих соблазнить, и с чем, следовательно, поневоле приходится считаться» [5. С. 340–341]. С другой стороны, Франк ощущает нежизненность «нового религиозного сознания», поэтому он пишет: «...непосредственно чувствуется неестественность этого течения, его “литературность”, и нетрудно предсказать с уверенностью, что ему суждено скоро и бесплодно исчезнуть, подобно всякой другой модной выдумке. Религиозный революционизм есть бесплотный призрак, за которым не стоит никакая реальная духовная сила; но этот призрак все же способен на короткое время отуманить и увлечь за собой незрелые умы, и потому его нельзя просто игнорировать» [5. С. 341]. Как видим, Франк не поддерживает «революционную» религиозность Мережковского, упорно настаивая на том, что чрезмерная увлеченность политикой заслоняет в сознании творческой личности вневременное религиозное осмысление жизни.

Франк считал, что мышление Мережковского содержит довольно много интересного и верного. Например, в вопросе об историческом христианстве, которое не являет собой религиозную истину во всей своей полноте: «Будучи противоположным язычеству и ветхозаветной религии, оно утверждает односторонний аскетизм, бегство от земли на небо, вражду к культурному прогрессу; отсюда он (Мережковский. — Т. Л.) делает вывод о необходимости “третьего откровения”, “религии Св. Духа”, которая должна сочетать земное с небесным, освятить доселе антирелигиозное или внерелигиозное культурное творчество, примирить религию с мирской жизнью и тем завершить “богочеловеческий процесс”» [5. С. 341]. Верное направление мысли идеолога нового христианства подтверждалось, по мнению философа, уже выраженными (на свой манер) идеями великих умов, которые остро чувствовали потребность «уничтожить старый религиозный и моральный дуализм и заменить его религиозным освящением жизни и культуры» [5. С. 341]. Однако в своих попытках создания новой религии усилиями русской интеллигенции Мережковскому пришлось утвердиться в мысли, что сама русская интеллигенция не осознает факта своей религиозности. «Неверующая, атеисти-

ческая русская интеллигенция в действительности, по мнению Мережковского, глубоко религиозна, и бессознательно исповедуемая ею вера тождественна именно с тем “новым религиозным сознанием”, которое возвестил Мережковский. Как только это было признано, для Мережковского открылись новые широкие философско-политические перспективы. В фактах текущей политической жизни он увидел проявления вечных религиозных сил, политические партии в его глазах стали мистическими ратями Бога и дьявола, и его собственная религия из мечты и надежды одинокого мыслителя превратилась в непобедимую, по его убеждению, силу русского — а тем самым, и всемирного — культурного развития» [5. С. 342]. Для Франка новая христианская религия Мережковского предстает вариантом искажения подлинного религиозного сознания. Он стремится прояснить его логику и психологию в отношении необходимости приспособления новой религии к убеждениям людей, отрицающих любую форму религиозности. «“Религия” русской интеллигенции фактически состоит в ее общественных верованиях; самым ярким выражением господствующего безверия русской интеллигенции является именно то обстоятельство, что общественным формам, как и общественным направлениям, она приписывает абсолютное значение, ибо вне “общественности” она не знает никакой универсальной и самодовлеющей ценности» [5. С. 343]. По мнению Франка, интеллигентское мышление Мережковского настолько принижает роль религии, а его религиозные оценки настолько совпадают с политическими, что совершенно утрачивают свое самостоятельное значение. Франк абсолютно убежден в том, что когда божественное начало отождествляется с революционным движением, а сущность веры усматривается в общественно-политическом действии, тогда совершенно нет смысла говорить о религии. Его не удовлетворяет религиозность Мережковского, соединяющая религию с антирелигиозным мировоззрением русской интеллигенции. Для Франка подобное соединение в принципе невозможно, и особенно в той комбинации, которую выдвигает Мережковский, когда он связывает свои новации с находящимся в состоянии разложения старым укладом интеллигентской мысли. Новое вино нельзя вливать в старые мехи, повторяет Франк. По его мнению, Мережковский делает попытку создать новую религию на очень зыбкой почве, ведь для того, чтобы русское общественное сознание пополнилось новыми религиозными силами, необходимо освободить его от устаревшей формы. Тем более, что «новое религиозное сознание» проповедуется в старых догматических формах. Переоценка религиозных ценностей у Мережковского выражается в новом толковании старых догматов, не колеблющем традиции исторического христианства.

Многие современники Мережковского отмечали «двойственность» его натуры и пристрастие к частностям, поглощающим суть христианской религии. «Мережковский высказывает много верных замечаний, но его религиозная концепция — синтез духа и плоти — беспомощна перед внушительной силой исторического христианства, этого своеобразного мира с его геологическими переворотами, с его сложностью действующих сил и с благородной стойкостью давно отложившихся слоев когда-то раскаленной и лишь медленно остывающей почвы» [2. С. 7]. Анализируя концепцию новой религии Мережковского, Н. А. Бердяев, так же как

и Франк, высоко оценивающий его литературный талант, отмечал, что никто до Мережковского не ставил столь остро проблемы религиозной общественности. Вместе с тем и он рассматривал «новое откровение» Мережковского о христианской общественности как религиозно-общественную утопию.

Критикуя суждения Мережковского, Бердяев считал, что Мережковский понимает задачу религиозного творчества не так, как это следует понимать. Он явно абсолютизирует то, что в действительности относительно. Бердяев пытался доказать, что для конкретного человека религиозная общественность выступает трансцендентным авторитетом. По его мнению, в апокалиптической настроенности Мережковского сквозит характерное для русской интеллектуальной мысли недоверие к человеческому творчеству. Желание соединения духа и плоти, миров небесного и земного способно создать впечатление рождения нового религиозного сознания, но в действительности у Мережковского как раз соединения и не получается, а напротив все противопоставляется и смешивается. «Мережковский взвинчивает в себе и в других чувство трансцендентной жути и чувство духовной беспомощности человека» [т. С. 511]. Бердяев упрекает Мережковского за излишнее увлечение критикой исторического христианства и за то, что он никогда не понимал значения религиозной эмансипации личности в России. «Для Мережковского если и есть проблема о человеке, то это всегда проблема мира, а не проблема Бога, частный случай его всегдашней проблемы отношения неба и земли, духа и плоти, христианства и культуры» [т. С. 512]. Новое религиозное откровение, по Бердяеву, может быть только откровением о человеке, как божественной ипостаси. Бердяев утверждал, что идеи русской общественности, призванной преобразовать русскую жизнь «выветрились» гораздо раньше, чем наступил час их осуществления в жизни, а мир идей и мир общественности так и остались разобщенными.

Необходимо отметить, что новаторские религиозные идеи Мережковского появлялись в русле уже сложившихся взглядов и концепций самых ярких представителей религиозно-философской мысли рубежа XIX–XX вв. В русле историософских построений В. С. Соловьёва формировалась логика религиозной мысли Мережковского. Он предлагая идеал культурно-религиозного обновления, связанный с объединением земной, человеческой истории и небесной, божественной, и дающий новый импульс в развитии цивилизации. В таком контексте определена и тема Третьего Завета, где будут сняты противоречия между плотью и духом, раскрыта тайна «земли» и «неба». Восприняв от В. С. Соловьёва идеал становления Богочеловечества в истории, Мережковский использовал его в своих концептуальных построениях. Неохристианская тематика вопросов пола и плоти позволила ему критиковать официальную церковь за то, что историческое христианство, не решая проблемы христианской общественности, утратило силу своего духовного воздействия на сферу человеческого общежития.

Новое религиозное сознание Мережковского выросло как из его литературного творчества, так и активной социальной позиции. Франк подчеркивал значение литературного и художественного таланта Мережковского, но резко выступал против его пропаганды религиозной революции. Он утверждал: если божественное начало отождествляется с революционным движением, то уже не

следует говорить о религии. Религия обнаруживает себя только там, где внешним и случайным факторам противопоставляется интенсивная внутренняя духовная работа. Религиозное сознание полагает, что земной мир не может вместить и всецело выразить творчество и ценность высших начал, которые открываются только углубленной в себя человеческой душе.

Современные исследования творчества Мережковского понимают контекст его религиозного модернизма, конструирование новой религии стремлением проникнуть в суть жизненных коллизий своего времени, уповая на духовные запросы религиозного человечества. Франк, критикуя социальные версии христианства, справедливо называл проповедников «нового религиозного сознания» людьми образованными, талантливыми и серьезно мыслящими. Однако, пытаясь определить основной смысл того нового в отношении религии и религиозности, что предлагал Мережковский и его единомышленники, он настойчиво заявлял об «искусственности» и «надуманности» их реформаторских проектов в сфере религиозного творчества.

Л и т е р а т у р а

1. Бердяев Н. А. Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989.
2. Лундберг Е. Мережковский и его новое христианство. СПб., 1914.
3. Мережковский Д. С. Грядущий Хам // Мережковский Д. С. Большая Россия. Л., 1991.
4. Мережковский Д. С. Христианство и государство // Мережковский Д. С. В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. М., 1991.
5. Франк С. Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910.



Е. К. Краснухина

РЕЛИГИОЗНАЯ МЕТАФИЗИКА ЛЮБВИ С. Л. ФРАНКА

В статье осуществляется сравнительный анализ некоторых философских идей Франка, Ницше и Бубера. Социоморфизм онтологии Франка рассматривается на уровне субъективности Я, интерсубъективности Я-Ты отношения, объективности Мы и субстанциальности абсолютного Ты Бога. Автор статьи исследует смысловое содержание понятия любви в религиозной мысли и в философии Ницше.

Ключевые слова: *всединство, интерсубъективность, персонализм, трансцендентное, гуманизм.*

УДК 141.201

Немецкий контекст русской философии С. Л. Франка имеет двоякое значение: во-первых, автобиографическое — Франк жил и работал в Германии, а, во-вторых, теоретическое — идеи Франка сопричастны размышлениям двух философов, связанных с интеллектуальной атмосферой Германии, а именно Ф. Ницше и М. Бубера.

Прежде чем Франк стал писать религиозно-философские книги, одна из которых называлась «С нами Бог», он продемонстрировал единодушие с немецким философом, объявившим, что «Бог умер». Речь идет об одной из первых работ Франка «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”». В ней Франк указывает на две моральные системы: одну, основанную на любви к ближнему и на сострадании, и другую, совпадающую с любовью к дальнему, которая не исчерпывается состраданием, преодолевает, трансцендирует его. Франк вслед за Ницше персонифицирует эти виды любви фигурами сестры милосердия и врача хирурга. Любовь, во-первых, гендерно подразделяется на женскую и мужскую, во-вторых, профессионально дифференцируется как облегчение боли и страдания сестрой милосердия и, наоборот, причинение таковых врачом хирургом. В-третьих, различие между этими двумя типами любви сводит первую к доброте, а вторую к причинению добра как конечной цели. В-четвертых, речь идет здесь о различии любви-слабости и любви-силы: «Слабость Франца зовется добротой», — так охарактеризовал своего героя М. Кундера в книге «Невыносимая легкость бытия», проявив ницшеанское видение того, что доброта может быть

оборотной стороной слабости человека. В-пятых, мы различаем здесь вслед за Ницше и Франком любовь-жалость, сострадание и любовь-безжалостность, жестокость. «Из жалости я должен быть жесток», — этими словами Гамлета Шекспир еще задолго до Ницше выразил понимание того, что элемент жестокости присутствует в гуманизме. Наконец, в-шестых, любовь делится на приносящую гибель и дающую спасение. Спасает и причиняет добро только та любовь, о которой Ницше сказал словами Заратустры: «Всякая великая любовь выше всего своего сострадания: ибо то, что она любит, она еще хочет — создать» [5. С. 64]. Франк настолько проникся в этот момент своей жизни идеями Ницше, что опроверг общепринятое высказывание Достоевского о счастье человечества, которое не стоит одной слезы ребенка. Ни одна хорошая мать, утверждает Франк, не подпишет под тезисом Достоевского, думая именно о своем ребенке. Его физическое здоровье и духовное благо ей дороже множества его слез. Ребенку делают, например, прививки, так как это необходимо, даже если он этого не хочет и плачет. Преодолевая сострадание, материнская любовь занимает мужскую спасающую позицию.

Поразительно сходство содержания книг «Я и Ты» Бубера и «Непостижимое» Франка. Книга Бубера вышла в свет в 1922 г., в то время как труд Франка был опубликован только в 1939. Сходство заключается в первую очередь в оперировании обоими мыслителями местоимениями «Я», «Ты», «Мы», возведенными в ранг религиозно-философских категорий. Для Бубера бытие есть диалог человека с Богом. Франк аналогичным образом утверждает социоморфность истинного бытия, достигаемого в Я-Ты-Мы отношении. Однако различие размышлений этих двух философов о межличностном бытии тоже поразительно. Отношение человека с Богом рассматривается Бубером персоналистично. Бог есть для него не бытие, не принцип, не идея, а абсолютное Ты или метаперсональность. Бубер сосредоточен на Я-Ты-отношении человека к человеку и человека к Богу. В диалогические отношения с Богом можно, согласно Буберу, вступить непосредственно. Франк же, рассматривая аналогичную проблематику, сосредоточивается на категории соборного «Мы». Мы-бытие в философии Франка — необходимое опосредующее звено в причастности человека Божественному совершенству. Итак, Бубер сопоставляет Я-Ты-бытие с установкой Я-Оно, а Франк сопоставляет Я-Ты-отношение с фундирующим его Я-Мы. Франк пишет: «Бог есть не *мой* Отец, а *наш* Отец, “имея Отца, я тем самым имею и братьев, есмь член семьи”» [12. С. 332, 330]. Здесь утверждается, что сыновство достигается через братство, личная причастность через совместность.

Можно высказать предположение, что сформулированное выше несовпадение обусловлено различием религиозной подоплеки философствования Франка и Бубера. Занимаясь философским творчеством в Берлине, Мюнхене и Париже, Франк оставался православным мыслителем, воплощавшим в своих книгах общинный дух российской жизни и соборный дух российской религии. Религиозное сопровождение философских идей Бубера тоже очень значительно — это хасидизм, сионизм, иудейский монотеизм. Но все-таки Бубер долгие годы был европейским интеллектуалом, что оправдывает риск предположения, что в напряженном буберовском диалоге человеческого Я с Ты Бога есть что-то лютеранское в смысле отказа от посредников, в смысле прямоты и непосредственности этого отношения.

Религиозная традиция в российской философии характеризуется тем, что православие, по сравнению с христианством западноевропейским, несет в себе гораздо более значительный посыл социальности, соборности, общинности. Философия всеединства неизбежно приобретает социальный характер — «лишь в форме, которую мы могли бы назвать социоморфизмом, возможна истинная онтология» [13. С. 380]. Социальная философия Франка приобретает тем самым общеонтологический смысл, она оказывается не пониманием специфической реальности общества, а постижением бытия как такового, единственно подлинной онтологией.

Существуют два вида социальной философии. Их различие связано с двумя возможными интерпретациями общественной реальности. Первый тип социально-философского мышления дает имманентное объяснение социального самим же социальным, которое ищет причины общественных явлений в природе самого общества. Второй тип социальной философии исходит из той предпосылки, что фундаментальные основания социального трансцендентны самому социальному, а бытие общества не является той реальностью, которая есть причина самой себя. Корни социального бытия, с этой точки зрения, уходят либо в подлежащий ему уровень реальности — в его витально-энергетическую подпочву, либо в надлежащий уровень его идеально-метафизических оснований. Философия духовных основ общества Франка относится к последнему типу объяснения социального и развертывается как религиозная метафизика любви.

Социальная философия Франка исходит из онтологического, а не психологического понимания любви. В ее основе лежит «метафизический и метапсихический факт любви» [1. С. 12]. Сущность любви заключается в ее креационизме, поэтому любовь становится основным принципом конституирования социальной реальности. Социально-философское мышление определяет любовь как мост между двумя мирами (Платон), как «тоску по трансцендентному» (Н. А. Бердяев). Любовь в сущности есть «встреча с реальностью» (С. Л. Франк), есть «выход из эмпирического и переход в новую действительность» [11. С. 90]. Любовь в философии Франка есть откровение реальности в формах «Я», «Ты» и «Мы», соприкосновение с абсолютным бытием в этих трех формах. Социальная реальность структурируется как многоуровневая: как реальность субъективная (Я-бытие, личность), интересубъективная (Я-Ты-бытие, отношение), объективная (Мы-бытие, общность) и абсолютная (абсолютное Ты, субстанция). Любовью социальная действительность не просто обнаруживается или познается, но создается, конституируется.

Социальная онтология иерархична: субъективная реальность Я производна от интересубъективной Я-Ты-реальности, интересубъективная Я-Ты-реальность производна от объективной реальности соборного Мы, а объективная реальность соборного Мы производна от реальности Абсолюта. Эти формы бытия связаны между собой отношениями обоснования, порождения, осмысления. Иерархия видов реальности совпадает здесь с иерархией ценностей. Любовь конституирует исходную реальность и основную категорию социальной метафизики.

Философский идеализм не противопоставляет бытие и сознание: «Совершенно бессознательное бытие не есть бытие; быть — значит быть для себя, быть себе

раскрытым, быть самосознанием» [12. С. 188]. В лице Августина европейская философия, пожалуй, впервые осознала ту таинственную реальность внутреннего бытия личности, неповторимой индивидуальности, которая выражается в слове «Я». Последующая философия самосознания полагала Я реальностью исходной, непосредственной, очевидной, самодостовой. Так был открыт особый род бытия — бытие в рефлексивности, сокровенности, чистой интимности, ибо привилегия субъективного рода бытия состоит в том, чтобы быть данным самому себе, давать себе бытие. Различая бытие внешнее и бытие внутреннее, мы можем сказать, что «античному человеку был совершенно неизвестен этот субъективный, рефлексивный, интимный, одинокий способ бытия» [6. С.137]. Ведь философское открытие разума, идеи, логоса предшествует во времени открытию реальности Я, субъективности и не совпадает с ним по содержанию.

Идеальное бытие имеет субъективную, объективную и абсолютную формы. Причем, только последняя есть бытие не только для себя, но и в себе. Именно в актах самосознания индивидуальное Я обнаруживает сверхлические виды реальности: «“Я” именно и есть та точка, в которой абсолютное бытие доходит до самосознания» [12. С. 110]. Феноменологически опыт Я является исходным в обнаружении объективного и абсолютного бытия, но онтологически само Я производно от других видов сверхлического бытия. Выбор субъективности в качестве исходной точки онтологической иерархии объясняется тем, что лишь человек есть такое наличное бытие, которое наделено отношением к собственному бытию, через которое осуществляется открытость бытия самому себе. Однако Я-бытие есть при этом реальность самоудостоверяющаяся, но не самостоящая.

Вместе с внутренним опытом самоочевидного бытия нас самих нам одновременно раскрывается и его проективность, незамкнутость. В непосредственном опыте самосознания дана несамодостаточность бытия Я. Человек не есть основная онтологическая категория. Именно в этом смысле М. Хайдеггер и утверждал, что из сущностного понятия субъекта как обозначения лежащего в основе, подлежащего следует «исключить вообще понятие “человек”, а потому также понятия “я”, “самость”» [14. С. 118]. Я имеет опору своего бытия не в себе, а вне себя самого.

Бытие личности — это всегда «бытие к», которое может быть расшифровано и как бытие к другой личности, и как бытие к Богу. Через любовь совершается трансцендирование Я в двух направлениях: вовне, т. е. к другой личности, и вовнутрь, т. е. к абсолютным ценностям. Оба вида трансцендирования Я представляют собой выход к реальности Ты — к относительному Ты другой личности и к абсолютному Ты Бога. Человек есть проекция за пределы самого себя, трансцендирование собственной самости. Любовь как жажда совершенства есть отношение человека к ценностям, способ его причастности к реальности сверхсубъективной. Любовь есть возможность потенциально бесконечного приращения бытия человека. «Потенциальная бесконечность стремления состоит в абсолютной зависимости от актуальной бесконечности совершенства» [2. С.141], поэтому человек дан себе через противоположение незавершенности и полноты, зависимого и независимого бытия, реальности несамодостаточной и субстанциальной. Любовь есть мост между реальностью конечной и бесконечной, относительной и абсолютной.

Начав построение социальной онтологии с бытия Я, мы сразу обнаруживаем его производность от других Я, от сети возникающих между ними межличностных взаимодействий. Таким образом, Я-бытие обнаруживает себя как социальное понятие, как первый уровень социальной реальности. В этом смысле примечательно, что философия бытия-для-себя в форме индивидуального человеческого самосознания практически никогда не принимала форму радикального солипсизма. Она не ограничивалась реальностью изолированного эго и, сомневаясь в существовании внешнего ему материального мира, признавала реальность Ты и бытие Бога.

Существуют разные философские обоснования реальности Ты, множественности мира личностей. «Другой» может открываться через феномен свободы, времени или стыда.

С феноменом свободы множественность человеческих Я связывал Фихте. Человек есть свободное самоопределение. Всякая определенность есть ограниченность, а всякая ограниченность предполагает некое внешнее бытие как условие самоопределения. Таким внешним, но не принудительным, ограничением Я должен быть не объект, а субъект — другое свободное и активное существо. Моя свобода в акте самополагания может быть ограничена только свободой других людей. Наличие общины свободных существ, мира правовых межличностных отношений есть неперемное условие существования индивидуального Я. Таким образом, обнаруживая себя как свободное, самосознающее и самоопределяющее существо, Я, тем самым, обнаруживает и другие Я, необходимые для его обоснования.

Согласно Э. Гуссерлю, другое Я — это прежде всего модификация моего собственного Я, мое альтер эго, мои прошлые Я, воспринимаемые моим актуальным Я в акте воспоминания. Временной характер Я — исходный для конституирования интерсубъективности в трансцендентальном сознании. Единство трансцендентального Я оказывается совместимым с его множественностью.

Феноменологическая онтология Ж. П. Сартра в качестве одной из основных интенциональных структур берет эмоцию стыда. Стыд — это всегда стыд перед кем-то, это форма моего бытия-для-другого. Межличностные отношения осуществляются как борьба взглядов. Роль взгляда на меня другого амбивалентна. С одной стороны, я зависим от другого в моем бытии, другой владеет тайной того, чем я являюсь, я никогда не увижу себя таким, каким видит меня другой, он обосновывает мое бытие и придает ему ценность. С другой стороны, взгляд другого субъекта превращает меня в объект, отчуждает мою свободу и субъективность. Мое бытие-для-другого есть бытие-в-себе, а не бытие-для-себя. Поскольку право видеть, не будучи видимым, соответствует только предельной абстракции чистого субъекта или Бога, то стыд за свою объективность, за свое падение в мир вещей есть неотъемлемая принадлежность человеческих отношений.

Несмотря на разнообразие философской аргументации в пользу множественности Я, именно философия любви дает наиболее радикальный способ обоснования межличностных отношений, утверждения как бытия собственного Я, так и бытия других Ты. Первичный опыт личности — это опыт другой личности. Личность можно определить как «содержание, центр и единство актов, интенционально направленных на другие личности» [10. С. 332]. В качестве основного

способа трансцендирования своего эго, выхода к другой личности философия персонализма рассматривает любовь. Любовь есть нечто большее, чем чувственность или коммуникация, это единственный способ подлинного бытия человека в мире: «в конечном итоге существовать — значит любить» [4. С. 40]. Именно в любви обретается онтологическая обоснованность человека.

Я не может прийти к самообнаружению и полной самоактуализации через его отношение к миру несамости, к предметному, объектному существованию. Двойственность мира определяется для человека двойственностью того отношения, в которое человек может вступать с миром. В терминологии М. Бубера речь идет о возможности Я-Оно-отношения и Я-Ты-отношения. Реальность, соотносительная Я, подлинное не-Я есть субъект, а не объект. Это другое Я как равноценная Я реальность — реальность Ты. Любовь по своему существу и есть «завершенное трансцендирование к “ты” как подлинной, я-подобной, по себе и для себя сущей реальности и обретение в нем онтологической опорной точки для меня» [13. С. 374–375]. Я-Ты-бытие есть любовь, такое двуцентричное бытие, в котором происходит взаимное одаривание реальностью. «Я основного слова Я-Ты другое, чем Я основного слова Я-Оно» [1. С. 6]. Собственно никакого подлинного Я до встречи с Ты нет. Я-Ты-отношение априорно. Наше Я «идеально имеет отношение к “ты” до всякой внешней встречи с отдельным реальным “ты”» [12. С. 50]. Интенциональная направленность на Ты, данная Я не извне, а изнутри, составляет саму сущность Я. Все остальное есть лишь реализация врожденного Ты в Ты встречном.

Откровение реальности в форме Ты означает переход от автономии и суверенности личности к множественности мира личностей. Любовь центробежна, а не центростремительна [7. С. 352], и этим она отличается от всех форм вождления. Эманация любви — это отнюдь не стремление поглотить объект своей любви, а преодоление границ своей самости и пребывание в объекте своей любви. В основе Я-Ты-бытия как любви лежит реальность их различия. Сущность самости есть тяготение к другому. Мой друг — это ведь и «мой другой». Весь смысл духовного отношения любви заключен во взаимной избранности и индивидуальности. Стать Ты — значит стать «освобожденным, выделенным, единственным и противостоящим» [1. С. 13]. Любовь — это не способ отождествления, слияния самостей друг с другом или со всем сущим, а отношение внутренней близости в различии. Религия любви индуизма основана на принципе «ты есть я, и потому я тебя люблю и жалею». Принцип христианской философии любви противоположен: «ты не есть я, и потому я тебя люблю и жалею». Если любовь конституирует основной принцип социальной метафизики, то ею не только достигается единство мира личностей, но и первоначально постигается его множественность.

Любовь есть переход от существования индивида к бытию его личности. Бытие отличается от существования тем, что оно есть столь же ценностное понятие, сколь и онтологическое, ибо «совершенство и бытие есть одно и то же» [12. С. 191]. И это тождество последних оснований бытия с абсолютным совершенством постигается и раскрывается именно любовью. Ибо истинная любовь всегда опирается «на ощущение сверхэмпирической реальности друг друга» [11. С. 410]. Такая любовь имеет своей предпосылкой полагание уникальности, вечности и абсолют-

ной ценности другой личности. Тем самым любовь к другому исходит не просто из его эмпирического существования, но из потенции его абсолютного бытия, включающего не только реальность, но и ценность. Реальность его ценности и ценность его реальности.

Отношение любви не только полагает бытие другого как ценность. Любовь также полагает и ценностное бытие Я. Задача любви заключается собственно совсем не в преодолении эгоизма как такового и не в признании за другим такой же ценности, какую мы полагаем в себе. Убеждение, что ценность своего Я всегда очевидна, а ценность для меня другой личности сомнительна, очень далеко от достоверности. Мое Я оказывается функцией Ты, другой оправдывает и обосновывает мое бытие как ценность, если другой меня любит. Поэтому сущность любви, как ее истолковывает Сартр, есть проект быть любимым [8. С. 562]. Но этот основной проект любви обречен на провал. Неудача заложена в самой установке: не столько утверждать бытие другого, любимого существа (любить), сколько утверждать свое собственное бытие через любовь другого (быть любимым). Правильно, что человек обретает себя в межличностных отношениях, однако характер этих отношений определяется основным законом любви: нельзя получить иначе, как отдавая. Потребность в любви, желание быть любимым стоит ниже в иерархии бытия, чем потребность любить, быть нужным другому. Поэтому любовь-потребность-в-другом приводит личность к фиаско. В терминологии К. С. Льюиса речь идет о «любви-нужде» и «любви-даре». Любовь-нужда онтологически маломощнее любви-дара. Когда я необходим другому человеку, то я вступаю с ним в более совершенные межличностные отношения, чем в том случае, когда другой нужен мне. И если любовь-нужда идет от слабости, то любовь-дар — от силы личности. Поэтому именно в любви-даре человек обретает свое бытие максимально эффективным образом. И главная потребность нашего Я — это не просто потребность в Ты, а это наша нужда в том, чтобы быть нужным другому Ты.

Для обоснования бытия моего Я недостаточно обретения Ты другого человека. Сам по себе выход за пределы своей субъективности к субъективности другого бессмыслен. Метафизический смысл любви состоит в преодолении не просто своей собственной субъективности, а всякой субъективности вообще. Любовь как бытие есть реальность не только интересубъективная, но и трансубъективная.

Сущность любви состоит в преодолении раздельности людей, в обретении единства одного Я с другим. Однако их единство не возникает впервые как результат акта любви, а предшествует ему. Трансцендирование к Ты «есть как бы стремление к воссоединению того, что в последней глубине реальности исконно едино» [13. С. 376]. Единство мира личностей есть не только продукт, но и онтологическое условие Я-Ты-бытия как любви. Сущность Я-Ты-отношения есть их единство, выраженное в категории «Мы». Мы — это та реальность, к которой каждое Я принадлежит более непосредственно, чем оно принадлежит отдельным Ты.

Соборное Мы-бытие, конституируемое узами любви, есть всеединство, т. е. такое единство множества, которому одновременно присуща и полная взаимопроникнутость, и взаимораздельность всех его элементов. Соборное Мы как онтологическое всеединство не имеет ничего общего с авторитарно-социальным Мы

утопии Е. Замятина. Соборное Мы — это полицентрическая система взаимосвязи, единство многих реальных Я, гармония личностей, сосуществующих нераздельно и неслиянно. Множественность индивидуальностей, неповторимых и несводимых друг к другу Я, уникальных, нетождественных личностей не есть иллюзия, видимость, как предполагал А. Шопенгауэр под влиянием некоторых идей буддизма. Мы, описанное Е. Замятиным, есть анонимная и безликая масса, которая подавляет всякое отдельное Я и сама не имеет черт индивидуального, персоналистического бытия, т. е. не является тем, что Л. П. Карсавин назвал бы «симфонической личностью». Авторитарно-коллективное Мы есть основа аннигиляции всех индивидуальных Я, а соборное Мы есть основа реализации их личностного бытия. Соборное Мы есть единство разнородного, а авторитарно-коллективное Мы есть единство однородного. Соборное единство Мы делает все составляющие его отдельные Я едино-сущими, но не подобно-сущими [1. С. 91]. Это значит, что общество есть нечто большее, чем формально-логическое, родовое единство подобия составляющих его членов, оно есть органическое единство в смысле объединения, совместности и согласованности их жизни.

Принцип универсального Мы человечества порождает идею гуманизма: «гуманизм всецело основан на изживании индивидуации, отдельности и обособленности людей, их взаимной зарубежности, потусторонности и непроницаемости» [3. С. 377]. Проблема гуманизма двояка. Во-первых, гуманизм исходит из предпосылки о родовой сущности человека. Человек есть множественное понятие, человек есть человечество. Следовательно, гуманизм есть попытка определения онтологического статуса как единства всего человечества, так и различных форм социальности, общности людей. Во-вторых, гуманизм, взятый как гуманность, человеколюбие, порождает вопрос об онтологических основаниях всякой филантропии: любви к ближнему и дальнему.

Светский гуманизм рожден секуляризацией идеи человека. Он представляет собой утверждение самоценности и самодостаточности человека как такового, отношение к человеку как к наивысшей ценности. Светская идея единства человеческого рода есть абстрактный универсализм, построенный на идее общечеловеческого начала. Объединяющим человечество здесь оказывается однородное равенство людей, указующее на присущие им всем родовые признаки. Поэтому рядом с светской идеей братства всегда стоит идея равенства. Атеистическая просветительская идеология, провозгласив равенство людей, «молчаливо уничтожила принцип Отчества, подменяя его искусственным понятием Братства» [3. С. 482]. Для христианского гуманизма человеческое существование не есть сущностное основание самого себя. Его субстанциальность обретается через его причастность абсолютному бытию. Среди различных видов равенства людей (перед смертью, перед законом) только равенство перед богом составляет метафизическую основу религиозного гуманизма, взятого как в форме гуманности (човеколюбия), так и в форме соборности (универсального единства человечества). Таким образом, понятие единства человечества может основываться на двух понятиях братства людей. Братство как подобие друг другу и братство как подобие общему Отцу составляют его светское и религиозное понимание.

Гуманизм светский и религиозный противостоят друг другу как антропоцентризм и теоцентризм; как доверие к человеку как таковому и вера в человека как потенцию абсолютного бытия; как идея человекобожества и богочеловечества; как единство человечества, конституированное на имманентной ему и трансцендентной ему основе.

Близость людей по принципу сходства выражена в ветхозаветной заповеди Моисея «люби ближнего твоего, как самого себя» [Лев. 19, 18]. Но так ли уж совершенна естественно-инстинктивная эгоистическая в существе своем любовь человека к самому себе, чтобы делать ее образцом в отношениях с другими людьми? Любовь к себе, распространенная на других людей, окажется умалением, ограничением эгоизма или его экспансией? Ведь всякое Я консолидируется с неким Мы, конституируется на этой основе, порождая те или иные виды группового эгоизма. Однако перенесением «эгоизма с лица на семью, на народ и на государство не упраздняется в человечестве *самый принцип* эгоизма, который состоит в безусловном внутреннем противополжении себя и своего — чужому» [9. С. 166–167]. Соборному Мы человечества противостоят эмпирические Мы семьи, нации, религиозной конфессии и др. Демонстрируя высокий уровень сплоченности, солидарности, они отнюдь не являются потенциалами или зачатками единства человеческого рода.

Иногда христианскую идею братской любви, призванной объединить человечество, понимают как экстраполяцию естественных видов близости, любви, родственности людей, как рекомендацию относится к дальнему так же, как к близкому человеку. Однако вся земная близость и сходство всегда основаны на неизбежных земных различиях и дальности. Христианская философия давно осознала несовершенство естественных типов любви и солидарности (семейной, национальной и др.), что и выражено в словах Христа: «И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» [Мф. 19, 29]. Христианская идея человеколюбия предполагает не продолжение, а преодоление естественных симпатий, так как они не могут реализовать принцип универсализма. Конституирование универсального Мы человечества требует преодоления не только естественных этнических, религиозных, социальных и прочих различий и противоположностей человеческих сообществ, но и преодоления составляющих их естественных видов близости, единства, общности. Пока групповое Мы основывается на своем внутреннем сходстве и различии с внешним Они, оно носит эмпирический и частный характер. В отличие от ветхозаветной новозаветная заповедь, сформулированная Христом, предлагает нам любить ближнего не как самого себя, а «как Я возлюбил вас» [Ин. 13, 34], указывая тем самым на божественный, а не человеческий образец и источник человеколюбия. Поэтому диапазон религиозного гуманизма как милосердия, обращенного в равной мере и на людей праведных, и на преступивших нравственный запрет, в силу своего универсализма превышает светскую идею справедливости.

Универсальным Мы может стать только в том случае, если оно конституируется по отношению к трансцендентной человечеству реальности как к источнику

своего единства. При всей производности Я от Ты, а также производности межличностного Я-Ты-отношения от превышающего его Мы, само Мы еще не субстанциально, не есть сущностное основание самого себя. С точки зрения социальной метафизики соборное единство человечества не самостоятельно, а опосредовано его причастностью к абсолютному началу.

Построение социальной реальности рассматривается Франком как аналогичное построению окружности, все точки которой производны не столько друг от друга, сколько от общего для них центра. И если по отношению друг к другу точки окружности могут оказаться как ближними, так и дальними, то по отношению к центру круга все они являются равноотстоящими. А это и означает, что только религиозно-метафизический принцип соборного единства человечества радикально преодолевает групповую эгоистическую логику деления людей на «своих» и «чужих», «ближних» и «дальних», друзей и врагов. Ведь близость или дальность нам других людей в этническом, кровнородственном, духовно-культурном, религиозно-конфессиональном, социально-статусном или любом другом смысле — это характеристики имманентные и относительные. Таким образом, с позиций религиозной метафизики Франка, реальность общества не есть *causa sui*, причина самой себя. Она имеет трансцендентную социуму подоплеку и абсолютное основание.

Л и т е р а т у р а

1. Бубер М. Я и Ты. М., 1993.
2. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994.
3. Иванов В. И. Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. Брюссель, 1979.
4. Мунье Э. Персонализм. М., 1992.
5. Ницше Ф. Сочинения: в 2-х т. Т. 2. М., 1990.
6. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991.
7. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика, Философия культуры. М., 1991.
8. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2009.
9. Соловьёв В. С. Сочинения: в 2-х т. Т. 2. М., 1988.
10. Философский словарь / пер. с нем. М., 1961.
11. Флоренский П. А. Сочинения: в 3 т. Т. 1 (1): Столп и утверждение истины. М., 1990.
12. Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992.
13. Франк С. Л. Сочинения. М., 1990.
14. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.



Л. А. Орнатская

РЕЛИГИОЗНАЯ МЕТАФИЗИКА ЛЮБВИ С. Л. ФРАНКА

В статье обсуждается отношение «Я», «Ты» и «Мы», которое анализируется С. Л. Франком в контексте идеи «всеединства». Особое внимание уделяется критике Франком «Я» как самостоятельного, самодостаточно субъекта. Общество, полагает Франк, не сумма отдельных субъектов, человек не мыслим вне отношений «Я», «Ты» и «Мы». Показывается, что в концепции Франка человеческая жизнь — выражение онтологического единства бытия.

Ключевые слова: «Я», «Ты», «Мы», Бог, отношение, общение, общество, онтологическое единство бытия.

УДК 091 (141)

Проблема «Я» и «Ты», сформулированная как особая задача еще во второй половине XIX в., но имплицитно заданная уже Декартом, в начале XX в. еще не получила должного теоретического обоснования. Ее легитимизация, включение в общесоциальную тематику шли зачастую окольными путями — как в европейской, так и в отечественной литературе, свидетельством чего могут служить замечания И. И. Лапшина (1870–1952), назвавшего в 1910 г. этот вопрос ахиллесовой пятой современного ему знания [1. С. 3]. В работе «Проблема чужого “Я” в новейшей философии» Лапшин фиксирует исключительно гносеологическую и психологическую направленность ее разработки, а также частичность и фрагментарность попыток решения: ни для одного из упоминаемых им философов она не была самостоятельной проблемой и затрагивалась как бы по касательной к основной тематике. Тем более это относилось к отечественной мысли. Характерно, что делая внушительный обзор и типологию различных точек зрения по вопросу об отношении к чужому «Я», Лапшин — и то лишь на двух последних страницах книги — считает возможным обозначить только одного отечественного мыслителя, сделавшего заявку на свою точку зрения — А. И. Введенского.

С. Л. Франк непосредственно обращается к проблеме «Я» и «Ты» значительно позже, уже в межвоенное время, в «европейский» период своего творчества, когда ситуация изменилась — проблема была актуализирована и приобрела самостоятельный статус. Напомним, что в 1922 г. вышла знаковая в этом отношении книга М. Бу-



бера «Я и Ты», сам заголовок которой свидетельствовал о том, что «Ты» становится понятием рядоположным с «Я», что выводило исследование отношения «Я» и «Ты» на совершенно иной уровень. Новые европейские идеи, прежде всего идеи немецких философов (М. Бубер, М. Шелер, Ф. Эбнер, Г. Зиммель, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер и др.) существенно повлияли на Франка, характер этих влияний — открытый вопрос, но следует подчеркнуть, что воздействие западной мысли не только не помешало ему создать собственную оригинальную концепцию, до сих пор остающуюся, на наш взгляд, недооцененной, но и значительно углубить теоретико-методологические основания его версии «русской идеи всеединства». Ибо именно в контексте идеи «всеединства» происходит адаптация и критическая переработка западных, персоналистских по существу, концепций «Я» и «Ты». Гносеологический аспект проблемы остается для него, безусловно, важным (он оставался важным для всех, искавших путь к «Другому» в первой половине XX в.) — его постоянный критик И. И. Лапшин в 1922 г., имея в виду именно этот аспект, определял позицию Франка как мистический рационализм [2] — но на первый план выходят уже проблемы онтологии: отношение к чужому «Я» интересует Франка принципиально, им определяются не только фундаментальные основания гносеологии и онтологии, но и социальной философии, этики, философии религии. В предлагаемом тексте ставится задача представить исходные философские посылки решения Франком проблемы «Другого», которой он уделяет особое внимание как при обосновании онтологической природы общества, так и при определении основных направлений «реформы бытия».

Следует отметить, что выдвигание Франком на первый план понятий «Я» и «Ты» при построении онтологической, духовной основы общества изначально не было для него чем-то насильственным, извне привнесенным и искусственным. Идея всеединства, соборности не только имплицитно их подразумевала, но требовала содержательной разработки. Новые терминологические предпочтения принципиально не изменили основной исходной установки, но углубили и дифференцировали некоторые аспекты его понимания общества как «органической» целостности. Вместе с тем концепция «Я» и «Ты» Франка имеет и самостоятельное значение и может рассматриваться в ряду других как имеющая безусловный интерес и познавательную ценность.

С точки зрения Франка, общество в качестве соборного единства представляет собой не некое «Я», а «Мы», в котором как в первичном единстве многих субъектов может быть найдено «точное понимание» его онтологической природы. Эту мысль он разворачивает и обосновывает в работе «Духовные основы общества» (1930), которая в этом отношении имеет фундаментальное значение, поскольку в дальнейшем она послужила основанием для новых экстраполяций заложенных в ней идей.

Одной из главных своих задач Франк видит в критике сложившегося в европейской традиции понимания субъекта. Начиная с Декарта, пишет он, западная философия видит в «Я» абсолютно первичное, ни с чем иным не сравнимое и все иное объемлющее начало [4. С. 47]. Центром и носителем этого «Я» является гносеологический, познающий и сознающий субъект, которому весь остальной мир,

в том числе и другие «Я», противостоит как содержание и предмет знания, как «не-Я». Франк ссылается при этом на Беркли, Фихте, Канта. «Мы» в таком случае только множество субъектов, сумма многих «Я». «Я» — абсолютная и единственная инстанция, первичное начало, ни с чем не сравнимое и все объемлющее, исходная точка, аксиома философствования: среди всеобщей сомнительности всего остального «Я» провозглашается единственной и исключительной самодоверенностью. Такой взгляд, полагает Франк, — это отражение определенного мироощущения нового европейского человека — его коренного инстинктивного индивидуализма [4. С. 48].

Сведение «Я» к гносеологическому субъекту, по мнению Франка, несостоятельно. Во-первых, «Я» и гносеологический субъект не одно и то же. «Я», как и мое «Я», есть нечто живое, качественно неповторимое, своеобразное, обладающее внутренним духовным миром, а «чистый» субъект познания — совершенно безличная, бескачественная точка. Например, в индуистской мистике превращение себя в «чистый» субъект познания связано прежде всего с исчезновением живого «Я». Живое «Я», самобытие представлено живым знанием, которое рождается внутри нас, в глубинах жизненного опыта и в котором соучаствует все наше существо. Во-вторых, если бы «Я» и субъект познания совпадали, в моем опыте никогда бы не могли встретиться другие, мне подобные существа, другие «Я». Между тем, говорит Франк, было много крупных философов, которые считали, что все существующее есть предмет лишь моего представления, но они так или иначе выделяли «Другого» в составе объекта познания, т. е. стремились избежать солипсизма, не отрицали наличия других сознаний, кроме «Я».

Франк подчеркивает, однако, не только гносеологическую бесперспективность абсолютизации познающего «Я». Идея первичности и исключительности «Я», по его мнению, делает совершенно неосуществимой встречу двух сознаний, а соответственно и теорию общения. Приступая к решению очень актуального для первой половины XX в. вопроса о том, откуда я знаю о существовании других сознаний (как и внешнего мира вообще), как мне дан «Другой», Франк критикует прежде всего точку зрения «наивного реализма», согласно которой «Другой» дан мне непосредственно. Другие «Я», полагает Франк, не даны мне непосредственно в чувственном опыте. Мне даны только чувственные наглядные элементы чужого тела — голос, жесты, лицо, но не чужое сознание. Однако и существовавшие в его время философские и психологические концепции, настаивающие на опосредованном, косвенном знании о чужом сознании, его не удовлетворяют. Он считает несостоятельной психологическую концепцию вчувствования (ссылаясь на Липпса), не принимает концепцию умозаключения по аналогии, согласно которой, по словам и жестам другого я заключаю о наличии другого сознания. Все эти концепции, по мнению Франка, разбиваются о тот простой факт, что для того, чтобы добраться до чужого сознания, не моего «Я», надо уже иметь понятие этого не моего «Я». Но если «Я» принципиально, единственно и абсолютно, то возникает логический круг: либо чужое «Я» — это все то же мое «Я», либо оно есть только внешний объект познания. Это тот круг, из которого философия пыталась выбраться в течение всего XX столетия. Франк был в числе тех, поначалу очень не-

многих, кто в решении проблемы «Я» и «Другой» пошел иным путем, кто раньше других осознал тупики логически простых решений; он отказался как от психологизма, так и от логицизма, поскольку они ставили под вопрос не только идею «всеединства», но и возможность онтологического обоснования общества.

Впоследствии Франк постоянно возвращается к вопросу о «Я», уточняя и углубляя свою позицию в полемике с разными авторами. Особый интерес представляет в связи с этим его отношение к идеям Э. Гуссерля (1859–1938) и М. Хайдеггера (1889–1976). Как ясно из сказанного, идею «Эго» Гуссерля Франк не мог принять принципиально: гуссерлевское «Я» первично миру и конституирует его по всем правилам собственной полноты и самодостаточности. Но предложенный Гуссерлем феноменологический подход к исследованию сознания он принимает, прежде всего — идею его слоистости. «Я» Франка имеет глубинные основания, и путь к глубинам «Я» мыслится по-гуссерлевски: необходимо отграничить, отслоить все внешнее во внутреннем мире человека и, снимая слой за слоем, обнаружить подлинное «Я». (В понятие «слой» Франк при этом вкладывает не столько пространственное, сколько символическое, метафизическое значение). Идя таким путем, он различает во «внутренней реальности» «Я» духовную и душевную жизнь. Это различие не столько в «объективном содержании» сознания («переживаний» — в соответствии с новой европейской традицией, установкой философии жизни и экзистенциализма), подчеркивает Франк, сколько в их характере. Душевная жизнь — это то, что извне овладевает мною: телесные, чувственные ощущения (голод, боль), образы, являющиеся во сне, чувства и желания, такие, например, как раздражение. Такого рода переживания частично преобразуются в «объективную действительность» для меня и легко выражаются в словах. Духовная жизнь — более глубокий слой: когда переживания и духовные движения сознаются как бы живущими во мне, возникающими изнутри меня, из глубин моего «Я», они суть для меня содержание той своеобразной, самораскрывающейся, сущей для себя реальности, которую я называю своим «Я» [5. С. 40–41]. Моя духовная жизнь доступна только мне самому, она невыразима. При этом одно и то же по содержанию переживание, например, эротическое переживание, может быть и «душевным», чисто внешним, т. е. явлением, в котором я отдаю себе отчет, и глубоко интимным, т. е. «духовным».

Таким образом, проясняется еще один аспект критики Франком «Я» классической европейской философии. Франк подчеркивает: «“Я” — это не декартовское *Cogito* равное *Sum*, не самосознание, способное в принципе дать отчет обо всем, что происходит в душе, т. е., исчерпав ее, сделать чем-то очевидным и выразимым. И не кантовский субъект — формальный и бессодержательный носитель сознания вообще. И уж тем более не юмовское “Я”, отрицающее собственную реальность, поскольку не может найти в себе ничего, кроме ощущений, т. е. не может встретиться внутри себя с собой. Я не могу встретить мое “Я” по той простой причине, что оно есть тот, кто встречает все остальное» [5. С. 29]. Не только самодостаточность «Я», декларируемая философами нового времени, вызывает его несогласие, но и бессодержательность «Я», что он считает следствием попыток его объективирования. Становится понятной и антипсихологическая установка в понима-

нии Франком «Я»: психологическое фиксирует в сознании внешнее, случайное, то, что можно выразить, т. е. опять же — объективировать. Между тем внутреннюю реальность нашего «Я» нельзя сводить к внешнему; ее можно представить как подобие подземной шахте: она имеет маленький вход извне, из наружного слоя «объективной действительности», внутри же ее есть некий огромный, сложный, потенциально бесконечный «подземный мир» [5. С. 50].

Здесь мы видим прямой отсыл к Хайдеггеру. Но отношение Франка к Хайдеггеру не было однозначным. С одной стороны, он признает огромную заслугу экзистенциализма и особенно Хайдеггера в обнаружении того, что «Я» — это не «мирок» субъективности — иллюзий, фантазий, грез, субъективных чувств, в котором заперт человек, погруженный в сферу собственных переживаний. В составе внутреннего бытия человека, отмечает Франк, Хайдеггер открыл необозримую полноту своеобразной реальности — экзистенцию как первичную реальность, которая есть нечто совсем иное, более глубокое и первичное, чем жизнь как область объективного психологического познания, и которая не поддается объективированию. (Экзистенция — не опредмечивается, таков, как мы знаем, один из главных принципов экзистенциализма). Но интерпретация Хайдеггером этой «первичной реальности», самобытия человека вызывает его несогласие. Отметим три момента.

Во-первых, Франк ведет полемику против «индивидуализма» в понимании Хайдеггером первичной реальности: в конечном счете Хайдеггер, по мнению Франка, утверждает ее конечность и замкнутость в себе. Будучи извне брошена в мир, общий для всех, т. е. существуя совместно с другими, она изнутри, для самой себя, существует только в себе, как бы пребывая в пожизненном одиночном заключении. Первичную реальность Хайдеггер отождествляет с внутренней жизнью Я. Но первичная реальность — только ее слой. И он немислим иначе, как в связи с чем-то иным, ему запредельным. Для первичной реальности характерен момент трансцендирования, выхождения за пределы себя как чего-то ограниченного. Уже Декарт, говорит Франк, найдя первичную реальность в лице субъекта мысли, отметил, что сознавать или иметь границу и выходить за нее означает одно и то же. Сознвая себя, свое «Я» ограниченным, я тем самым знаю о безграничном и имею его. Тот же Декарт отметил, что если в языке ограниченное первично, а бесконечное вторично, то по существу все наоборот — первично бесконечное, т. е. полнота всего. И быть, таким образом, значит принадлежать к составу всеобъемлющего, быть в нем укорененным. Идея замкнутости внутренней жизни, с его точки зрения, нелепа. Это все равно, что утверждать, что стоять на своих собственных ногах, значит иметь в своих ногах почву, на которой стоишь. Между тем как стоять на своих ногах — значит опираться на почву, находящуюся вне их. Сознывать себя как реальность, отличную от мира внешней, объективной реальности, — это и значит сознавать свою непосредственную, внутреннюю укорененность во внешней первичной реальности. Первичная, изнутри эта реальность не совпадает с моим бытием, с моей внутренней жизнью. Это моя жизнь на фоне бытия вообще. Она безгранична и бесконечна, уходя вглубь, она не только не встречает преграды, но, напротив, расширяется, переходя в то, что уже не есть она сама, что лежит

за ее пределами. Только на фоне этого бесконечного, безграничного бытия, она выделяется как тот ближайший его слой, который «Я» воспринимаю как «мое собственное бытие» (как то, что совершается во мне и входит в сферу моего «Я» и совокупности моих переживаний).

Во-вторых, Франк не признает имманентизм и «моментализм» хайдеггеровской позиции. Что при этом имеется в виду? «Я» — это не чистая имманентность, считает он, хотя «моему внутреннему бытию» имманентно присущ момент трансцендирования — соучастия в бытии за пределами самого себя. Это не некая реальность, непосредственно данная в опыте в своей полноте и тем самым отличная от «Не-Я». Эта точка зрения Декарта и субъективного идеализма — иллюзия. «Я» в непосредственном опыте актуально не наличествует во всей своей полноте. «Я» — это времяобъемлющее единство личности, носитель которого пребывает на всем протяжении жизни, объемля прошлое, настоящее и будущее. Оно немислимо вне потока времени от прошлого, через настоящее в будущее. Из всего этого потока времени только миг, только миг настоящего — подлинно имманентная, актуально наличествующая реальность. Настоящее, однако, не только не раскрывает всей полноты «Я», оно вообще немислимо без прошлого и будущего. С отрицанием прошлого и будущего исчезает и «Я», а вместе с ним и всякий смысл «моего»; субъективный идеализм и солипсизм, по мнению Франка, это и есть моментализм.

В-третьих, в отличие от Хайдеггера, Франк готов принять идею «души». «Я» — это душа в ее глубинном, духовном содержании, которое, однако, не замкнуто и не ограничивает ее, но открыто миру. В связи с этим и трансценденция у Франка и Хайдеггера не одно и то же. В «самости», самобытии человека, полученном в результате редукции, отслаивания всего внешнего и случайного, Хайдеггер, как известно, не нашел ни Бога, ни «Ты». У Франка Бог как всеобъемлющая полнота и основа всего не противостоит человеку как что-то внешнее. Он подчеркивает антиномичность отношений человека и Бога, различая вторичные, производные отношения, предполагающие уже готовые понятия Бога и человека, и первичное, трансцендентальное отношение, конституирующее эти понятия. Эти отношения, подчеркивает он, принадлежат к разным онтологическим уровням. Для моей души как некой глубины, существующей во мне и мне открывающейся, Бог, оставаясь чем-то иным, чем «Я» — имманентен, живет во мне, ибо такого рода реальность не может быть чем-то внешним для меня: здесь Бог открывается мне в мистическом опыте. На вторичном уровне духовного бытия «Я» имею идею Бога как что-то трансцендентное, внешнее для меня. Это отношение — результат рационального опыта. Целостность «Я» достигается, с его точки зрения, сверхрациональным синтезом, где эти два типа отношений сливаются

Основываясь на идее трансценденции, соучастия «Я» в бытии за пределами самого себя, Франк рассматривает и отношения «Я» и «Ты». Он предлагает подходить к ним не с абстрактно гносеологической точки зрения, а в перспективе общения.

Коррелят, противочлен «Я», в этой перспективе, по его мнению, не безличное «не-Я», а «Ты». Существо отношений «Я» и «Ты» не выразить в логических понятиях, ибо общение не вмещается в рамки объективной действительности: прохожие могут быть ее объектами, когда мы идем по улице, мы можем быть

озабочены тем, чтобы не столкнуться с ними, как озабочены тем, чтобы не столкнуться с автомобилями. Но в таком случае прохожий только «Он». Общение, однако, это такое явление, где внешнее для нас одновременно и внутреннее. Здесь происходит нечто качественно иное, чем взаимодействие частей объективной реальности, наподобие столкновения бильярдных шаров. Наружу проступает нечто скрытое, внутреннее, сверхмирное и не просто соприкасается, но, хотя бы частично и поверхностно, сливается, вступает в единство друг с другом. В самой мимолетной встрече двух пар глаз мы видим, говорит Франк, не просто скрещенье двух лучей, идущих навстречу друг другу, но пробуждение в них некоего исходного первичного единства, и лишь в силу этого люди становятся друг для друга «Я» и «Ты». «Ты», таким образом, дано мне не извне; как сверхиндивидуальная реальность оно укоренено в самом существе того, что есть «Я»; наше «Я» идеально имеет отношение к «Ты» и конституируется актом дифференциации, превращающим некое первичное духовное единство во взаимосвязь «Я» и «Ты». «Я», таким образом, выделяется относительно «Ты» не в силу своего самодовления, а в силу своей связи с ним «именно в этом противостоянии». Оно невозможно вне отношения к «Ты». Это обоюдный процесс. «Я» открываю себя «Ты», но «Ты» не пассивно стоит передо мной, покорно и безучастно предоставляя себя моему любопытствующему взору. Возможность «познания» его основана прежде всего на его собственной активности: оно само открывает мне себя, посылая некий незримый флюид, вторгающийся в меня. (Слову «откровение» Франк придает здесь самый общий, буквальный смысл, что специально оговаривает.) Общение, таким образом, как связь с тем, что вне нас, входит в состав нашей внутренней жизни, представляет ее существенную часть.

«Общая природа» встречи «Я» и «Ты», по мнению Франка, допускает бесконечное многообразие конкретных вариантов, насыщена конкретными эстетическими и этическими качествами. Один человек нравится нам с первого взгляда, симпатичен нам, другой антипатичен, вызывает недовольство. Из повторения встреч складывается то своеобразное явление, которое мы называем «отношениями между людьми». Эти отношения могут быть солидарностью, дружбой, любовью, они могут отличаться и антагонизмом, враждебностью. Только совершенная отчужденность и равнодушие превращает живое «Ты» в безличный объект, в «Он». Франк подчеркивает сложность отношений между людьми, они могут сочетать близость и солидарность с антагонизмом. Они изменчивы, динамичны, имеют свою историю, проходят через ряд постепенных стадий и бурных перипетий. Наряду с чисто личными отношениями, сохраняющими характер непринужденных контактов, пластических, неоформленных и изменчивых, можно выделить и ту часть отношений, где они сгущаются и кристаллизуются в устойчивые формы и принимают облик независимой от нас действительности, подчиняются однообразным правилам и образуют социальную среду — от семьи до государства. Хотя благодаря этому мир и принимает характер независимого от нас, т. е. объективной действительности, мы все же сохраняем сознание, что это мир нашей собственной духовной жизни. Духовная культура, духовная жизнь общества или эпохи — это сверхиндивидуальный аспект той духовной жизни, которая выступа-

ет как глубинное существо личной внутренней жизни каждого из нас. Франк еще раз подчеркивает, что реальность дана нам не только в форме «моей внутренней жизни», реальности моего «Я», но и в сверхиндивидуальной форме как единстве многих индивидуальных субъектов.

И Бог — это «Ты», но всегда иное и большее, чем человек. Он является мне как «Ты», как другая личность, с которой я нахожусь в специфическом отношении общения — в отношении «Я» и «Ты». Но есть и отличия. С обычным «Ты» я встречаюсь как бы случайно, извне (внутренняя связь «Я» и «Ты» не отменяет случайности и эмпиричности встречи с конкретным «Ты»). С Богом я встречаюсь только в последнем, по существу одиноким слое моего «Я», который неведом никому, кроме меня самого. Бог — такое «Ты», которое, не переставая быть другим, дополняющим меня существом, выступает глубочайшей основой моего собственного «Я». И здесь он уже не есть «Ты», т. е. существо, подобное мне. В этом смысле он сверхличен. Но как «Ты» он не только творец мира, но и соучастник бытия. В общении с ним — что возможно только в условиях истинной любви к нему, в сотворчестве с ним (Бог как бы делегирует часть своей творческой силы человеку: он не только творец, но и творит творцов) полностью раскрывается мое «Я», что и есть, по мысли Франка, цель, хотя и трудно достижимая, общение с эмпирическим «Ты», а также свидетельство скрытых и нереализованных возможностей общения с обычным «Другим».

Идея внутренней взаимообусловленности «Я» и «Ты», «общего духовного кровообращения» конкретизируется Франком в понятии «Мы». «Мы», с его точки зрения, это не множественное число от «Я»: «Я» вообще не может иметь множественного числа: оно единственно и неповторимо «в основном и первичном смысле». Конечно, я могу посмотреть на себя со стороны, увидеть себя одним из многих, но тогда я уже теряю себя и становлюсь для себя «Он». И многие «Я», замечает Франк, о которых говорят философы, лишь многие «Он», «Они», но не «Мы». «Мы» — это особого рода единство «Я» и «Ты». В «Мы» преодолевается стремление все превратить в «Я» и «Я» — во все. В нем преодолевается вечная противопоставленность «Я» и «Ты».

По мнению Франка, следует различать практическое, эмпирическое осуществление общения, где оно может носить ограниченный характер, и метафизическую структуру личного бытия, на уровне которой и раскрывается, что «Я» — член некоего соборного бытия, полицентрической системы реальности, «царства духов», участник «Мы». Конкретизируя эту идею, он использует классический образ Плотина: «Я емь лист дерева». Извне отделенный от других, соседних листьев, соприкасаясь с ними только извне, случайно, например, при порыве ветра, и изнутри — через ветви и ствол, лист дерева объединен с ними в некое многоединство, изнутри взаимопроницаемое: листья питаются одним соком, живут общей жизнью. Извне «Я» и «Ты» никогда не смогут открыться друг другу сполна, т. е. «Мы» эмпирически не может покрыть без остатка «Я». «Я» и «Ты» образуют подлинно органическое, непрерывное единство только в своей актуально недостижимой глубине. «Я» всегда остается в этом смысле единственной, несказанной реальностью. Последнее, самое глубокое и полное общение — это произвольный итог и

выражение нашего «Я» во всей его единственности и уникальности. Мое истинное «Я» совпадает, таким образом, с соучастием в глубочайшем метафизическом слое «Мы» и с моей принадлежностью к нему. Тем самым, и внешнее общение «Я» и «Ты», пусть и неполное, выражает эту внутреннюю взаимопроницаемость.

Франк считает «Мы» первичной категорией «личного человеческого», а потому и социального бытия. Какую бы существенную роль в этом бытии ни играло разделение на «Я» и «Ты» («Они»), само оно возможно лишь на основе высшего, объемлющего их единства. Франк очень последовательно критикует сингуляризм и атомизм в понимании общества. «Мы» — единство разделенного и противоборствующего. Даже когда я сознаю полную чуждость мне какого-нибудь человека, я усматриваю в этом разделении единство с ним. Самый гордый и убежденный эгоист, говорит он, презирающий и ненавидящий всех других, живет этим бунтом против других, что также выступает формой общения, связи с другим.

Франк, однако, особо подчеркивает, что «Мы» — категория не абсолютно первичная. Она не претендует на то, чтобы занять место абсолютного «Я». И «Я» нельзя рассматривать как нечто вторичное, производное от «Мы». Если абсолютизация «Я» рассматривается Франком как «ложь отвлеченного» индивидуализма, то абсолютизацию «Мы» он определяет как «ложь отвлеченного коллективизма». И в том, и в другом случае общество рассматривается как хаотическая масса обособленных индивидов-атомов, откуда и вытекает требование слепить или склеить их в единый механизм. Чтобы прекратить анархию слепых, враждебных столкновений. Напротив, речь должна идти о произвольном, свободном общении — только оно принадлежит к внутреннему существу человека. «Мы» — это исходная форма бытия, соотносительная «Я», оно есть некое столь же непосредственное и неразложимое единство, как и само «Я», такой же первичный онтологический корень нашего бытия, как и «Я». Каждое из этих начал предполагает иное и немисливо без бытия иного: Я немисливо иначе как в качестве члена «Мы», «Мы» немисливо иначе как в качестве единства «Я» и «Ты». Идея коллективного субъекта как носителя «Мы» представляется ему фантастической. То, что называется «народной душой», или «общим духом» какого-либо социального целого, имеет носителем именно единство «Мы», которое не имеет лично индивидуального характера всеобъемлющего субъекта. Оно лежит, говорит Франк, в первичном единстве самой множественности. Вся наша духовность — плод общения. Она немислива без языка, который представляет собой не только орудие мысли, но и выражение общения. Духовный капитал не творится человеком изначально, это не плод нашего замкнутого и уединенного «Я», он наследуется в процессе общения. И даже то, что наше собственное творчество черпается из духовной глубины единства с «Мы». Чем более оригинально, своеобразна личность, чем более она имеет для других извне непроницаемые глубины, тем более она общечеловечна, т. е. выражает то, что она — общее существо и достояние для всех. Гений — наиболее «общечеловеческое» существо, ибо в его творчестве раскрывается реальность, общая всем людям [4. С. 53].

В современной отечественной литературе Франку приписывается создание новой онтологии. «Мы» в отношении к «Я» и «Ты» — это такая онтология, где ни

один из элементов не является абсолютным, генетически или субстанционально определяющим все остальные. В то же время эти отношения не рядоположны. Выделяя различные уровни (слои) субъективного и трансцендентного, внутреннего и внешнего, которые не исключают друг друга, но отличаются особым типом взаимодействия частей и целого, взаимопроникновения, Франк стремился подчеркнуть сложность и неоднозначность отношений между людьми. В работах В. Н. Сагатовского справедливо отмечается, что бесконечность взаимодействий резюмируется в концепции Франка как потенциально бесконечное множество качеств, что делает мир динамичным и открытым становлению [3. С. 70–71]. Устойчивость обеспечивается самим фактом отношений — только они у Франка остаются неизменными.

Отсюда вытекает и определение перспектив человеческого бытия. Поскольку общество — не утилитарный проект, но изначально имеет глубинные, духовные основания, его будущее рассматривается с точки зрения возможностей их реализации. Франк признает несовершенство современного мира, кризис культуры и человека, но сочетает это признание, как было показано, с идеей гармонического всеединства, обеспечиваемого непрерывной динамикой отношений человека с другими людьми и связью с Богом. Такие качества, как солидарность, любовь, служение, соучастие в творчестве глубоко укоренены в человеке. Реализация их в эмпирическом мире, во всей полноте — задача труднодостижимая, но стремление к этому, выражающее внутреннее существо человека, предполагает совершенствование человеческих отношений в соучастии с Богом.

Л и т е р а т у р а

1. Лапшин И. И. Проблема чужого «Я» в новейшей философии. СПб., 1910.
2. Лапшин И. И. Мистический рационализм Франка // Мысль. 1922. № 3.
3. Сагатовский В. Н. Многокачественное бытие // Вестник Российского философского общества. 2011. № 2.
4. Франк С. Л. Духовные основы общества // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992.
5. Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. СПб., 1997.



А. Г. Тарабанов

ПРАВОВЫЕ ИДЕИ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ С. Л. ФРАНКА

В статье на основе анализа основных категорий социальной философии С. Л. Франка рассматривается малоисследованный в литературе вопрос — правовые воззрения мыслителя. Определяя право как органическую целостность двух начал — спонтанности и планомерности в общественной жизни, Франк предвосхитил многие выводы современной интегральной юриспруденции.

Ключевые слова: *Соборность, общественность, «я», «мы», право, государство, гражданское общество, спонтанность, планомерность.*

УДК 091 (141)

Несмотря на многообразие вопросов, которые поднимаются современной философией права, основной проблемой, служившей всегда отправной точкой для последующих размышлений в этой области, была проблема соотношения права и государства. Вряд ли найдется хотя бы один мыслитель, который, пребывая в попытке постичь сущностные основания права, не обращал внимания на тот факт, что в эмпирической реальности право дано нам как совокупность всевозможных законов, подзаконных актов, судебных прецедентов, обычаев и т. п., содержащих общеобязательные нормы, установленные в качестве таковых публичной властью. Наоборот, не что иное, как наличие этих норм и зачастую их несовершенство заставляло задуматься лучшие умы человечества над сущностью и первопричиной такого явления, как право. Как объяснить тот факт, что именно те, а не другие правила поведения получают нормативное оформление? Является ли закрепленная в законодательстве модель отражением *должного* в человеческих взаимоотношениях и в чем состоит это *должное*? В поисках ответа на эти и многие другие вопросы философская и юридическая мысль пребывает уже не одно столетие (если не сказать тысячелетие), предлагая различные, порой прямо противоположные друг другу решения. Но есть одно обстоятельство, которое принципиально роднит все течения правовой мысли, а именно — общая интенция, желание разрешить проблему, в каком отношении друг к другу находятся право и государство.

Если попытаться классифицировать все имеющиеся на этот счет идеи, то можно условно (как и во всякой классификации) выделить два направления: первое провозглашает примат государства над правом, считая, что право — продукт воли государства, второе, наоборот, полагает, что право существует объективно и не зависит от признания его таковым со стороны властного субъекта. Первое обычно называют правовым этатизмом (от фр. *État* — государство), абсолютизирующим роль публичной власти в социуме и по сути своей отвергающим любые проявления личного начала, гражданского общества. В рамках такого подхода притязания личности, ее права ставятся в зависимость от их закрепления в соответствующих нормативных актах, и само право, таким образом, оказывается тождественным лишь тому, что установлено властными предписаниями. Последовательное продумывание до конца с этатистских позиций проблемы отношения права и государства приводит нас к тому, что любой произвол власти должен считаться правом. Если существует норма, созданная компетентным органом, и она доведена до всеобщего сведения, то уже этих формальных признаков достаточно, чтобы признать ее источником права вне зависимости от существа содержащихся в ней требований. Несостоятельность этого воззрения вполне очевидна: достаточно вспомнить недавно пережитые катастрофы XX в., ужасающие по степени своей бесчеловечности, чтобы выступить решительно против такого одностороннего этатизма.

Второе направление исходит из прямо противоположного утверждения: предполагается объективное, не связанное с конкретным установлением власти существование права, ограничивающее ее саму в своих действиях. Право трактуется как надгосударственное явление, которое не может быть попорно волюнтаризмом законодателя. Лишь соответствие принимаемых нормативных актов смыслу подлинно-сущего права дает последним основание именоваться правовыми, в противном случае мы имеем дело лишь с прихотью и произволом власти претержающих. Причем само «подлинно-сущее право» понимается представителями неэтатистских воззрений по-разному.

Один из самых древних подходов, дошедших до наших дней и который реализован сегодня во множестве конституций мира (не исключение и нынешняя Конституция РФ 1993 г.), — *естественно-правовой подход*. Еще греческие философы (в первую очередь софисты) проводили четкую грань между писаным законом как искусственным человеческим изобретением и неписаной «справедливостью» (то, что в последующем стали именовать естественным правом), которая представляет «сущность дел». В Новое время теория естественного права получила широкое распространение и конкретное содержание благодаря знаменитой философско-правовой работе «Два трактата о правлении», написанной основоположником английского эмпиризма Джоном Локком (1632–1704), в которой наиболее полно и обоснованно была изложена либеральная трактовка этой концепции. Не вдаваясь в подробности правовых идей английского мыслителя, отметим лишь важное для нашего изложения обстоятельство, а именно понимание Локком смысла и цели государства. Во «Втором трактате» читаем следующее: «Главной целью объединения людей в государство и передачи ими себя под власть правительства

является сохранение их *собственности*» [4], причем собственность понимается английским философом шире, чем просто право на материальные объекты. Речь идет не только о вещах, но и о жизненных силах (право на жизнь) и о свободе выбора. Государство, таким образом, играет в обществе роль «ночного сторожа», не вмешивающегося в свободную деятельность индивидов, а лишь гарантирующего всем реализацию естественных прав (жизни, свободы, собственности). Само естественное право проистекает из якобы имевшего место догосударственного, естественного состояния людей, когда все жили мирно и в согласии друг с другом, повинаясь лишь велениям разума (законам природы, в терминологии Локка). Однако эта теория, несмотря на всю свою стройность и привлекательность, имеет серьезные изъяны: во-первых, никогда не существовало на Земле такого идиллического состояния, которое описывает автор «Двух трактатов», а во-вторых, с точки зрения этого подхода, вся историческая жизнь человечества представляет собой не что иное, как досадное недоразумение, поскольку в ней никогда не торжествовала жизнь по законам разума.

Иная позиция, лишенная указанных слабых мест естественно-правового подхода, также постулирующая примат права над государством, есть *социологическая теория* в ее многочисленных вариациях, в общем и целом сводящаяся к простому утверждению: право не создается публичной властью, а рождается стихийно в недрах самого общества, во взаимоотношениях между людьми. Только признанные субъектами коммуникации нормы приобретают значение общеобязательных правовых предписаний. Функция, исполняемая государством, заключается главным образом в отыскании и фиксировании (т. е. узаконении) тех правил поведения, которые сложились самостоятельно в жизни общества. Однако закономерно встает вопрос: зачем необходимо образование целой государственной машины, если нормы и так уже обществом созданы и исполняются? Ответ как будто бы лежит на поверхности: публичная власть обеспечивает их реализацию и пресекает нарушения. Но это означает, что нормы все-таки не рождаются всецело в жизни социума, поскольку, нуждаясь в придании им юридической силы со стороны властного субъекта, они уже тем самым указывают на важнейшую роль публичного начала в процессе правотворчества. Таким образом, социологические трактовки не устраняют некоторых уязвимых сторон естественно-правовой аргументации: государство в обеих концепциях представляет собой внешний по отношению к обществу механизм, не имеющий своего внутреннего содержания, а лишь охраняющий (как в юснатурализме) или фиксирующий (как в социологическом подходе) уже наличествующее право. Исключительно утилитаристское понимание существа государства не позволяет в полной мере согласиться с представителями указанных теорий, несмотря на многие имеющиеся в них верные положения.

Попытку преодолеть вечный антагонизм между началом личным и началом общественным, который и стал сутью спора между приверженцами идеи правового этатизма, с одной стороны, и адептами естественно-правовых и социологических учений, с другой, мы находим в социальной философии Семена Людвиговича Франка. Придерживаясь точки зрения, что доминирование как государства над гражданским обществом, так и наоборот, гражданского общества над государ-

ством, ведет одинаково «к разрушению общества как органически целостного и расчлененно-упорядоченного единства» [7. С. 146], мыслитель создал концепцию, предполагающую существование на паритетных началах обеих реальностей, каждая из которых уравнивает и дополняет другую. Моделируя общественный идеал (не конкретные формы, раз и навсегда необходимые, будь то абсолютная монархия или парламентская республика, а лишь основные нормативные принципы жизни социума), Франк пытается избежать крайностей, обосновывая свою позицию раскрытием онтологических закономерностей существования общества, нарушение которых в эмпирической действительности хотя и возможно, но неминуемо влечет за собой гибель или в лучшем случае болезнь последнего. В этом смысле и подлинной философией права, с точки зрения мыслителя, может называться лишь та, где «общественный идеал не просто декретируется и требуется, а философски обосновывается и выводится либо из общего философского мировоззрения, либо из анализа природы общества и человека» [7. С. 22]. Таким путем, конечно, идет и сам Франк, в связи с чем невозможно начать анализ правовых воззрений мыслителя, не охарактеризовав основные положения его социальной философии, частью которой и выступает философия права.

Господствовавшие в начале XX в. представления о природе общества, сводимые к двум направлениям, а именно к «индивидуализму» и «коллективизму» (или, по терминологии П. Б. Струве, которой предпочитает пользоваться Франк, «сингуляризм» и «универсализм») не удовлетворяли в полной мере мировоззрению Семена Людвиговича. Если сингуляризм, по мысли философа, повторяет основные идеи старого наивного социального атомизма, который «не видит за деревьями леса» и пытается представить общество лишь как «название для совокупности и взаимодействия между собой отдельных людей» [7. С. 38], то универсализм впадает в другую крайность — стремится натуралистически описать общество, изобразить его в виде организма, наподобие человеческого, и совсем не хочет видеть его духовную составляющую. Социальная философия Франка старается преодолеть «узость» обеих трактовок, получивших широкое распространение в европейской мысли Нового времени, и подвергнуть их творческой переработке. Надо сказать, что такой подход (творческое соучастие и переработка западных философских систем) вообще присущ русской философии в целом. Н. А. Бердяев в своей монографии о мировоззрении одного из основоположников славянофильства А. С. Хомякова отмечает, что «значение славянофилов нужно искать не в том, что они не хотели знать Гегеля и Шеллинга и не испытывали на себе их влияния, а в том, что они творчески пытались переработать Гегеля и Шеллинга, самостоятельно к ним отнеслись и сказали тем свое слово в развитии философской мысли» [1]. В этой характеристике мы находим чрезвычайно точную интуицию, которую можно распространить не только на одно славянофильство, а на русскую философию в целом. Спустя почти столетие после зарождения славянофильского мировоззрения, в работах Франка мы видим то же стремление творческого соучастия в мировом философском процессе, попытку преодоления идей мыслителей неокантианского и феноменологического направления путем возвращения к органической целостности духа, не расщепленной «чистым субъектом

познания» на отдельные части, к традиционным понятиям русской религиозной философии «живого знания» и «соборности».

Итак, критикуя сингуляризм и универсализм как принципы построения социально-философского знания, что предлагает взамен Франк? Какое положение берется им в качестве отправной точки для последующего изложения и обоснования собственного взгляда на проблему? Первое, что делает мыслитель, — это констатирует тот факт, что современная западноевропейская философия, укорененная в картезианской традиции, «усматривает в “я”, в неопределимом далее носителе личного индивидуального сознания, некое абсолютно первичное, ни с чем иным не сравнимое и все иное объемлющее начало» [7. С. 47]. Однако такой подход, оправданный исторически (Франк отмечает, что учение Декарта и его последователей «есть лишь отражение некоего первичного жизненного чувства нового европейского человека, его коренного и инстинктивного индивидуализма» [7. С. 48]) не лишен уязвимых мест в собственно философском смысле. Для раскрытия противоречий в картезианстве, а также в других философских системах, ставящих во главу угла принцип *cogito ergo sum*, Франк проводит тонкое различие между «я» и «чистым субъектом познания»: в то время как последний «есть как бы совершенно безличная, бескачественная, неподвижная точка, мое “я” есть, наоборот, нечто живое, качественно неповторимо своеобразное, полное содержания и внутренней жизни» [7. С. 48]. И далее: «погружение в чистое созерцание, превращение себя в чистый “субъект познания” связано всегда с исчезновением живого индивидуального “я”, как это особенно ясно на примере безлично-созерцательной индуистской мистики» [7. С. 48]. Франк отмечает, что коррелят «чистого субъекта познания» — это абстрактное «не-я», т. е. мертвый и слепой объект, в качестве которого может выступать как материальная вещь, так и живой человек, — объективная реальность и того, и другого будет одинаково сомнительна, поскольку обусловлена лишь наличием воспринимающей субстанции. Но вместе с тем ни один мыслитель, так или иначе тяготеющий к субъективному идеализму, не решается прямо отрицать существование многих сознаний, других «я», т. е. исповедовать солипсизм. И в этом заключено, по мнению Франка, коренное противоречие этого подхода: вставая на трансцендентальную позицию, для которой возможно лишь противопоставление «чистое сознание — безличный объект», никто из философов не удовлетворяется признанием своего «я» в качестве единственно несомненной реальности, а стремится обосновать существование «других», что в принципе невозможно при изначальной установке на «чистый субъект». Не решают проблемы, с точки зрения мыслителя, и современная теория «умозаключения по аналогии», и учение о «вчувствовании» в опыт «другого», поскольку, как утверждает Франк, «все эти теории разбиваются о тот простой факт, что, для того чтобы как-либо прийти до “чужого сознания”, “другого”, т. е. не-моего “я”, надо уже заранее иметь понятие этого “не-моего я”» [7. С. 49].

Исходя из этого, философ подводит нас к мысли, что коррелятом моего «я» выступает лишь то, к чему (или, вернее, к кому) я могу обратиться на «ты» (или «вы» как вежливая форма), «ибо “я” есть “отдельное”, “обособленное” “я” не в силу своего самодовления, своей утвержденности в самом себе, а именно в силу своего

отделения, обособления от “иного я”, от “ты” — в силу своего противостояния “ты” и, следовательно, своей связи с ним в самом этом противостоянии» [7. С. 50]. В свою очередь, само это отделение «я» от «ты» возможно лишь в процессе дифференциации некоего первичного духовного единства — того, что Франк называет «мы». По мнению философа, «мы» не есть просто множественное число от «я», ведь каждое «я» уникально и неповторимо, а представляет собой единство первого и второго лица, «я» и «ты». «Мы, — пишет Франк, — есть первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия» [7. С. 51]. Комментируя позицию мыслителя, Н. В. Мотрошилова отмечает, что «не многие “я” первично задают реальность “мы”, а, наоборот, из изначального единого “мы” рождается то разделение на “я” и “ты”, которое и после этого разделения продолжает существовать как реальное единство» [5]. Вместе с тем Франк подчеркивает, что не умаляет значение «я» своим положением о первичности категории «мы». «Мы утверждаем лишь, что “мы” столь же первично — не более, но и не менее, чем “я”...оно (т. е. “мы”. — А. Т.) есть некое столь же непосредственное и неразложимое единство, как и само “я”, такой же первичный онтологический корень нашего бытия, как и наше “я” <...> Каждое из этих двух начал предполагает иное и немисливо вне бытия иного; “я” так же немисливо иначе, чем в качестве члена “мы”, как “мы” немисливо иначе, чем в качестве единства “я” и “ты”» [7. С. 52]. Таким образом, Франк, отталкиваясь в своих рассуждениях от современных положений западноевропейской мысли и раскрывая их внутреннюю противоречивость, уравнивает в правах две онтологические категории — «я» и «мы», и вплотную подходит к понятию «соборности».

Учение о соборности впервые в русской философии было раскрыто выдающимся мыслителем-славянофилом А. С. Хомяковым. Франк отмечает это обстоятельство, однако само понятие соборности трактует несколько шире: в то время как у Хомякова под ним подразумевается в первую очередь единство Церкви, сущность которой в «единстве благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати» [8], Семен Людвигович, не подвергая сомнению тот факт, что в религиозной жизни соборность явлена с наибольшей силой, считает, что любая общественная связь, в конечном счете, зиждется на внутреннем единстве людей. Мыслитель не противопоставляет категорически «соборность» и «общественность», хотя и разводит эти понятия. Внешняя, видимая сторона социальной жизни (то, что философ называет «общественностью») предстает перед нами как извечное столкновение взаимопротивоположных волей и интересов отдельных людей, их стремлений, обусловленных собственными потребностями. Однако, несмотря на это, под всяким, даже самым механическим, холодно-деловым отношением скрыта и действует сила внутреннего человеческого единства, утверждает Франк. И приводит простой пример: отношения продавца и покупателя, выступающие как образец чисто утилитарного общения, в котором один человек для другого является лишь «контрагентом», источником личной выгоды. Казалось бы, куда уж более формализованный, исключительно внешний тип коммуникации. Однако и здесь, отмечает философ, необходима хотя бы самая элементарная, самая минимальная внутренняя связь между участниками обо-

рота, в противном случае даже холодно-деловые отношения не могли бы быть осуществлены: «без элементарного доверия к покупателю как к честному человеку продавец не впустил бы его в свою лавку из боязни, что он может быть им просто ограблен» [7. С. 57]. С точки зрения Франка, современные отношения от прежних патриархальных отличаются не качественно, а только по степени проявления в них соборного начала, которое хотя бы минимально, но незримо присутствует всегда. Причем в глубинном смысле выражением этого начала служит то обстоятельство, что «самая мимолетная встреча двух людей или внешнеутилитарное или принудительное их объединение предполагает взаимное понимание между ними, усмотрение в другом человеке “себе подобного”, что возможно только через исконную внутреннюю сопринадлежность двух людей, через интуитивное восприятие взаимного внутреннего единства» [7. С. 58]. Соборность, таким образом, определяется Франком как «органически неразрывное единство “я” и “ты”, вырастающее из первичного единства “мы”» [7. С. 60], которое лежит в основе всякого человеческого общения, всякого объединения людей. При этом, как уже было сказано, ни «я», ни «мы» не довлеет друг над другом, каждое из этих начал дополняет и раскрывает другое.

Каким же образом эти идеи могут быть обнаружены в «реальной» жизни? Не являются ли построения Франка излишне теоретическими и не имеющими отношения к конкретным проблемам социума? Отнюдь нет. Во второй части «Духовных основ общества» мыслитель обращается к раскрытию основных принципов общественной жизни, фундаментом которых выступают охарактеризованные положения. Франк показывает, что при попытке устроить социальную реальность на началах, противоположных установленным онтологическим закономерностям, общество обречено рано или поздно на гибель, или, как минимум, его ждут серьезные катаклизмы. В связи с этим он формулирует некоторые принципы, соблюдение которых если и не обеспечит обществу благополучие, то, по крайней мере, избавит его от глубоких потрясений. В чем же состоят эти принципы? Забегая вперед, отметим, что именно здесь мы встречаемся с пониманием мыслителем смысла и цели права.

Первый, наиболее общий принцип, с точки зрения Франка, — *триединство служения, солидарности и свободы*. Причем именно служение, по мнению мыслителя, становится исходной точкой такого триединства. «Начало служения есть наиболее общее выражение онтологического существа человека и именно потому есть высшее нормативное начало общественной жизни», — пишет Франк [7. С. 107]. Конечно, здесь речь идет не о служении государству, обществу, классу, отвлеченной идее, а о служении Богу. «Человек по самому своему существу никогда не есть самодержавный хозяин своей жизни; он есть, напротив, исполнитель высшего веления, проводник абсолютной, Божьей правды, слуга, а не хозяин» [7. С. 108]. Вследствие этого становится понятным негативное отношение Франка к теории «прав человека», основанной на возвеличивании индивидуальной воли и гордыне разума. Критика, с которой мыслитель обрушивается на это учение, превратившееся сегодня в западном мире в непоколебимый догмат, вполне справедлива. Философ показывает глубокую диалектику принципа самовластия индивида: любое дерзновенное своеволие превращает человека в песчинку, гонимую ветром

необходимости, столь желанная свобода перерождается в рабство у своих стихийных страстей, которые разрушают и губят жизнь. Осуществление подлинной свободы и самоопределения человека связывается Франком со служением высшему, божественному началу правды, а это означает, что первичной категорией общественной жизни выступает не право, а обязанность. Мыслитель постулирует, что «все человеческие права вытекают в конечном счете — прямо или косвенно — из одного-единственного “прирожденному” ему (человеку. — А. Т.) права: из права требовать, чтобы ему была дана возможность исполнить его обязанность» [7. С. 109]. Как отдельный индивид, так и общество в целом имеют своим предназначением служение божественной правде, действуя не по собственной прихоти, а лишь исполняя волю Божию, в связи с чем вся система прав и обязанностей, составляющая суть общественного строя, проистекает единственно из принципа служения.

Кроме того, верховенство начала служения в общественной жизни, с точки зрения Франка, проявляется еще и в том, что только оно может примирить единство «мы» и единство «я», начало солидарности и начало свободы. В эмпирическом слое бытия конфликт между «я» и «мы» неразрешим, поскольку каждое из этих двух начал претендует на абсолютное значение, представляя другое как производное от самого себя. Крайний индивидуализм полагает, что реальны только многие «я», и не может смириться с наличием равноправной категории «мы», существование которой для него есть покушение на суверенность личности. И наоборот: теории, ставящие во главу угла коллективное начало, считают высшей целью благо и интересы общества как целого и рассматривают индивидуальную свободу, ценность каждой отдельной личности как умаление собственных постулатов. Эти две полярно крайние точки зрения никогда не могут прийти к согласию, пока не обратятся к третьему, высшему началу. «Подлинное органическое двуединство “я” и “мы” осуществимо лишь там, где и “я” и “мы” отдают себя высшему началу — Богу <...> Противоборство между “я” и “мы” или между началом свободы и началом солидарности существует постольку, поскольку между ними идет борьба за власть, за собственное бытие каждого из них; оно сменяется согласованностью и гармоническим сотрудничеством, когда каждое из них воспринимает свое бытие как служение, когда каждое творит не свою, а высшую волю» [7. С. 111]. Таким образом, Франк подчеркивает, что религиозное начало служения как первооснова и руководящий принцип социальной жизни не может быть устранимо, поскольку в противном случае неизбежна извечная борьба между «я» и «мы», когда общество, снедаемое противоречиями, впадает то в крайность государственного деспотизма, то в крайность анархии личных устремлений.

Производны и подчинены началу служения начало солидарности и начало свободы. Первое из них тесно связано с понятием соборности, о котором речь шла выше, поэтому мы не будем здесь специально останавливаться на нем, отметив лишь еще раз, что солидарность проистекает из внутреннего единства людей, из единого источника жизни — Бога, озаряющего светом земной путь человека и дарующего его существованию смысл вопреки эмпирической бессмысленности бытия. Общность служения, общность смысла жизни — вот где лежит корень начала солидарности,

выражаемого единством «мы». Однако, как это следует из установленного Франком соотношения «я» и «мы», «я» ничуть не менее реально и первично, чем «мы», обе категории в равной степени значимы и пронизывают собой общественное бытие. В то время как духовное единство «мы» выражается началом солидарности в жизни социума, единство «я» обнаруживает себя в свободе. Говоря о свободе, философ отмечает, что понимает под ней не какой-либо набор «естественных» политических прав, как это стало принято в эпоху нового времени, а ведет речь об онтологической сущности нашего «я», о той точке бытия, в которой только и возможна непосредственная связь человеческого с божественным. По мнению Франка, «духовная жизнь, соприкосновение человеческой души с реальностью высшего порядка, живое восприятие этой реальности, лежащее в основе того чувства правды или должного, которое конституирует общественное бытие, возможны только в свободе» [7. С. 114]. Служение человека Богу — свободное служение Отцу, соучастие в отчем деле, которое представляет собой одновременно и собственное дело человека, поскольку именно оно наполняет жизнь смыслом. Глубина личного духа, в которой осуществляется отношение к Богу, и есть, с точки зрения философа, свобода. А поскольку сама общественная жизнь — жизнь духовная, невозможность устранения из нее начала свободы становится очевидной, ибо всякая попытка парализовать индивидуальную волю, если она достигает своей цели, приводит, в конце концов, к омертвлению жизни и гибели общества.

Следующий принцип социального устройства, который также отражает соотношение «я» и «мы», — *принцип двуединства традиции и творчества*. Консервативная основа в этом контексте есть проявление соборного начала, его главного свойства (о котором, кстати, мы не упоминали) сверхвременности. Общество состоит не просто из живых людей, в настоящее время населяющих Землю и выражающих единственно свою волю, которая может иметь любое содержание. Такой подход исходит из ложного самомнения, самоутверждения ныне живущего поколения, из его гордыни, в основе которой лежит представление о возможности устроить жизнь здесь и сейчас на началах разума. Нравы, обычаи, порядки, язык как средство коммуникации — все это составляет духовную сокровищницу общественной жизни, создаваемую многими поколениями. Бережное сохранение доставшегося наследия, уважение к нему как корню своего собственного бытия — вот основа подлинной консервативной политики. Но вместе с тем охранительное начало без своего закономерного дополнения, без творческой энергии духовной активности, устремленной к будущему, вырождается в реакцию, пытаясь спасти не саму суть соборного единства, а лишь безжизненные закорстевшие формы, и становится явлением разрушительным, а не созидющим. «Сущность всякой жизни, — отмечает Франк, — состоит в живом нераздельном единстве в ней сверхвременности и временного течения, и потому это же единство определяет и существо общественной жизни» [7. С. 125]. Как момент традиции, так и момент индивидуальной энергии равно необходим: творческая активность, оторванная от своих корней, всегда бесцветна и пуста, и наоборот, консерватизм без притока новых идей и сил бессодержателен и косен. Надо сказать, что такая позиция разделялась в среде русского зарубежья не только Франком. Уже упоминавшийся нами Н. А. Бердяев

в «Философии неравенства» выражал сходную мысль. В присущей ему яркой манере он писал, что «правда консерватизма не в задержании творческого движения, а в сохранении и воскрешении вечного и нетленного в прошлом» [2. С. 571]. Там же им утверждается и двуединство традиции и творчества: «возрастание жизни и умножение ценностей совершаются через начало консервативное, преобразующее старую жизнь для вечности, и через начало творческое, созидующее новую жизнь для той же вечности» [2. С. 573]. То, что было высказано Бердяевым после октябрьского переворота в эмоциональной, зачастую даже резкой форме, получило глубокое обоснование у Франка в «Духовных основах общества», где вопрос традиции и творчества связывается мыслителем с проблемой соотношения двух онтологических категорий — «я» и «мы». Гармоничное сочетание в социальной жизни консервативного и индивидуального начала, подобно рассмотренному нами выше паритету солидарности и свободы, есть проявление, раскрытие в эмпирическом слое общественного бытия первичности и невыводимости друг из друга обеих реальностей — «я» и «мы».

Третий принцип, на котором мы остановимся подробнее и ради которого нам пришлось совершить такой длинный путь, характеризуя основные положения социальной философии Франка, — это *двуединство планомерности и спонтанности в общественной жизни*. Сам факт, что в названии принципа вновь фигурирует слово «двуединство», уже наводит нас на мысль, что и здесь мы встречаемся с раскрытием того же фундаментального соотношения «я» и «мы», но только в несколько иной плоскости. Франк обращается к рассмотрению внешней общественности, которая, как мы помним, хотя и представляет собой, на первый взгляд, раздельность, противоборство многих «я», но вместе с тем не лишена и соборного начала, незримо пронизывающего всякую связь между людьми. В эмпирическом слое социальной жизни мыслитель обнаруживает две стороны: принудительную организацию, воплощенную в феномене власти, и стихийное, произвольное взаимодействие отдельных индивидов и частей общества, проявляющееся в отношениях, основанных на договоре. Франк пишет, что «общество, с одной стороны, создается умышленно-планомерно и, с другой стороны, складывается и вырастает «само собой»» [7. С. 136]. А это означает, что для его здорового существования в равной степени необходимы оба элемента: как организующий, так и спонтанно-свободный. В качестве первого выступает государство, роль второго играет гражданское общество. Вместе с тем они существуют не изолированно друг от друга, воплощая в себе знакомые нам категории «я» и «мы». Связь их намного теснее, чем это может показаться на первый взгляд: планомерное устройство в лице государства пропитано началом спонтанности, и наоборот, любое свободное взаимодействие индивидов, характеризуемое в социальных науках как гражданское общество, всегда имеет в себе организующее начало, проникнуто им. Какое же явление в эмпирическом слое бытия выступает в качестве такой равнодействующей сил, которая вносит противоположный элемент в каждое из начал? Здесь как раз и необходимо вспомнить о праве. С точки зрения Франка, именно в лице права мы находим «некое промежуточное звено, в котором органически-нераздельно слиты начала планомерности и спонтанности, государства и гражданского общества»

[7. С. 145]. И далее: «Все планомерно-устанавливаемое в нем (т. е. в праве. — А. Т.) непосредственно примыкает к спонтанно сложившемуся и сливается с последним в нераздельное единство, как и обратно, вся спонтанно слагающаяся ткань частных отношений кристаллизуется в планомерно нормами права утверждаемую и регулируемую систему» [7. С. 145]. Что имеет в виду мыслитель?

Если мы обратимся к частному праву, предметом которого выступает регулирование в первую очередь имущественных отношений, то увидим, что основная категория здесь — категория *субъективного права* как защищенного круга интересов каждого участника гражданского общества. Фокусируя внимание на самих правах, обычно упускается из виду, а точнее, недооценивается принципиальный момент. Речь идет о системе гарантий, обеспечивающих реализацию этих прав. Слово «защищенный», употребленное нами чуть выше применительно к субъективному праву, не случайно, а свидетельствует о значительной роли организующего, государственного начала даже в такой области отношений, как гражданско-правовые. В классическом определении субъективного права мы встречаем то же самое указание: оно понимается как «мера возможного (дозволенного), *гарантированного государством* (курсив мой. — А. Т.) поведения» [3]. Таким образом, в частной сфере право как совокупность норм, издаваемых и защищаемых органами публичной власти, есть, по выражению Франка, «рефлекс государственного начала». Философ отмечает, что «гражданское общество, как система свободного взаимодействия и соглашения частных волей, опирается сама на планомерную организацию целого и мыслима лишь на ее основе» [7. С. 144]. В то же время указанное обстоятельство не позволяет сделать однозначный вывод, что государство вправе по своему собственному усмотрению определять «правила игры», т. е. что субъективное право фундировано и проистекает лишь из права объективного (нормативных установлений публичной власти). «Право есть само рефлекс реальных, независимых от государства отношений», — пишет Франк [7. С. 144]. В связи с этим можно сказать, что законодатель направляет, регулирует эти отношения лишь в известных пределах, определенных сложившимися в спонтанном взаимодействии индивидов моделями поведения.

То же самое мы обнаруживаем и в отраслях так называемого публичного права. Если, например, в административном, уголовном праве акцент сделан на планомерно-организующем начале, определяемом государством, то это вовсе не означает, что для элемента спонтанности не остается места. Во-первых, многие нормы публично-правовых отраслей изначально существовали на уровне обычаев, порядков совместного общежития, складывающихся в рамках свободного взаимодействия его членов. Ярким историческим примером служат некоторые нормы уголовного права, закрепление которых на государственном уровне было следствием сформировавшихся отношений внутри общества. В известном памятнике древнерусского права «Русская Правда» тяжким преступлением, за совершение которого предусматривалась высшая мера наказания — поток и разграбление, было конокрадство. Очевидно, что эта норма вряд ли бы вошла в первый сборник узаконений Киевской Руси, если бы на уровне свободного взаимодействия между людьми не была осознана опасность такого деяния в условиях земледельческого быта. Во-вторых, многие положения

публичного права, закрепляющие формальную процедуру чего-либо (к примеру, следственных действий), имеют своей целью обеспечить необходимыми гарантиями лицо, которое в отношениях с государственными органами выступает как слабая, незащищенная сторона. Конечно, юридическая форма может вырождаться, сама становится причиной злоупотреблений, но по своей сути она как раз и есть выражение начала свободы, ограждения личного пространства индивида от противостоящей ему на эмпирическом уровне государственной машины. Таким образом, и в публичном праве, которое, на первый взгляд, есть результат исключительно «планового строительства», воли законодателя, присутствуют элементы спонтанности, сложного взаимодействия начал государства и гражданского общества.

В связи с приведенными примерами становится понятным скептическое отношение Франка к делению права на публичное и частное, столь распространенное в теории. По мысли философа, право всегда является началом «публично-частным», выступая своеобразным арбитром в борьбе плановости и спонтанности в общественной жизни. Мы видели, что как частная сфера предполагает государственную организацию, так и наоборот, публичное начало немислимо без элемента свободы, спонтанно складывающегося взаимодействия индивидов. Однако, несмотря на верное наблюдение, что право никогда всецело не бывает публичным или частным, а всегда представляет собой сложное переплетение обеих категорий, в защиту традиционного деления можно было бы сказать, что оно не носит сущностного характера, а исполняет скорее функциональную роль. Разграничивая частное и публичное право, руководствуясь двумя критериями — источником возникновения и способом выражения нормативных предписаний — юристы преследуют цель определить вид обеспечиваемого конкретным законодательным положением интереса и найти подходящий метод регулирования соответствующих отношений. Кроме того, и это признается самими представителями юридической науки, в реальной действительности водораздел между публичным и частным правом трудно устанавливаем в силу взаимопроникновения практически в каждой отрасли, в каждом институте права и даже единичной норме частных и публичных начал, поэтому обе категории имеют в теории несколько абстрактное значение. Если же попытаться выйти за рамки догматических абстракций, которые в теоретическом знании неизбежны, и обратиться к общественной жизни в ее целостности, то выводы Франка окажутся как нельзя более точными.

Итак, резюмируя сказанное, еще раз подчеркнем основную мысль философа по вопросу понятия права. Тесная взаимосвязь между государством и гражданским обществом, которая проявляется, как мы видели, в проникновении, с одной стороны, публичных начал в частные отношения, и с другой стороны, начал спонтанности, свободного взаимодействия между отдельными индивидами и их объединениями во властную, организующую сферу социальной жизни, обеспечивается правом. Франк пишет, что «гражданское общество не только вне себя предполагает государство, но в лице права и само внутренне пронизано государственным началом» [7. С. 145]. Последнее же, в свою очередь, есть «плод и отражение сил и отношений, спонтанно вырастающих и складывающихся в обществе» [7. С. 145]. В каждом конкретном случае право, образно говоря, меняет свой лик:

для государственной сферы оно есть начало, аналогичное началу гражданского общества, и, наоборот, в частных отношениях оно представляет собой момент организации, планомерного властного строительства. Но такое «двуличие» права не есть его неопределенность, напротив, оно заключает в себе элемент органической целостности. «В лице права, — отмечает в завершении Франк, — которое по самому существу своему есть единство как бы “государственно-гражданское”, единство планомерности и спонтанности или — что то же — единство общественного единства и общественной множественности, общественная жизнь имеет начало, возвышающееся над этой двойственностью и вносящее в нее момент органической целостности» [7. С. 146]. В этом смысле, по своей функции примирения государства и гражданского общества, право напоминает нам принцип служения, который, как мы помним, преодолевает извечное противоборство «мы» и «я». Такое сравнение не случайно, ибо, по мнению мыслителя, «право есть осуществление должного, абсолютной правды в эмпирии общественной жизни» [7. С. 146].

Таким образом, основной вопрос философии права — соотношение права и государства — представляется разрешенным в учении Франка. Два традиционных подхода к этой проблеме, охарактеризованных нами в начале нашего рассуждения, рассматривают право односторонне, не учитывая многогранность этого явления. Этатизм видит в праве лишь волю публичной власти, зафиксированной в законе, неэтатистские трактовки во множестве своих вариаций, наоборот, заостряют внимание на начале свободы, пренебрегая значением государства. В связи с этим можно сказать, что концепция Франка оказывается близка современной так называемой интегральной теории, исходящей из многомерности феномена права, не сводимого к какому-либо одному аспекту. Причем, как отмечается современными учеными-правоведами, «интегральный подход к праву исходит не просто из идеи синтеза конкурирующих теорий, а из усмотрения многоединства самого права как интегрального по своей сути явления» [6]. Идеи русского мыслителя, высказанные им почти сто лет назад, полностью отвечают современному вызову теоретического знания, поскольку именно Франк пытался осмыслить право как органическую целостность, а не просто механически суммировать определения, представленные в классических типах правопонимания. В этом — непреходящее значение его философии права.

Л и т е р а т у р а

1. Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. М., 2007.
2. Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1998.
3. Гревцов Ю. И., Козлихин И. Ю. Энциклопедия права. СПб., 2008.
4. Локк Дж. Сочинения: в 3 т. Т. 3. М., 1988.
5. Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада: В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов. М., 2006.
6. Поляков А. В., Тимошина Е. В. Общая теория права. СПб., 2005.
7. Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992.
8. Хомяков А. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1994.



Оксана Назарова

СОВРЕМЕННЫЕ НЕМЕЦКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТВОРЧЕСТВА С. Л. ФРАНКА

В статье дается краткий обзор новейших историко-философских исследований философии Семёна Людвиговича Франка, выполненных в Высшей школе философии (г. Мюнхен, Германия). Особое внимание уделяется их тематике и методологии, интересным идеям и заключениям. Эти исследования — не простое реферирование той или иной темы философского творчества Франка, но они основаны на глубоком внутреннем интересе и родственности исходных интуиций, которые определяли собственные размышления исследователей, и тех интуиций, которые направляли философию Франка.

Ключевые слова: философия С. Л. Франка, франковедение, немецкие исследования Франка, проблема русского философского самосознания.

УДК 091

I

Русское философское самосознание включает в себя (как важную составляющую) вопросы известности русской философии в общеевропейском философском контексте и ее способности по-настоящему заинтересовать западных специалистов: философов и историков философии.

Следует отдавать себе отчет в том, что широкой популярностью русская философия на Западе как не пользовалась, так и в ближайшем будущем не будет пользоваться в силу различных причин. Именно поэтому обращают на себя внимание даже небольшие тексты о ком-то из русских мыслителей: рецензии, упоминания в прессе, краткие заметки и т. п. К примеру, библиографии пытаются по крупицам воссоздать картину знакомства западноевропейской философской общественности с русской философией¹.

Многие факты более серьезного научного интереса, проявленного к творчеству С. Л. Франка в немецкоязычном пространстве, уже известны российским специалистам. Это издание восьмитомника его сочинений на немецком языке [27–34], работы Петера Элена (Мюнхен, Германия) [7–11; 14–24] и Барбары Халленслебен (Фрибург, Швейцария) [5]. Известен факт перевода на немецкий язык «Непостижимого», который был выполнен профессором Александром Хаардтом (Бохум, Германия) [26]².

1 См., например, составленную мною библиографию трудов Франка и исследований по его творчеству [1].

2 Оригинальный немецкий текст «Непостижимого» до сих пор остается неизданным. Его рукопись была передана наследниками Франка профессору А. Хаардту и хранится у него.

Я хотела бы обратить внимание читателей на то явление, которое до сих пор не удостоивалось упоминания. В Высшей школе философии (Hochschule für Philosophie), в которой преподает Петер Элен, за последние десять лет — с 2002 по 2012 г. — написаны и защищены³ одна кандидатская, восемь магистерских диссертаций и одна бакалаврская работа по философии Франка⁴. Далее я постараюсь охарактеризовать, насколько примечателен и даже значителен сам факт их возникновения.

Во-первых, об этих работах можно говорить в полном смысле слова как о «научных исследованиях»: объем каждой из них составляет от 120 до 200 страниц⁵, а по содержанию они представляют собой не простое реферирование той или иной темы философии Франка, но ее полноценный и вдумчивый анализ⁶.

Во-вторых, традиционно интерес к русской философии на Западе проявляют слависты, т. е. те, кто знает русский язык, культуру и литературу и через это знакомство приходят к русской философии [12]. Определенную роль может сыграть и русское происхождение⁷. Но среди авторов тех девяти работ, которые были написаны в Высшей школе философии, нет ни одного человека, кто бы имел русские корни. Русского языка авторы также не знают, а в своих исследованиях пользуются переводами Франка на немецкий язык и текстами, которые были написаны им самим по-немецки.

Закономерно возникает вопрос о том, каким же образом зародился у этих молодых людей интерес к Франку? И в этом состоит еще один примечательный момент, на котором я хотела бы заострить внимание. Разумеется, никто из студентов предварительно ничего не слышал о Франке и его философии. Они познакомились с ним на семинарах профессора Петера Элена, которые, однако, как и любые семинары в этом вузе не являются обязательными, а выбираются из предложенной программы. Уже после посещения семинара студенты сами выражали желание заниматься философией Франка далее и обращались к профессору Элену с просьбой стать их научным руководителем.

II

Для того чтобы понять значимость новейших немецких исследований философии Франка, нужно сделать небольшое отступление и дать краткую характеристику тому, что вообще было написано о Франке на немецком языке.

Многие западные исследования русской философии представляют собой простое реферирование, т. е. их смысл и цель состоит в общем ознакомлении западной читающей публики с тем, что было наработано в русской традиции. На немецком языке в 1979 г. увидело свет исследование Х. Дама «Основные идеи русской философии», в котором Франку было отведено 22 страницы; см. также [13].

3 Частично под руководством Петера Элена.

4 В качестве сравнения: в России за последние двадцать лет были защищены тридцать кандидатских диссертаций по творчеству С. Л. Франка.

5 Если считать по установленному стандарту для российских диссертаций 1800 знаков на страницу.

6 Эти магистерские работы в России могли бы быть защищены на уровне кандидатских диссертаций.

7 У профессора Хаардта бабушка русская и она привила ему любовь к русскому языку и литературе.

Также в 1970-е годы были подготовлены два полноценных по объему исследования Р. Глэзера «Вопрос о Боге в философии С. Л. Франка» [35] и Р. Л. В. Таннерта «О теории знания. Новый подход С. Л. Франка (1877–1950)» [47]. Если сослаться на мнение П. Элена, которое он высказал в своей книге о Франке, они не очень высокого качества и их, скорее, можно оценивать как первые попытки каким-то образом осмыслить философию Франка [9. С. 282]. Далее последовало затишье. И в 1990-е годы в первую очередь благодаря публикациям П. Элена и А. Хаардта [38–40] стало возможно говорить о том, что философия Франка становится в немецкоязычном пространстве предметом научно-философского исследования.

И если вернуться от этого краткого обзора к тем работам, которые были сделаны в Высшей школе философии, то следует сказать, что примечателен не просто сам факт их возникновения, и даже не то, что эти работы достаточно объемны и написаны не в реферативном, а в аналитическом ключе. Эти исследования совершенно иного качества. Их можно назвать *глубинными исследованиями*, поскольку они появились вследствие глубокого внутреннего интереса к философии Франка. Кроме того, это очень *личностные исследования*. Они представляют собой размышления автора по той теме, которая волнует его самого, а философия Франка выступает в качестве основы для развития собственной мысли. Семён Людвигович Франк стал для молодых немецких исследователей как минимум партнером по диалогу, а для некоторых из них чем-то большим — тем, что сам философ обозначает термином «*внутреннее сродство*», под которым в этом случае следует понимать родственность исходных интуиций, которые определяли собственные размышления автора работы, и тех интуиций, которые направляли философию Франка.

Еще один момент, на который следует обратить внимание: поскольку авторы магистерских диссертаций не владеют русским языком, а вторичной франковедческой литературы на немецком языке существует не так много, они подходят к исследованию философии Франка практически с «чистым сознанием». У них отсутствуют шаблоны в истолковании его философии, которые играют определенную роль в российских исследованиях, и они анализируют ее, руководствуясь непосредственным восприятием. Тем интереснее даваемые ими интерпретации.

Я обратилась к некоторым из авторов с вопросом о том, чем обусловлен их интерес к Франку.

Денис Штаммер, который в 2007 г. написал работу ««Онтологическое обоснование» как основополагающая идея философии С. Л. Франка» [45], ответил следующее: «Что касается моего интереса к Франку, то он произрастает из моего собственного интереса к философии. Это опыт невыразимого и поиск возможностей говорить об этом. Вопросы о разумности веры, о сущности Абсолютного, о смысле жизни и т. д. Мотивы моего решения изучать философию основаны на этом. И когда в 2003 г. благодаря профессору Элену я познакомился с Семёном Франком, я сразу же почувствовал его обращенность ко мне. В его мышлении я вновь обрел и мой собственный интерес, и волнующие меня вопросы. Его способ размышления и обращения с самыми глубокими философскими вопросами я воспринимаю не только как один из наиболее основательных, завершенных и после-

довательных. Он объединяет различные философские подходы в своеобразный и гармоничный способ мышления, который обладает очень высокой степенью чуткости в отношении узкой диалектической границы между многими различными путями [Holzwege] в философии. Лишь немногие мыслители, такие как Гегель или Карл Ранер <...> достигли такой глубины философствования. И все же Франк является для меня чем-то особенным. Это не философ, живший в башне из слоновой кости. Его жизненный опыт — эмиграция и высылка <...> делают его размышления не только лишь серой теорией [Gête]. Его глубокий религиозный опыт и ясный ум в жесткой борьбе с несоразмерными политическими обстоятельствами сохранили надежду на то, что последнее основание действительности является добром. Это впечатляет меня».

Следующим автором, который мне ответил, был Александр Фёрстер: «Меня восхитило стремление Франка все же тематизировать то, что он называет непостижимым, недоступным, используя при этом метод обращения к опыту. Он говорит о религиозном опыте тем способом, который не сужен рационально, который является открытым, но при этом весьма точен. Чуткая феноменология опыта “Ты”, которая в то же время является онтологией, также произвела на меня впечатление именно потому, что она глубоко раскрывает человеческую сущность, которая является аналогичной божественности сущности».

Мануэль Цорци написал: «Во Франке меня интересуют его усилия философски проникнуть в религиозный опыт. Для меня как философа речь идет о том, чтобы понять мою внутреннюю жизнь и внешний мир и чтобы вывести из этого понимания максимы практического поведения. Философия Семена Франка способна единственным в своем роде способом пронизать рационально внутреннюю жизнь <...> Что касается проблемы теодицеи, то благодаря этой установке Франк оказывается способен схватить проблему в ее глубине, не ограничивая ее рационально. Мне захотелось написать магистерскую работу о проблеме теодицеи так, как ее “интуитивно” схватывает Достоевский в своих романах и обрабатывает литературным способом. В связи с этим философия Франка кажется мне единственной, способной выразить философские интуиции Достоевского. Будучи верующим человеком, я рассматриваю философию Франка как одно из высших достижений христианской философии, которая очень повлияла на мое самопонимание как христианина в этом мире».

Ответ Филиппа Каммерля — автора работы под названием «Реальность и богочеловечность человека — их взаимоотношение в философии Семёна Франка» (Мюнхен, 2012) [41] — был таков: «Я жажду знания о действительности. И это знание должно быть истинным, т. е. быть по-настоящему “попадающим в точку”. Поэтому я отдаю предпочтение тем философам, которые стремятся к интегральной точке зрения и сосредоточивают свое внимание на истинном в других философских течениях для того, чтобы при помощи всей истории философии создать *philosophia reperiis*, т. е. философию, которая предстает большим, чем одной из многих, поскольку она при помощи многих восходит к истине. Трансцендентально-философский метод Франка делает возможным в общих чертах отразить в плоскости разума основные элементы превосходящего разум всеединства <...> Я расцени-

ваю как подарок возможность посвятить свою магистерскую работу той тематике, которая целиком и полностью соответствует моим личным интересам».

III

Далее рассмотрим подробнее и дадим самую общую характеристику некоторым исследованиям: их тематике и подходам, интересным идеям и заключениям.

Александр Фёрстер был одним из первых, кто написал магистерскую диссертацию о Франке еще в 2002 г. Его работа называется «Онтология межчеловеческой встречи (с привлечением категорий “со-бытия” Мартина Хайдеггера и “мы-бытия” Семёна Франка)» [25].

В качестве предмета своего анализа Фёрстер выбирает феномен «межчеловеческой встречи». Сам термин «встреча» («Begegnung») отсылает к М. Хайдеггеру и к М. Буберу. Для Фёрстера «встреча» представляет собой основополагающий онтологический феномен. Он пишет: «Бытие-в-мире всегда есть встреча. Феномен встречи всегда обращен к Dasein (т. е. к наличному бытию или к бытию человека): встречать кто-то или что-то может лишь кого-то» [25. Р. 53]. Соответственно «в центре [бытия] стоит человек как диалогическое существо» [25. Р. 5]. В то же время вопрос о межчеловеческой встрече для него — это вопрос о бытии, поскольку бытие всегда есть встреча с Инаковостью. Он рассуждает в онтологическом ключе и потому говорит не о познании Другого, но именно о встрече Другого. Фёрстер вопрошает о бытии межчеловеческой встречи, рассматривая бытие не как «предмет» или как отдельные сущие, но как бытие вообще. Таким образом, «встреча» для него — это такой феномен, в котором стягивается вопрошание как о бытии, так и о человеке.

Цель его работы — «метафизическое опрашивание феномена межчеловеческой встречи и раскрытие его многозначной сущности» [25. Р. 4]. Проблематика этой темы как минимум тройственна: возникает вопрос о Другом, о Ты и о том, каким образом может быть (онтологически) раскрыта связь между Я и Ты. Кроме того, должен быть поставлен вопрос об экзистенции человека и о его соучастии в бытии, а также вопрос о том, каким образом может вестись речь об (абсолютном) бытии как таковом и каково его отношение к конечному, относительному бытию.

Для раскрытия заявленной темы Фёрстер обращается к категориям «мы-бытия» у Франка и «со-бытия» у Хайдеггера. Он пишет о том, что сравнение Хайдеггера с малоизвестным на Западе Франком представляет собой определенный риск. Возникает вопрос о том, зачем тогда организовывать диалог этих мыслителей? Основная причина состоит в том, что каждый из них в своей философской традиции поставил вопрос о бытии и предложил свой вариант решения проблемы бытия. Оба философа феноменологи и онтологи, т. е. вопрошают не об актах сознания, а о самом бытии. Кроме того, исходным моментом вопрошания как для Хайдеггера, так и для Франка «является постоянное обращение к тому, что обнаруживает себя в собственной экзистенции» [25. Р. 9].

Указывая на факт знакомства Франка с философией Хайдеггера, Фёрстер приводит цитаты из двух известных писем Франка Л. Бисвангеру (раннего 1934 г. и позднего 1942 г.) [2; 6] и подчеркивает, что в своем критическом восприятии

ранней философии Хайдеггера Франк не одинок и существуют попытки проинтерпретировать Dasein у Хайдеггера как изоляцию «Я». Но если принять во внимание категорию «со-бытия», то Dasein раскрывается в его изначальной соотнесенности с Другим. Это «со» — основной модус Dasein [25. Р. 45], «основной способ, который делает Dasein тем, что оно есть» [25. Р. 57].

И именно в этом моменте заключается близость Хайдеггера к Франку, для которого мы-бытие — одно из основополагающих онтологических понятий. Фёрстер указывает на то, что Хайдеггер делает акцент на анализе специфики самобытия и не останавливается подробно на специфике со-бытия (поэтому у него отсутствует социальная философия). В отличие от него Франк раскрывает специфику «мы»-бытия как двуединство в богочеловечности и в любви. Фёрстер заканчивает свою работу подробным анализом феномена любви как высшего онтологического выражения межчеловеческой встречи.

В 2003 г. была написана работа *Барбары Грайнер* «Опыт реальности в философии и искусстве: избранные примеры из лирики Райнера Марии Рильке, проанализированные на основе философии Семёна Франка». Выбор темы, как мне кажется, определен личными аспектами. У Барбары два высших образования: она музыкант и философ. Общий принцип, который она отстаивает, состоит в «единстве науки, философии и искусства» [36. Р. 5]. Для нее это различные формы постижения реальности. Каждая из них по-своему выражает то, что было ими открыто [36. Р. 6, 7]. Она пишет: «Каждая из них использует медиум языка. Конечно же, язык здесь должен быть понят в очень широком и всеохватывающем смысле. Язык простирается от чисто формальной системы знаков в математике до языка музыки, языка цвета и т. д.» [36. Р. 6]. Если «медиумом науки выступает понятие, которое в языке строго отделяет наблюдаемые области друг от друга», то «поэт обращается к чему-то более всеохватывающему». И потому «он использует язык в его поэтической функции» [36. Р. 7].

Это широкое утверждение о единстве трех ветвей познания автор сужает до темы единства философии и литературы (или поэзии) и, предвидя возражения, которые неоднократно высказываются против такого сближения, т. е. против стремления выразить философские истины в литературной форме и против попытки проинтерпретировать литературу в философском ключе, опровергает их простым указанием на факт презентации себя многими философами в качестве литераторов — Киркегор, Ницше, Бубер, Франк, Хайдеггер, а также на существование ряда поэтов-мыслителей — Шиллер, Гёте, Лессинг, Гёльдерлин, романтики и тот же Рильке.

Соответственно задачу своей работы Б. Грайнер определяет как демонстрацию (не доказательство!) указанного единства между философией и литературой [25. Р. 8] и тем самым своего рода оправдание этого единства. Она задается вопросом о том, «в чем точно состоит эта общность и какие предпосылки — в смысле определенного взгляда на философию и литературу и определенного понимания их в качестве форм познания — должны наличествовать, чтобы оправдать утверждение [о внутреннем сродстве философии и литературы] в рамках философского дискурса» [36. Р. 5].

В качестве представителя со стороны философии автор выбирает Семёна Франка как философа, открытого различным формам опыта, в том числе литературному опыту постижения реальности, а со стороны поэзии — Рильке, поэтическое творчество которого также представляет собой особую форму [философского] мышления [36. Р. 5]. Содержание их творчества соприкасается, поскольку оба обращены к глубинам бытия. И тот, и другой пытаются выразить каждый своим особым способом эту невыразимую глубину. Для них характерен «поиск бытия как такового и его первоосновы, а также кружение вокруг возможного выражения невыразимого» [36. Р. 9].

В соответствии с поставленной задачей выстраивается сама работа Грайнер: первая часть об опыте реальности у Франка. Начинается она с темы трансцендирования, т. е. обосновывается возможность познания бытия; затем описываются различные слои реальности; далее речь идет о «живом знании» как форме опытного познания реальности и в заключении говорится о формах языкового выражения реальности — ученом незнании и аурном описании. По той же схеме выстраивается вторая часть, в которой анализируется творчество Рильке. Завершает работу раздел о творческой природе человека «Поэтизировать и мыслить: творческая природа человека».

В раскрытии темы, заявленной Мануэлем Цорци, — «Свобода и зло (Образы Ф. М. Достоевского с точки зрения С. Л. Франка)» — можно проследить две основные линии: с одной стороны, волнующая автора проблема зла и свободы как основных феноменов человеческой жизни обнаруживает себя как онтологическая проблема, которая стоит в кругу понимания человека как у Франка, так и у Достоевского. «Мышление обоих русских» пересекается во многих пунктах, но именно проблематика свободы и зла делает их духовное родство наиболее очевидным [48. Р. 3]. Автору интересно продемонстрировать тот факт, что «два человека, которые в своей жизни пережили ограничения свободы и страдания, по-разному переработали этот опыт — один в виде литературного произведения, а другой философским способом. И все же результаты, к которым они приходят, во многом идентичны» [48. Р. 3].

Вместе с тем тема взаимоотношения Франка и Достоевского выводит М. Цорци (как и Б. Грайнер) в более широкий контекст взаимоотношения философии и литературы, которое на первый взгляд может быть истолковано как противопоставление «жизненности литературы» и «ясности философской аргументации». Однако Франку при помощи разработанного им трансцендентального метода удалось преодолеть рациональное и схватить «жизненную сущность» жизни.

Автор не пытается вскрыть «собственную философию» Достоевского, но стремится проанализировать его романы с точки зрения философского мышления, каким он его находит у Франка: «Представленная работа должна проинтерпретировать избранные образы Достоевского на основании философии Франка и в проекции проблематики свободы и зла» [48. Р. 3]. Достоевский не оставил философски систематизированной теории и потому возникает проблема метода исследования его творчества. Первый вариант состоит в том, чтобы выявить философские идеи в текстах писателя и затем систематизировать их по собственному усмотрению

(как это предлагает Р. Лаут [42]). Проблема состоит в том, что в этом случае вырванные из контекста мысли Достоевского могут быть проинтерпретированы самым различным образом. Суть другого метода заключается в том, чтобы анализировать высказывания героев Достоевского в рамках самого текста (Гуардини [37]). Однако тогда это будет литературное исследование, а не философское. Цорци предлагает свой метод (новаторский в контексте исследования творчества Достоевского на Западе): цель его работы состоит в демонстрации того, что поступки (а также высказывания и переживания) героев Достоевского поддаются адекватному объяснению с точки зрения онтологии и антропологии Франка, которая изложена в трех его поздних работах — «Непостижимое», «Реальность и человек» и «Свет во тьме».

В качестве наглядного примера тому, как М. Цорци реализует свой метод, можно привести его объяснение слов Маркела из романа «Братья Карамазовы»: «Матушка, кровинушка ты моя <...> знай, что воистину всякий пред всеми за всех и за все виноват. Не знаю я, как истолковать тебе это, но чувствую, что это так до мучения». «Онтология Франка, — пишет Цорци, — может быть полезна для понимания того, что Маркел чувствует интуитивно: единичный человек — не только маленькая, изолированная часть мирового целого, но и на основании принципа всеединства он представляет собой центр мироздания, которое присутствует в любом отдельном существе целиком. «Поэтому грехопадение мира есть и мое грехопадение и мое грехопадение — грехопадение всего мира» [3. С. 528–556]. Тем самым возможно дать онтологическое обоснование интуиции, которая для Маркела остается необъяснимой. «Принцип всеединства относится не только к началу добра, но и к началу греха: поскольку я соучаствую во всеединстве бытия, я соучаствую во зле, которое осуществляется в нем и тем самым я ответствен за все зло, которое когда-либо происходило, происходит и будет происходить» [48. Р. 77].

В 2007 г. *Бернхард Сабботка* написал магистерскую работу на тему «Дискуссия Семёна Франка с идеей прав человека».

В своем труде автор обращается к основам западной культуры, к которым относится идея прав человека. Он пишет: «В общественном сознании их значимость принимается в качестве само собой разумеющейся. Мы начинаем размышлять о них в том случае, когда поступают сообщения о нарушении прав человека в других странах, но и в этом случае не происходит дискуссии относительно самой идеи прав человека» [44. Р. 3]. Дискуссия возникает лишь в диалоге с иными культурами, в первую очередь с восточными, в которых акцент делается на идее общности [44. Р. 3]. В этом плане ему интересна социальная философия Франка, которая сосредоточена на идее связи «Я» и «Ты» и на категории «Мы» как выражении этой связи.

Ознакомившись с этой работой, я пришла к убеждению, что автор не совсем разобрался в том материале, за анализ которого он взялся. На сложность понимания философии Франка он указывает сам, когда пишет о том, что мышление Франка «непривычно и необычно и именно поэтому возникает вопрос о том, каким образом обходятся с основаниями нашей культуры в этом мышлении» [44. Р. 4]. И обходятся, по его мнению, с ними не самым лучшим образом.

Он утверждает, что отношение Франка к идее прав человека и основанной на них идее демократии «резко критическое», поскольку для него «они являются выражением безмерных претензий человека», «обожением человека» [44. Р. 3]. И потому, проясняя основные понятия социальной философии Франка, Сабботка пытается одновременно осуществить теоретическое обоснование и защиту идеи прав человека.

Я полагаю, что саму попытку Сабботки разобраться в основах социального учения Франка и рассмотреть его в актуальном историко-социальном контексте и тем самым вписать его в современные дискуссии, можно рассматривать как позитивную. Однако эта попытка не совсем удалась в силу того, что автор просто неправильно понял многие вещи. Кажется проблематичным само стремление проинтерпретировать критику Франка категории «права» как его критику в отношении категории «прав человека», которая имеет совершенно определенное, исторически оформленное значение как ограничение прав государства в отношении конкретного человека и возникла в качестве реакции на ущемление этих прав. Это историческое понимание прав человека приводит сам Сабботка. Но Франк критикует, собственно, не идею «прав человека» как некую конкретно-историческую идею; он критикует идею абсолютизации «права» человека, в основе которой лежит представление о свободе человека как своеволии, т. е. идею права человека как выражение безграничных претензий человека. И именно этой категории «права» он противопоставляет категорию «служения» как необходимого самоограничения человеком своих претензий.

Равно проблематично абсолютизировать критику Франка в отношении идеи демократии. Франк говорит о том, что демократические идеи могут найти свое выражение лишь в малых социальных институтах. А представительская демократия — иллюзия демократии, поскольку большая часть населения напрямую не участвует в принятии государственных решений. Представительская демократия в реальности — иерархия и надо найти в себе мужество признать это.

В то же время нельзя сказать, что отношение Сабботки к социальной философии Франка исключительно критическое. Дело в том, что конкретно-историческая идея прав человека необходимо связана с индивидуалистическим представлением о человеке и в этом состоит ее важнейшее негативное последствие. В плане согласия с Франком можно понять те высказывания, которыми автор завершает свое исследование: «В понимании [идеи прав человека] как одной из многочисленных исторических правовых форм кажется бессмысленным стремление отделить понятие прав человека от его индивидуалистических корней. Скорее понятие права человека должно рассматриваться как часть культуры, которую следует преодолеть, поскольку она основывается на неправильных основаниях» [44. Р. 92–93].

Мария Анна Мёст в 2002 г. написала работу на тему «Испытывает ли воздействие зла тот, кто с ним борется? О книге Франка “Свет во тьме”». Причины ее обращения к философии Франка очень личностные: А. М. Мёст преподает католическую религию в школе. А в преподавании следует не просто донести до школьников высокие религиозные истины, но и объяснить, каким образом они

соотносятся с реальным существованием человека в этом мире, в том числе с существованием зла и несправедливости⁸.

Мне хотелось бы непременно процитировать то, как Мария Мёст описывает свой внезапно возникший интерес к Франку: «“Свет во тьме” — одно только это название, соотнесенное с датой написания — 1945 год, заставило меня принять решение написать работу о Семёне Франке, труды которого изданы лишь по-русски и по-английски. Интуитивное решение, которое я, не будучи знакома с его творчеством, могла обосновать лишь как смутное предположение: если человек, биография которого осуществлялась во времена “Аушвица и атомной бомбы” (не только начинает!), но и заканчивает писать книгу под названием “Свет во тьме”, значит он является посланником некоей подлинной истины» [43. Р. 6].

Восприятие этого текста Франка как в определенной мере пророческого определяет и характер написанного М. Мёст текста — он очень эмоциональный, в нем много вопросов и восклицательных знаков. Также это определяет и специфику написания текста — она приводит большие цитаты из работы «Свет во тьме», а затем задает вопрос о том, что для нас следует из приведенного отрывка, и далее приступает, можно сказать, не к высоко- или строго-научным, но, скорее, к экзистенциально-эмоциональным рассуждениям по поводу тех идей, которые высказаны в приведенном отрывке. Впечатление М. Мёст от *поздней* работы Франка, обнаруживает, что философ оказался верен своей *резво-реалистической* установке, которую он разработал, критически размышляя над бессодержательностью интеллигентского сознания, оказывающегося бессильным в соприкосновении с реальными силами жизни, и которую он высказал уже в своей *ранней* статье для сборника «Вехи» [4]: «Мои ожидания от текста Семёна Франка под названием “Свет во тьме” (1945), который еще несколько месяцев назад мне был совершенно неизвестен, оправдали себя: этика Франка содержит утешающее, жизнеутверждающее и *в силу своего реализма* пророческое послание. В первую очередь изложенные в завершающем разделе книги размышления о христианской борьбе со злом как уделе слабых могут быть расценены <...> как призыв не пасовать перед поражениями, даже перед поражениями в борьбе» (курсив мой. — О. Н.) [43. Р. 108].

И в заключении хотелось бы кратко остановиться на одной из новейших магистерских работ, которая была защищена в 2011 г., — работа *Маркуса Штронка* «Бытие человека как богочеловека: Дедукция и значение образа человека у Франка».

Примечателен тот факт, что в работе М. Штронка полностью отсутствует биографическая и библиографическая справка касательно Франка, с которой начинались все предыдущие магистерские работы. Это говорит о том, что он включается уже в известный дискуссионный контекст, который образовался вокруг фигуры Франка в Высшей школе философии. И соответственно перед ним не стоит задача пояснения того, о ком он, собственно, ведет речь. А в том месте, где он проясняет свое понимание философии Франка как герменевтической, он пишет, что такой

⁸ Кроме того, Мария Анна Мёст была волонтером и год провела в миссии в Бангладеше. Видимо, проблема теодицеи волнует ее не только теоретически, но экзистенциально.

подход противоречит представлению «убежденных франкианцев» о том, что его философия несет в себе самой критерии своей оценки [46. P. 7]. Использованное Штронком выражение «убежденные франкианцы» указывает на то, что в этом вузе уже можно найти открытых сторонников философии Франка.

Свой подход к франковской философии Штронк определяет как критический. И это тоже весьма знаменательно, поскольку свидетельствует, что исследования философии Франка в Высшей школе философии уже вышли за рамки как простого ознакомления с его творчеством, так и первичного осмысления его философии и приняли форму дискуссии.

В общих чертах точка зрения Штронка может быть охарактеризована следующим образом: он полагает, что Семён Франк не рефлектирует поступательно свою методикку и основательно не обосновывает ее теоретически. Франк объявляет себя метафизиком, однако его понятие бытия не согласуется с понятием бытия классической метафизики, т. е. он не пребывает в традиции *philosophia perennis*, к которой сам себя относит, поскольку не принимает фундаментального принципа этой философии — самоидентичность изолированной в своем бытии вещи (*res*) [46. P. 8].

В «фигуре» богочеловечности Штронк усматривает «ключевое понятие, код, посредством которого осуществилось средство онтологии и антропологии» в философии Франка [46. P. 8]. Можно предположить, что само понятие «фигура» богочеловечности, которое использует автор, приводит его в конце работы к заключению о сходстве богочеловечности у Франка и Софии у русских софиологов.

Основную цель своей работы он видит в том, чтобы рассматривать Франка как герменевтика. Он полагает, что «если обратиться к поздним произведениям — от “Непостижимого” до “Реальность и человек” — и принять во внимание длинные пассажи, а также христианскую обосновывающую аргументацию, то выдвинутое им утверждение не должно вызывать сомнения. Интерпретаторы, которые акцентируют Франка как “метафизика”, быстро сталкиваются с проблемой и вынуждены пытаться отделить Франка-метафизика от Франка-богослова». «В рамках этой работы прослеживается связь раннего “метафизического” Франка с герменевтикой» [46. P. 7].

IV

В заключении хотелось бы сказать следующее: Если Петер Элен в своей книге утверждает, что на вопрос о том, существует ли философия в России, можно ответить положительно, указав на философию Семёна Франка [53. P. 291], то я полагаю, что на вопрос о том, может ли русская философия пробудить у западных исследователей неподдельный внутренний интерес, также можно ответить утвердительно, сославшись на новейшие исследования философии Франка, сделанные в Высшей школе философии.

Литература

1. Назарова Оксана. Научная библиография трудов С. Л. Франка и исследовательских работ, посвященных его творчеству // Семен Людвигович Франк. М., 2012.
2. Письма С. Л. Франка к Л. Бинсвангеру // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001.
3. Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990.
4. Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. М., 1909.
5. Халленслебен Б. Религиозно-философская мысль С. Л. Франка (1877–1950) в контексте работы «С нами Бог. Три размышления» // Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры. М., 2009.
6. Четыре письма из переписки Франка — Бинсвангера: Л. Б. — С. Ф., нояб. 1934, 21 янв. 1935; С. Ф. — Л. Б., 30 нояб. 1934, 10 авг. 1950 (о Хайдеггере) // ЛОГОС. М., 1992. № 3.
7. Элен П. Введение в специфику философского мышления Франка / пер. с нем. Оксаны Назаровой // ЛОГОС. М., 2004. № 1.
8. Элен П. Николай Кузанский и Семен Франк / пер. с нем. О. Назаровой // Вопросы философии. 2005. № 11.
9. Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма / пер. с нем. О. Назаровой. М., 2012.
10. Элен П. Семен Франк как политический мыслитель / пер. с нем. О. Назаровой // Вопросы философии. 2003. № 11.
11. Элен П. Философия «мы» у С. Л. Франка // Вопросы философии. 2000. № 2.
12. Čiževskij D. S. L. Frank // Čiževskij D. Hegel bei den Slaven: 2 Aufl. Darmstadt, 1961.
13. Dahm H. Semen Frank // Dahm H. Grundzüge russischen Denkens. München, 1979.
14. Ehlen P. Das religionsphilosophische Werk Simon Franks // Zeitschrift für katholische Theologie. Würzburg, 2000. Bd 122, Hft 3–4.
15. Ehlen P. Der Sinn des Leidens im belehrten Nichtwissen. Überlegungen im Anschluß an den Religionsphilosophen Simon L. Frank // Umgang mit Leid. Cusanische Perspektiven. Regensburg, 2004.
16. Ehlen P. Die Sozialanthropologie Simon L. Franks // Zeitschrift für Politik. München. 1997. 4 Jg. 5
17. Ehlen P. Die WIR-Philosophie Simon L. Franks // Philosophisches Jahrbuch. Freiburg; München, 1997. 104 Jg. 2. Halbband.
18. Ehlen P. Gotteserfahrung heute. Karl Rahner und Simon L. Frank // Stimmen der Zeit. Freiburg im Breisgau, 2010. Bd 228, Hft 1.
19. Ehlen P. Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Freiburg; München, 2009.
20. Ehlen P. Semen L. Franks Beziehung zu Johann Wolfgang von Göthe // Kultur als Dialog und Meinung. Beiträge zu Fedor Stepun (1884–1965) und Semen L. Frank (1877–1950). München, 2008.
21. Ehlen P. Simon Franks Religionsphilosophie — eine Philosophie der Erfahrung // Frank S. Mit uns ist Gott. Freiburg; München, 2010.

22. *Ehlen P.* Simon L. Franks Religionsphilosophie: «Das Unergründliche» // Theologie und Philosophie. Freiburg; Basel; Wien, 1996. 71 Jg, Hft 1.
23. *Ehlen P.* Zur Einführung in Franks philosophisches Denken // Frank S. Der Gegenstand des Wissens. Freiburg; München, 2000.
24. *Ehlen P.* Zur Ontologie und Anthropologie Simon L. Franks // Frank S. Die Realität und der Mensch. Freiburg; München, 2004.
25. *Förster A.* Die Ontologie der personalen Begegnung unter Berücksichtigung von Martin Heideggers «Mitsein» und Simon Franks «Wirsein». Magisterarbeit zur Erlangung des Magister Artium. München, 2003.
26. *Frank S. L.* Das Unergründliche. (Die Übersetzung von A. Haardt.) Freiburg; München, 1995.
27. *Frank S. L.* Der Gegenstand des Wissens. (Die Übersetzung von W. Ammer, P. Ehlen.) Freiburg; München, 2000.
28. *Frank S. L.* Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. (Die Übersetzung von D. Hermann, P. Ehlen.) Freiburg; München, 2002.
29. *Frank S. L.* Die Realität und der Mensch. (Die Übersetzung von P. Ehlen.) Freiburg; München, 2004.
30. *Frank S. L.* Die Seele des Menschen. (Die Übersetzung von E. Blüm, W. Ammer.) Freiburg; München, 2008.
31. *Frank S. L.* Jenseits von rechts und links: Anmerkungen zur russischen Revolution und zur moralischen Krise in Europa. Freiburg; München, 2013.
32. *Frank S. L.* Lebendiges Wissen. Aufsätze zur Philosophie. Freiburg; München, 2013.
33. *Frank S. L.* Licht in der Finsternis. (Die Übersetzung von W. Ammer., A. Fritsche.) Freiburg; München, 2008.
34. *Frank S. L.* Mit uns ist Gott. (Die Übersetzung von W. Ammer, P. Ehlen.) Freiburg; München, 2010.
35. *Gläser R.* Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Frank. Würzburg, 1975.
36. *Greiner B.* Realitätserfahrung in Philosophie und Kunst: ausgewählte Beispiele aus der Lyrik Rainer Maria Rilkes vor dem Hintergrund der Philosophie Simon L. Frank. Magisterarbeit zur Erlangung des Magister Artium. München, 2003.
37. *Guardini R.* Religiöse Gestalten in Dostojewskis Werk: 7 Aufl. München, 1989.
38. *Haardt A.* Die Frage nach den Anderen bei Michail Bachtin und Simon Frank. Zur russischen Schelerrezeption der Phänomenologie Max Schelers in Russland // Stürmische Aufbrüche und enttäuschte Hoffnungen. Russen und Deutschen in der Zwischenkriegszeit. München, 2006.
39. *Haardt A.* Die Präsenz des Abwesenden. Zur Frage nach dem Anderen in der Sozialphänomenologie Jean-Paul Sartres und Semën L. Frank // Metamorphose der Phänomenologie. Freiburg; München, 1999.
40. *Haardt A.* Einleitung zum «Frank S. Das Unergründliche» // Frank S. Das Unergründliche. Freiburg; München, 1995.
41. *Kammerl Ph.* Die Realität und die Gottmenschlichkeit des Menschen — Ihr Verhältnis in der Philosophie von Simon Frank. Magisterarbeit zur Erlangung des akademischen Grades Magister Artium. München, 2012.

42. *Lauth R.* Die Philosophie Dostojewskis im systematischen Darstellung. München, 1950.
43. *Möst A. M.* Wird vom Bösen affiziert, wer mit ihm kämpft?: Zu S. Franks Schrift «Das Licht in er Fisternis. Versuch einer christlichen Ethik und Sozialphilosophie». Magisterarbeit zur Erlangung des Magister Artium. München, 2002.
44. *Sabbotka B.* Auseinandersetzung Simon Frank mit der Idee der Menschenrechte. Magisterarbeit zur Erlangung des Magister Artium. München, 2007.
45. *Stammer D.* Der «ontologischer Beweis» als Grundgedanke der Philosophie S. L. Franks im Anschluss an Nikolaus von Kues. Magisterarbeit zur Erlangung des Magister Artium. München, 2007.
46. *Stronk M.* Das Sein des Menschen als Gottmensch: Herleitung und Bedeutung des Menschenbildes von Simon L. Frank. München, 2011 (Magisterarbeit).
47. *Tannert R. L. W.* Zur Theorie des Wissens. Ein Neuansatz nach S. L. Frank (1877–1950). Bern; Frankfurt am Main, 1973.
48. *Zorzi M.* Die Freiheit und das Böse. F. M. Dostojewskijs Gestalten aus der Sicht von S. L. Frank. Magisterarbeit zur Erlangung des Magister Artium. München, 2007.

SUMMARY

Aliaiev G. «The Living Knowledge» in Semyon Frank's Philosophy: Epistemological, Ontological, Moral and Anthropological Contexts [p. 19–32]

The article deals with correlation between concepts of the living knowledge, intuition, and abstract knowledge in Semyon Frank's philosophy. It is developed through the study of epistemological, ontological, moral and anthropological features of the category 'living knowledge', as it differs from the contemplative intuition. The author states key-significance of this category in Semyon Frank's metaphysics of all-unity.

Keywords: the living knowledge, intuition, abstract knowledge, all-unity, truth, evidence, experience, life.

Astapov S. N. Knowledge of God as a Problem of Philosophy of S. L. Frank's Religion [p. 55–61]

Frank's conception of knowledge of God is analyzed in the article. It is stated that the concepts «the Divinity» and «God» are differed by Frank: the first concept means the Absolute as the beginning, First Cause, the second one — the Absolute expressed in the relations with a person. Frank calls the Divinity Unknowable and explains that it is not anything, which is beyond comprehension at all, but it is inaccessible for intellection and it manifests itself in the intuitive contemplation. The Divinity, which is mysterious in essence, appears in profundities of the spiritual experience of a person as God, i. e. the Divine person. Perception of God is possible in interpersonal relation «I — You» exclusively, which is expressed in faith and love.

Keywords: God, the Divinity, philosophy of religion, religious philosophy, S. Frank.

Chupakhina N. A. Metaphysics and Experience of the Heart: Objective Knowledge and Personal Confession in S. L. Frank [p. 70–84]

The article tells us about how Semyon Frank tried to define special features of Russian world outlook (Weltanschauung) for a German reader. He emphasizes the fact that Russian interpretation of the world and being is basically religious, and metaphysics and religion are closely connected at that. The Russian philosopher puts a high value on experience (Erfahrung), including mystical one. In his book «God is with us» Frank has a goal to describe religious experience utterly objectively, and at the same time he uses his own religious experience for that. Frank stresses the fact that religious experience is highly valid, but validity here is not the same as obviousness (notorische [offenkundige] Tatsache). Frank shows that what we usually call faith starts with our personal relationship with God and is the gist of this relationship. The philosophy of allunity can be understood as philosophy of communication, or philosophy of relationship.

Keywords: metaphysics, religion, validity of religious experience, faith as relationship, philosophy of allunity as philosophy of communication, or philosophy of relationship.

Dushin Oleg E. The «Ontological» Argument in the Interpretation of S. L. Frank [p. 47–54]

The article deals with understanding of S. L. Frank «ontological» argument of Anselm of Canterbury. In this connection it focuses on the general interest of Russian philosophy in the history of medieval thought and culture. It presents the main specification of strategy argu-

mentation Anselm and compares approaches of Semen Frank and Charles Bart. It specifies the content of their understanding in relation to the modern analytical philosophical theories.

Keywords: History of Philosophy, Russian philosophy, the ontological argument, identity of being and thinking, faith, understanding, proof.

Ehlen P. «Thinking Experience» — about the Ontology of Religious Experience of S. L. Frank [p. 7–18]

At first this article inquires the meaning of S. L. Franks concept of the «presence» of the absolute in the being of man. In the second part the revealing of the absolute being as divine being and finally as God himself is put in question as well as the possibility of human «experience» confirming the presence of God. False notions of religious experience are thereby refuted.

Keywords: being, the absolute, the divine, religious experience.

Evlampiev I. I. S. Frank and Mystical Pantheism Tradition in European Philosophy [p. 33–46]

The estimate of the history of philosophy by S.L Frank, expressed in his paper «On the history of the ontological argument», is analyzed. It is shown that Frank believed the main line of development of European philosophy is the tradition of mystical pantheism based on the principle that everything that exists is immanent God (Absolute). The most outstanding representatives of this tradition are Plotinus, Nicholas of Cusa, Fichte, Bergson; Frank's philosophy is the original development of this tradition.

Keywords: Semyon Frank, mystical pantheism, Christianity, Nicholas of Cusa, Fichte.

Hoblik Y. Y. Religious Roots of Concept of Individual S. L. Frank. To Rehabilitation of Personality, Which Says Still in Ancient Jewish [p. 85–89]

The eternally new question «what is man» is not only a question of man's identity, but also of his openness. While the modern solipsism suppresses this ambiguity, we can find its application in the idea of Godmenhood in the works of Semyon Lyudvigovich Frank. Frank uses this term in a broader sense, compared to conventional Christian doctrine, and it allows its philosophical thinking.

It's also a good example of the thousand-year history of efforts to understand relationality of the humanity and the transcendence. Frank refers several times to the Bible, and especially to the Hebrew resources, even though he does not need to analyze them, and he also does not name them. Nevertheless, their reflection may be useful both for understanding Frank's philosophical access and generally for asking the indicated question.

The purpose of our study is to emphasize some aspects of Frank anthropology. Moreover, we plant them in the context of the history of thought. And that means, on one hand, to relate them in the archaic (Hebrew) context, on the other hand, to show the possibilities of today's thinking. In addition, Frank's concept of Godmenhood allows the critique of the modern thought.

Keywords: Frank, Godmenhood, individuality, Hebrew context, anthropology.

Kolesnichenko J. Religious Basis of Russian Worldview at S. L. Frank and T. G. Masaryk [p. 118–120]

The author makes a comparative analysis of Frank's and Masaryk's interpretation of the Russian worldview. The similar point of their theories is based on the orthodox Christianity. Both of them put religion to the first place in description of Russian worldview. There is an interpretation of Frank's meaning of term worldview in the beginning of the article. The author also writes about collectivism and contradiction of western I-worldview to Russian We-worldview at Frank. The article is concluded by thought about Frank's individual understanding of orthodoxy as basis of the national worldview.

Keywords: Frank, Masaryk, Russian worldview, Orthodoxy, Collectivism.

Krasnukhina E. K. S. L. Frank's Religious Metaphysics of Love [p. 128–137]

The article implements the comparative analysis of some of the philosophical ideas of Frank, Nietzsche and Buber. Sociomorphism of Frank's ontology is considered at the level of subjectivity of I, intersubjectivity of I-Thou relationship, objectivity of We and substantivity of the absolute Thou of God. The author examines the semantic content of the concepts of love in religious thought and in the philosophy of Nietzsche.

Keywords: unity, intersubjectivity, personalism, transcendental, humanism.

Luzina T. I. S. L. Frank about Religious Quest D. S. Merezhkovsky [p. 121–127]

The attitude of S.L. Frank to the religious creativity of the «new religious consciousness» figures headed by D.S. Merezhkovsky is considered (in the article). Appreciating the importance of literary and artistic talent Merezhkovsky Frank calls his religious modernism «political religion» and criticizes his religious-revolutionary ideal.

Keywords: Russian culture, new religious consciousness, religious quest, neo-Christianity

Naldoniova L. About the Idea of Supermanhood and Bogochelovechestvo at Frank's in the Context of Process Historiosophical [p. 90–94]

The article discusses the philosophical and historical concept S.L. Frank is the development philosophy of vseedinstvo V.S. Solovyov. Interpretation of the historical process in the philosophy of vseedinstvo and proposed the concept of bogochelovechestvo in her correspond to istoriosophy understanding of history.

Keywords: S. Frank, V. Soloviev, historiosophy bogochelovechestvo historical process.

Nazarova O. Modern German research creativity S. L. Frank [161–174]

The article provides a brief overview of the latest historical and philosophical studies philosophy Seeds Ludvigovich Frank performed at the Higher School of Philosophy (Munich, Germany). Particular attention is paid to their topics and methodology, interesting ideas and conclusions. These studies are not merely summaries of the varying themes of philosophical creativity Frank, but based on a deep inner interest and affinity initial intuitions that determined the researchers own thoughts and those intuitions that have guided the philosophy of Frank.

Keywords: philosophy S.L. Frank, frankovedenie, German studies Frank, Russian philosophical problem of consciousness.

Obolevich T. From Neo-Kantianism to ontologism [p. 62–69]

This article deals the process of the philosophical development and transformation of Semyon Frank (1877–1950). At the beginning of the 20th century Frank, inspired by Nietzsche and Neo-Kantians (Wilhelm Schuppe), claimed that metaphysics is not theoretical discipline, but only an expression of sentiments and passions. According to early Frank the object of metaphysics is not the world but self-consciousness. Since 1908 he was influenced by Goethe and Bergson. In this connection he began to stress the value of intuition (or faith) in the process of cognition. As a consequence Frank elaborated a conception of All-unity or Absolute contained all beings including subject of cognition. Contrary to Neo-Kantians the Russian philosopher in the latter period of his creation taught about real existence of the object of cognition.

Keywords: S. L. Frank, neokantianism, metaphysics, ontologism, cognition, All-unity.

Ornatskaya L. A. «I» and «You»: S.L. Frank about the Ontological Basis of Society [p. 138–147]

The article discusses the relationship of «I», «You» and «We» that is analyzed by S. L. Frank in the context of the idea of «unity». Special attention is paid to Frank's criticism of «I» as an independent and self-sufficient subject. Frank believes the society to be not the sum of

individual subjects: it's impossible to think of a man beyond the relationship of «I», «You» and «We». It is shown that in the concept of Frank human life is an expression of the ontological unity of being.

Keywords: «I», «You», «We», God, the relationship, the communication, society, the ontological unity of being.

Rybas A. S. L. Frank and the Ethics of «Love to the Furthest» [p. 106–117]

The article provides an analysis of the peculiarities of S. L. Frank's interpretation of Friedrich Nietzsche's philosophy, especially his idea of «love to the furthest». It is proved that it was not by accident that Frank appealed to Nietzsche because the themes of «love to your neighbour» and «love to the furthest» had been actively discussed in Russian philosophy and literature during the second half of the 19th century and remained relevant in the early 20th century; moreover, they resulted in the two ethical systems which were opposite to each other in their meaning — «morality of altruism» and «ethics of heroism». By means of analyzing Nietzsche's texts Frank shows that Nietzsche's philosophy cannot be used to support the radicalism of Russian intelligentsia, and that, conversely, it proves the failure of the latter by means of revealing malignancy of the humanism which implies worship of the people, on the one hand, and positivistic understanding of morality, on the other. However, the interpretation of Nietzsche's philosophy proposed by Frank is rather doubtful. The author of the article argues that Frank was mistaken when he characterized Nietzsche's philosophical views as the system of «ethical idealism». The reasons and methods of the deliberate falsification of Nietzsche's philosophy are analyzed.

Keywords: Frank, Nietzsche, Dostoevsky, Belinsky, Russian philosophy, immoralism, altruism, ethics of heroism.

Stammer D. Dynamic Ontology, the Starting Point of Which is the Subject of Experience: S. L. Frank and A. N. Whitehead [p. 95–105]

Simon L. Frank and Alfred N. Whitehead criticize rationalistic tendencies in metaphysics. The experiencing subject has to be the fundament of ontology. Only at this point, the meaning of «being» for all entities in general can be accessed: as an active-dynamic, self-transcendent, creative reality. While Whitehead opens his metaphysics for the dialog with natural sciences by construing his concept of experience along the lines of Francis Bacon's and William James' empiricism, Frank deepens the concept of experience as «living knowledge» employing the method of transcendental-phenomenology, revealing the ultimate depth of being as «personal».

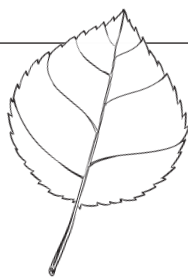
Keywords: ontology, transcendental philosophy, phenomenology, process philosophy, experience

Tarabanov A. G. Ideas on the Law in the Context of the Social Philosophy of Simeon L. Frank [p. 148–160]

Basing on the analysis of the main categories of the social philosophy of Simeon L. Frank his main views on the law are considered. Frank determined the law as an integrity of two basic things — spontaneity and systematics in the social life. By this Frank anticipated many ideas of the modern integral jurisprudence.

Keywords: Catholicity, society, «I», «We», law, state, civil society, spontaneity, systematics.

ХРОНИКА





ВЫСШАЯ ШКОЛА ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ S.J.
(МЮНХЕН, ГЕРМАНИЯ)
(HOCHSCHULE FÜR PHILOSOPHIE, PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT S.J.)*

10 и 11 сентября 2003 г. на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета прошел российско-германский семинар «Семен Людвигович Франк: немецкий контекст русской философии», соорганизатором которого выступила Высшая школа философии (Мюнхен, Германия). Представление об основных докладах, прозвучавших во время семинара, дают помещенные в этом номере журнала «Мысль» статьи. Опубликованы и обзоры семинара¹. Однако едва ли большинство читателей журнала знакомы с Высшей школой философии.

В 1925 г. в городе Пуллах близ Мюнхена орденом иезуитов было основано высшее учебное заведение, первоначально нацеленное на образование студентов-иезуитов в области теологии. Первоначально оно называлось «Берхмансколлеге» в честь умершего в 1621 г., а затем причисленного к лику святых

фламандского иезуита Жана Берхмана. Важной составной частью учебного процесса в «Берхмансколлеге» всегда была философия. Плеяда воспитанных здесь мыслителей — Й.-Б. Лотц, К. Ранер², Г. Зиверт, П. Оверхаге, Э. Корет³, М. Мюллер, И. де Фриз и др. — оставила свой след в истории философии XX в. под названием «Пуллахской школы неотолизма». В 1971 г. «Берхмансколлеге» получил государственную аккредитацию, был переименован в Высшую школу философии, переехал в Мюнхен и стал принимать студентов, не принадлежащих к ордену и вне зависимости от их религиозной принадлежности.

В настоящее время университет имеет три специализации: философия, педагогика (образование взрослых) и основы социальных наук. Принятая в нем система образования базируется на принципах Европейской кредитной системы (ECTS), что позволяет студентам быстрее, чем во всех других вузах Германии, получить степень магистра философии. Одна треть магистров философии, закончивших баварские вузы, получили свои дипломы в Высшей школе философии. Число студентов, обу-

* Подробнее о Высшей школе философии см. статью в немецкой Википедии.

1 См.: Малинов А. В., Овчинникова Е. А. Российско-германский семинар «Семен Людвигович Франк: немецкий контекст русской философии». Обзор конференции // Дискурсы этики: альманах. Вып. 3 (3) / Под ред. В. Ю. Перова. СПб., 2013; Malinov A. V. Das russisch-deutsche Seminar «Simon Ludwigowitsch Frank: der deutsche Kontext der russischen Philosophie» // SCRINIUM: Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History. Vol. 10. Piscataway; New Jersey, 2014.

2 Хромец И. С. Христианская антропология Карла Ранера: философский и теологический аспекты: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2012. — <http://spbu.ru/files/upload/disser/phylos/2012/avto-ref-Hromets.pdf>

3 Корет Э. Основы метафизики. Киев, 1998.

чающихся в вузе, составляет от 400 до 500 человек.

Высшая школа философии как образовательная и научно-исследовательская организация стремится не только способствовать изучению философии и укреплять взаимоотношения между философией и теологией, но также анализировать современные научные достижения, соотносить их с современными философскими проблемами и делать полезными результаты философских штудий для практической жизни человека и совместной жизни людей в обществе.

В Высшей школе философии организованы четыре института: институт общественной политики; институт науки о коммуникации и образовании взрослых; институт использования результатов естественно-научных пограничных исследований для нужд философии и теологии; институт религиозной философии. Они призваны осуществлять научно-исследовательскую, преподавательскую и издательскую деятельность.

Более двадцати лет в университете реализуется исследовательский и учебный проект «Глобальная солидарность — шаги к новой мировой культуре», финансируемый фондом Роттендорфа. Цель проекта — внесение вклада во всемирное объединение народов, культур и религий посредством междисциплинарной научной рефлексии. Вуз проводит симпозиумы и коллоквиумы в русле общей темы «Чужие культуры и религии», а также издает книги в серии «Глобальная солидарность — шаги к новой мировой культуре».

Профессора Высшей школы философии не рассматривают философию в отрыве от жизни. Они ведут активный диалог с ведущими представителями естественных наук, техники, экономи-

ки, массмедиа и политики по актуальным вопросам современного, все более глобализирующегося мира. Одно из структурных подразделений этого вуза — институт философии и управления — занимается не только исследованиями в области управленческой этики, но также консультированием и повышением квалификации высшего руководящего звена предприятий. При этом в центре как научно-исследовательской, так и практической деятельности всегда находятся личностно-экзистенциальные, структурные и этические аспекты темы «менеджмент».

Учащимися, выпускниками и преподавателями вуза был учрежден Союз содействия Высшей школе философии «Pro philosophia e.V.». Члены союза выступают с докладами и реализуют программы повышения квалификации в таких областях, как политика, экономика, общество и церковь.

Университет готовит к печати исследования по следующим основным тематическим направлениям.

1. Серии «Вопросы новой мировой культуры» и «Глобальная солидарность» представляют собой публикации в рамках проекта фонда Роттендорфа. В 2013 г. здесь увидела свет монография Й. Валлахера, Й. Мюллера и М. Редера «Мировые проблемы», а в 2012 г. монография М. Редера и Х. Пфайфера «Борьба за ресурсы. Мировой порядок между конкуренцией и кооперацией».

2. «Базовый курс философии» ориентирован на систематичное изложение важнейших тематических областей философии и освещает фундаментальные вопросы современного философствования. Он включает в себя краткий обзор истории философии от античности до наших дней. Следует отметить особо

двадцатый том этой серии, составленный П. Эленом, Г. Хэффнером и Ф. Рикеном под названием «Философия XX века» (2010). На сегодня это единственное зарубежное учебное пособие, в котором русские философы представлены не по национальному признаку и соответственно не освещаются в специальном разделе «русская философия», но вместе с западноевропейскими философами в согласии с сущностью их философствования. В раздел «Философия экзистенции» включены Л. Шестов и Н. Бердяев, раздел «Новый формы метафизики» содержит развернутое представление философии С. Франка, а в разделе «Философия общества и политическая философия» представлена социальная философия В. Ленина. В следующем томе этой серии по философии XIX в., который в настоящее время готовится к печати, будет освещена философия Вл. Соловьёва.

3. Серия монографий «Контексты» дает представление об основных научно-теоретических, антропологических и этических вопросах социальных и естественных наук психологии, социологии, физики и биологии. Междисциплинарные исследования, посредничество между отдельными науками, а также теоретическое обоснование и философская рефлексия конкретных наук — такова тематическая направленность публикуемых исследований. В 2012 г. увидела свет монография Г. Брюнтрупа и М. Шварцц «Почему мы действуем — Философия мотивации», а в 2011 г. — исследование Р. Фуниока «Медийная этика. Ответственность в обществе масс-медиа».

4. Серия «Мюнхенские философские штудии», в рамках которой издаются диссертации и специальные монографии, является продолжением

серии «Пуллахские философские исследования». В 2009 г. была издана книга Петера Элена «Русская религиозная философия в XX веке: Семен Л. Франк», которая в 2012 г. была переведена на русский язык и опубликована московским издательством «Идея-Пресс» под названием «Семён Л. Франк: философ христианского гуманизма»⁴.

Двери Высшей школы философии открыты для всех тех, кто интересуется основными философскими проблемами, занят поиском истины, свободы, справедливости и смысла жизни, кто хочет познакомиться с центральными темами и мыслительными проектами западноевропейской традиции и культуры.

Оксана Назарова

4 Элен Петер. Семён Л. Франк: философ христианского гуманизма. М., 2012.



ГАЛЕРЕЯ ВЫДАЮЩИХСЯ ФИЛОСОФОВ НА ФИЛОСОФСКОМ ФАКУЛЬТЕТЕ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

10 октября 2013 г. на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета была открыта галерея выдающихся философов, чья судьба оказалась связана с Санкт-Петербургским университетом. За двухсотлетнюю историю преподавания философии в университете на кафедре философии и философском факультете работали или учились многие выдающиеся ученые и мыслители, которыми гордится русская философия. В разные годы в университете преподавали: А. И. Галич, Ф. Ф. Сидонский, М. И. Владиславлев, А. И. Введенский, В. С. Соловьёв, И. И. Лапшин, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, С. И. Гессен, С. И. Поварнин, В. Э. Сеземан, Ш. И. Нуцубидзе, Д. В. Болдырев, Л. П. Карсавин, Г. П. Федотов, А. В. Никитенко, А. С. Лаппо-Данилевский, Н. И. Кареев, В. И. Ламанский, М. М. Ковалевский, П. А. Сорокин, Г. Д. Гурвич, А. А. Ухтомский; учились: Э. Л. Радлов, Н. Я. Грот, С. А. Алексеев-Аскольдов, Д. С. Мережковский, Н. Я. Данилевский, М. М. Бахтин.

Значение профессиональной, университетской философии в истории русской мысли не однозначно. Философия пережила и запрет на преподавание в середине XIX в., и высылку профессоров и гонения на философию при Советской власти, и нелепые пре-

тензии утилитаристски мыслящих современных властных технократов. Тем не менее Санкт-Петербургский университет остается ведущим образовательным и научным центром в области философии.

Пока галерея состоит из двух портретов: Владимира Сергеевича Соловьёва (1853–1900) и Семёна Людвиговича Франка (1877–1950). В. С. Соловьёв в 1880–1881 гг., а С. Л. Франк в 1912–1917 гг. работали приват-доцентами кафедры философии Санкт-Петербургского университета. Оба защищали в Санкт-Петербургском университете диссертации: В. С. Соловьёв в 1874 г. магистерскую, а в 1880 г. докторскую, С. Л. Франк в 1912 г. — магистерскую.

Автором портретов является замечательный алтайский художник Вячеслав Сергеевич Торбоков. В. С. Торбоков родился в 1956 г. в с. Шаргайта Шебалинского района Горно-Алтайской автономной области. Он вырос в многодетной семье (девять братьев и сестер и двое приемных детей). Художественное образование Вячеслав Сергеевич получил в Новоалтайском художественном училище (1973–1979, с перерывом на службу в армии 1974–1976) и Московском государственном художественном институте им. В. И. Сурикова (1982–1988), где занимался в творческой мастерской Д. К. Мочальского. После окончания института он вернулся на

Алтай, жил и работал в г. Горно-Алтайске, возглавлял республиканское отделение союза художников России (1996–2000), преподавал в Детской художественной школе (2003–2011). В последние годы В. С. Торбоков живет в с. Аскат Чемальского района Республики Алтай. Давно замечено, что Алтай создан для художников. И если ежегодно Алтай посещают более миллиона человек, то сколь привлекателен он для живописца. Ничего удивительного, что на Алтае есть два села, в которых предпочитают жить художники: Аскат и Турочак.

Пейзажи горной страны: речные долины, закатые бомами-утесами потоки горных рек, зеркальные блюдца озер, покрытые вечными снегами вершины гор, живописные окрестности Аскатской долины — занимают важное место в творчестве Торбокова. И все же у каждого художника есть любимые мотивы. Для Торбокова это — аллеи и камни у воды. Наверное, уже можно говорить о двух сериях в творчестве Торбокова, в которых отразились как мировоззренческие установки художника, так и его философские размышления о жизни. Аллеи — ряды высаженных человеком деревьев — выступают на картинах Торбокова метафорой человеческой жизни. Аллея — одновременно и путь и живые деревья, причудливо кренившиеся вдоль дороги. Аллеи на картинах Торбокова обладают какой-то магической притягательностью; они приковывают взгляд зрителя, скользкий вслед обозначенному аллеей пути. На первый взгляд эти картины бессюжетны: ряды сросшихся ветвями деревьев, по-вангоговски крупные, струящиеся мазки. Таков пейзаж «Старая аллея. с. Аскат» (2003). В другой работе «Аскат

уходящий» (2002) эта же аллея изображена в пору осеннего увядания. Ощущение завершающегося жизненного цикла усилено фигурой бредущего по ней старого человека. Но вместе с тем в этих аллеях нет чувства безысходности, они, скорее, создают впечатление вечности и какого-то светлого в конце исхода. Столь любимая художником аллея уже вырублена, на месте старых корявых и ветвистых деревьев растут новые. Они тоже привлекают художника. Небольшой этюд «Аллея. Поздняя осень. Аскат» (2010) передает светлое чувство октябрьского дня, ясного, прозрачного воздуха, освежаемого первыми заморозками. На желтую пожухлую траву пали тонкие сиреневые тени молодых деревьев. Природа казалось бы замерла, приготовилась к долгой сибирской зиме. Но в то же время природа не оцепенела, она лишь погружается в прозрачный сон, который обязательно прервется пробуждением.

Торбоков любит писать берега горных рек. Чаще всего — это величественная Катунь, чьи скользкие воды особенно живописно струятся на фоне прорастающих сквозь поток серых чемальских скал. Однако особенно привлекают художника камни, ограняющие берега реки. Обычно они становятся героями его этюдов. Помимо чисто живописных задач, блестяще решаемых в этих этюдах, импрессионистически передающих и отблески воды на валунах, и дрожащие тени, и солнечные блики, и дымку горного воздуха, художника притягивает к ним большее. Если аллеи передают чувство циклически возобновляемой жизни, то камни у воды дают другое ощущение времени. Один из этюдов Торбокова, перерастающий в полноценную картину, называется

«Свидетели веков» (2013). Камни переданы здесь холодными цветами, кромки воды не видно, но в том, что это берег реки, сомнений нет. Холодный колорит картины, тем не менее, создает впечатление радостного покоя, устойчивости бытия. Контраст стихий (вода и камни) в этюдах Торбокова отсылает к истокам творения мира, раскрывая изначальный генезис тверди из хляби. Простые на первый взгляд этюды отражают доисторическую космогонию, в них оживает древний миф.

Серии аллей и камней у воды в этюдах Торбокова показывают, что же пытается уловить и запечатлеть художник в своих картинах — это время (циклическое время человеческой жизни, переданное через состояния природы и вечность самой природы). Дар подлинного художника сродни дару мыслителя: в малом видеть большое, а во временном и преходящем — вечное. Этим даром с поразительной силой убедительности и живописного мастерства обладает Вячеслав Сергеевич Торбоков.

Однако как бы ни были хороши пейзажи Торбокова, он прежде всего — признанный мастер натюрморта. Натюрморты Торбокова надо отнести к лучшим образцам сибирского, да, пожалуй, и современного российского искусства. Еще в работах 1990-х годов («Цветы сенокоса», «Сирень», «Лето в Аскате», «Краски осени» и др.), в основном осевших в московских коллекциях, Торбоков заявил о себе как о талантливом продолжателе русской реалистической живописи. Многие его работы («Весенний натюрморт», «Черемуха», «После дождя», «Дары осени» и др.) удачно сочетают черты и натюрморта и пейзажа, преодолевая искусственность самой постановки. Главные герои натюрмортов Торбокова — цветы.

Из наиболее любимых это — ирисы и сирень. Любой художник знает, как не просто писать сирень с ее маленькими, нависающими гроздьями цветочками. Натюрморты сирени Торбокова наиболее роскошны, даже если изображена только одна гроздь в бокале. Достигается это удивительным умением художника сочетать благоухающий поток красок с блистающими брызгами отдельных соцветий, в то же время как бы растворяя букет в окружающей его атмосфере, как будто окрашенной ароматом цветов. Не стоит думать, что натюрморты Торбокова — это только мастерски переданное впечатление, момент «мертвой природы», вырванный художником из потока времени. Многие его натюрморты благодаря продуманности композиции и тщательно подобранным предметам, помимо свежести впечатления привлекают и заложенной в них медитативной притягательностью. Они, приглашая к совместному с художником размышлению, возвращают в мир ту ценность, которую современная светливая цивилизация постоянно упускает — ценность созерцания. Художник обращает современного человека к тому, что придает смысл земной жизни — к способности видеть и ценить красоту мира. Восприятие красоты требует остановки, оглядки, задержки взгляда. Сила натюрмортов Торбокова в соразмерности взгляда темпу дыхания; ритмичность линий, колористических переходов, воздушной перспективы, вторят самой жизненной силе. О его натюрмортах можно сказать, что они не кистью созданы, а это сама душа дохнула, оживив и, тем самым очеловечив, мертвую природу натурной постановки. Возможно поэтому натюрморты Торбокова обладают и терапевтическим эффектом; они кажутся написанными на

одном дыхании. Это можно сказать об этюдном аскетизме «Ирисов» (2006) или «Кислицы», но такой же магией созерцания обладают и более проработанные и продуманные постановки, например, такова восточная роскошь «Красного натюрморта» (2005).

Подлинным призванием Вячеслава Сергеевича является портретная живопись. Еще поступая в Суриковский институт, он надеялся попасть в портретную мастерскую, которой тогда руководил И. С. Глазунов (но И. С. Глазунов не брал «нерусских»). Портретов, написанных Торбоковым, совсем не много. На Алтае есть и более плодотворные портретисты. Однако во всем алтайском искусстве только Торбоков смог создать галерею подлинно национальных образов. Впервые в сибирском искусстве Торбоков мощно заявил о себе портретом «Художник А. А. Таныш» (1989). Сейчас он находится в постоянной экспозиции Национального музея им. А. В. Анохина Республики Алтай. С легкой руки В. И. Чичинова эту работу стали сравнивать с известным портретом Ф. И. Достоевского кисти В. Г. Перова. Сходство здесь прежде всего композиционное, но Торбоков решает более сложные живописные задачи: освещение фигуры со спины, угловатый силуэт модели, окно на заднем плане, вносящее ренессансный мотив, размыкающее композицию и придающее ей динамику. Но главное в портрете «Художник А. А. Таныш» — это психология героя. Напряженный взгляд старого художника, плотно сжатые губы, нервный силуэт фигуры на фоне аскетической обстановки мастерской раскрывают жизненную драму человека, чья судьба определялась трагическими событиями XX в. Портрет производит необычайно сильное впечатление, к нему

хочется вновь вернуться, чтобы попытаться вместе с изображенным персонажем ощутить и пережить дух целой эпохи. Следующие портреты мастера («Г. И. Чорос-Гуркин», 1996 и «Кайчи», 2003) уже были написаны не с натуры. В них Торбоков ставил другие задачи и решены они другими художественными средствами. В портретах «Г. И. Чорос-Гуркина» и «Кайчи» художник стремился показать не психологию героя, а дать обобщенный образ, обозначить определенный тип. Григорий Иванович Гуркин — первый профессиональный алтайский художник, ученик И. И. Шишкина и учитель целого поколения алтайских художников (в том числе, А. А. Таныша) — изображен в национальной одежде, энергично повернувшись к зрителям. Портрет во многом повторяет одну из сохранившихся фотографий художника. Однако для Торбокова было важно здесь не только передать узнаваемые черты и облик человека, но и изобразить художника на вершине его творческого успеха, передать триумф творчества и вызванной его силой жизненный порыв. Образ Г. И. Чорос-Гуркина для современного национального сознания алтайцев и современной алтайской государственности — системообразующий. В Республике Алтай сложился государственный культ Г. И. Чорос-Гуркина, которого воспринимают как национального героя и национального гения, расстрелянного в 1937 г. В работе же Торбокова нет ни трагической героизации Г. И. Чорос-Гуркина, ни намек на драматические события эпохи. Образ Г. И. Чорос-Гуркина в портрете Торбокова — это персонифицированная энергия творчества.

В портрете «Кайчи» использованы еще более «скромные» выразительные средства. На нем изображен стоящий

сказитель в шубе, национальной рысьей шапке, держащий в руках топшур. Портрет почти монохромный, темный колорит которого лишь слегка оживляет зеленоватый оттенок пояса и в правом нижнем углу картины красноватые отблески невидимого костра. Так же как и в портрете «Г.И. Чорос-Гуркина» фигура выступает на нейтральном темном фоне. Кайчи на портрете приданы черты известного слепого алтайского сказителя Алексея Григорьевича Калкина. Художник только значительно смягчил взгляд «алтайского Гомера». Как портрет «Г. И. Чорос-Гуркина» — это прежде всего обобщенный образ художника, так и «Кайчи» — это обобщенный образ народного сказителя, который является служителем доброго, светлого начала. Портреты «Г. И. Чорос-Гуркина» и «Кайчи» необходимо рассматривать как парные и идейно дополняющие друг друга. Если в образе Г. И. Чорос-Гуркина выражена сила и порыв творчества, направленного на создание нового, то образ кайчи символизирует творческое сбережение национальных культурных ценностей. Его творчество берет начало не в личном акте; он лишь посредник, проводник высшего начала добра, истины и красоты. В портретах «Г. И. Чорос-Гуркина» и «Кайчи» Торбоков показывает два типа национальных творцов, два источника дара творчества и две стороны всякой творческой деятельности: личное самовыражение и традицию.

Одной из вершин алтайского изобразительного искусства, несомненно, является картина Торбокова «Отдых у дороги. Портрет матери» (2008). На косогоре сидит усталая пожилая женщина. Она привыкла к тяжелому физическому труду, вырастила и воспитала

одиннадцать детей, но и сейчас не хочет оставаться неудел, когда более молодые отправляются на покос. Правда, теперь она, в основном, лишь наблюдает со стороны за работой, вероятно, уже не только своих детей, но и внуков. Глядя на картину Торбокова, не только физически ощущаешь вложенную в нее силу любви, но и понимаешь великое гуманистическое значение искусства. Однако ценность «Отдыха у дороги» не только в этом. В картине очень точно передано мироощущение алтайца: единство человека и природы. Пантеистическое благоговение перед природой, доходящее до чувства растворения человека в природе, — определяют характер алтайского народа. Торбоков выражает этот характер очень емко и вместе с тем очень просто. Портрет матери становится метонимией самого Алтая, тем образом, в котором соединяются природа и человек. «Отдых у дороги» — это одновременно и портрет матери, и портрет матери-природы и портрет жизнетворения, жизнедарения. В то же время в «Отдыхе у дороги» Торбоков выходит и за пределы национального искусства. Здесь через национальное прорастает общечеловеческое. «Отдых у дороги» принадлежит к тем вершинам изобразительного искусства, которые уже не требуют дополнительного пояснения, которые понятны и без слов.

Говоря о портретах Торбокова, упомяну этюд «Женщина в национальном костюме» (2011). Портрет написан с натуры за один сеанс во время мастер-класса, который художник давал в студии, где одно время вел занятия. Небольшой и казался бы обычный погрудный портрет интересен тем, что художник сосредоточивается не столько

на внешности человека и его costume, сколько на его внутреннем мире. «Женщина в национальном costume» возвращает нас к тонкому и контрастному психологизму «Художника А. А. Таныша» и отчасти к портретам «Г. И. Чорос-Гуркина» и «Кайчи». Только здесь дан не обобщенный, а, скорее, собирательный образ, передающий ощущение пожилого человека: мудрое, спокойное принятие мира со всеми его радостями и печальями.

Портреты В. С. Соловьёва и С. Л. Франка писались на заказ по сохранившимся фотографиям. Особенно не просто дался художнику образ В. С. Соловьёва. Портрет, который выставлен на философском факультете — это второй вариант портрета В. С. Соловьёва. Первый был большего формата. Критически относящийся к результатам своего труда художник многократно переписывал портрет, полагая, что ему не удастся передать сложный характер философа. В результате он прекратил работу над первым вариантом портрета и написал новый уже в другом формате. На нейтральном темном фоне выступает фигура В. С. Соловьёва. Философ сидит, но стул или кресло не показаны, что усиливает впечатление напряженности, сосредоточенности, переданное в фигуре и взгляде мыслителя. В. С. Соловьёв погружен в свою думу, его взгляд скользит мимо зрителя; он ведет диалог с вечностью.

Образ С. Л. Франка несколько проще и одновременно жизненнее. Он написан по известной и наиболее узнаваемой поздней фотографии философа. (Надо заметить, что В. С. Соловьёв и С. Л. Франк изображены на портретах значительно старше того возраста, когда они преподавали на кафедре философии.) С. Л. Франк сидит в крес-

ле вполоборота, несколько свысока и удивленно взирая на зрителей. Первоначально художник хотел изобразить философа в белых парусиновых брюках, чтобы подчеркнуть колорит эпохи, но затем отказался от этого намерения, остановившись на более нейтральном варианте, чтобы образ С. Л. Франка не контрастировал в деталях с образом В. С. Соловьёва — его идейного учителя.

Портреты В. С. Соловьёва и С. Л. Франка располагаются в коридоре третьего этажа теперь уже института философии (Менделеевская линия, дом 5), напротив кафедры истории русской философии.

Свое сообщение рискну закончить фразой по примеру старых «толстых» журналов позапрошлого века: *продолжение впереди*.

А. В. Малинов



ИЗ ИСТОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ НОВОЙ РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Памяти друга**

В 1986 г. я после окончания аспирантуры начал работать ассистентом на кафедре марксизма-ленинизма Ленинградского технологического института им. Ленсовета (кандидатскую диссертацию я защитил немного позже, в 1987 г.). Время было переломное, недавно началась перестройка, и вызванные ею процессы постепенно выходили из-под контроля тех кругов КПСС, которые ее инициировали. Шла ожесточенная борьба между «старым» и «новым», между, как тогда говорили, «демократическими силами» и консервативной частью высших слоев КПСС. Кафедру философии ЛТИ на протяжении более чем 20 лет возглавлял Владимир Иванович Клушин, очень цельный и последовательный представитель старшего, еще сталинского, поколения философов-коммунистов, ожесточенно боровшихся за сохранение той системы, которую они на протяжении всей своей жизни представляли в качестве высшей формы общественного устройства.

Клушин был категорическим противником перестройки, причем свое несогласие с происходившими в стране

процессами он не мог оставить «личным мнением», он был из тех, кто был готов отстаивать свои идеалы с помощью практических общественных действий. Имея определенные связи в кругах высшей партийной номенклатуры, он написал большое письмо Егору Лигачеву, которого рассматривал как самого серьезного оппонента Горбачеву в тогдашнем Политбюро ЦК КПСС, в этом большом письме он эмоционально предостерегал против продолжения политики перестройки, разрушающей, по его мнению, достижения десятилетий советского развития. Лигачеву письмо Владимира Ивановича понравилось, и он прислал к нему на кафедру своего референта для подробного разговора с Клушиным. В результате этого разговора родилась идея опубликовать письмо в сокращенном варианте в газете «Советская Россия». При этом Клушин и Лигачев понимали, что авторство профессионального партийного идеолога, которым по долгу службы был заведующий кафедрой марксизма-ленинизма (вскоре она приобрела стандартное название кафедры философии), существенно снизит эффект письма; гораздо больше его воздействие будет, если оно предстанет как «глас народа», как мнение рядового представителя советской интеллигенции. Поэтому было решено опубликовать письмо не от имени В. И. Клушина, а от имени его жены, доцента кафедры физической химии ЛТИ

* Эти воспоминания я посвящаю памяти моего друга и коллеги, блестящего питерского философа Михаила Семеновича Уварова, который ушел от нас 14 декабря 2013 г. на 57 году жизни.

им. Ленсовета (тут сыграл свою роль и тот факт, что она не поменяла после замужества свою фамилию на фамилию мужа). Так весной 1988 г. появилось на свет известное письмо Нины Андреевой «Не могу поступаться принципами», ставшее манифестом консервативных сил, пытавшихся воспрепятствовать тем процессам, которые раскрепостила перестройка.

Именно на этом фоне начиналась моя преподавательская и научная деятельность как философа. На кафедре философии в ЛТИ им. Ленсовета я оказался в центре постоянных дискуссий о судьбе нашей страны, которая как раз в это время из СССР снова превратилась в Россию. Кафедра философии, на которой я работал, поделилась на две примерно равные части — сторонников старого, коммунистического режима во главе с заведующим и сторонников решительного продолжения перестройки и всех связанных с ней тенденций к изменению политической и экономической системы, сопровождаемых отказом от старой марксистской идеологии, которую мы все еще обязаны были внушать студентам. Надо отдать должное Владимиру Ивановичу — несмотря на свою незыблемую приверженность коммунистическим идеалам и партийную закалку, которая предполагала бдительность к идейным врагам¹, он был предельно либерален в отноше-

ях с членами своей кафедры; до сих пор очень хорошо помню те многочасовые и весьма эмоциональные и откровенные дискуссии о прошлом, настоящем и будущем нашей страны, которые я вел со своими коллегами, оставаясь в достаточно хороших, почти дружеских отношениях со всеми, включая и Владимира Ивановича, который был старше меня на 30 лет.

Все мои коллеги по кафедре были по своему философскому образованию марксистами и преподавали философию с марксистских позиций. Однако интерес к иным формам философствования, которые раньше были под запретом, просыпался везде; мы стали интересоваться современной западной и русской дореволюционной философией и постепенно именно в последней многие из нас стали видеть основания для творческого развития философии в новых условиях, когда марксизм стал казаться устаревшей и слишком заидеологизированной мыслительной схемой. Я открыл для себя русскую философию во многом благодаря старшему коллеге по кафедре философии Владимиру Николаевичу Дуденкову, который был одним из немногих, кто еще в советскую эпоху изучал именно русскую дореволюционную философию и даже сумел защитить докторскую диссертацию по русскому космизму (который он понимал очень широко, включая в него чуть ли не всех известных русских философов).

Однако уровень кафедры не позволял по-настоящему глубоко почувствовать и освоить новые тенденции, появившиеся в весьма насыщенной интеллектуальной жизни Петербурга. Поскольку я пришел в философию «по призванию» (по первому университетскому образованию я был физиком), мне мало было простого дружеского общения в рамках

¹ Владимир Иванович откровенно рассказывал нам в непринужденных беседах между нашими занятиями со студентами о том, как в период Пражской весны он несколько раз был в служебных командировках в Праге и под прикрытием официального задания — чтения лекций в Высшей школе экономики по программе обмена преподавателями, выполнял важное неофициальное задание КГБ — собирал сведения о настроениях в кругах чешской гуманитарной интеллигенции.

кафедры, хотелось более зрелого в профессиональном смысле участия в философской деятельности, тем более что мы постоянно слышали о конференциях на самые разные темы, никак не связанные с марксизмом, о сборниках, посвященных проблемам, которые раньше были немислимы для философского обсуждения (например, о проблеме смерти), о планируемых сериях книг по истории почти неизвестной нам доселе русской философии и т. п. Очень хотелось быть причастным всем этим процессам; не просто наблюдать их, а стать их активным участником.

Конечно, центром философской жизни тогда, как и сейчас, был философский факультет университета, там также были разные течения и группы, были бурные дискуссии о том, куда должна двигаться новая российская философия, но при этом господствующей тенденцией оставался марксизм; трудно было быстро преодолеть мыслительные стереотипы, которые формировались на протяжении многих десятилетий без какой-либо альтернативы, тем более что людей, которые могли по-настоящему профессионально развивать новые философские парадигмы было, к сожалению, не так много — при том что говорили о необходимости осваивать эти новые парадигмы почти все.

Именно от коллег, работавших в университете я узнал о том, что в нашем городе возникли неформальные объединения, имеющие целью развитие новых форм философии, связанных с двумя традициями, абсолютную противоположность которых мы тогда еще не осознавали и пытались «синтезировать» их, — с традицией русской религиозной философии XIX — начала XX в. и с современной западной философией. Так я впервые узнал про Философско-куль-

турологический центр «Эйдос», возникший в 1991 г. на базе Петербургского союза ученых (существовавшего при Санкт-Петербургском отделении РАН) и про группу исследователей-танатологов, замысливших издавать периодический сборник «Фигуры Танатоса», первый из которых вышел в том же 1991 г. Со руководителями ФКИЦ «Эйдос» были Любава Михайловна Морева и Михаил Семенович Уваров, двумя ответственными редакторами сборника «Фигуры Танатоса» — Андрей Витальевич Демичев (он был главным идейным начинателем этого проекта) и тот же Михаил Уваров. Рассказы о теоретических семинарах «Эйдоса», посвященных самым неординарным философским и культурологическим проблемам, были настолько увлекательны, что я постарался попасть на них. Это было совсем не трудно, поскольку «Эйдос» был весьма демократичным объединением — в духе новых политических процессов — и в его мероприятиях мог участвовать кто угодно — от маститых профессиональных философов и ученых-естественников до непризнанных самодельных художников и литераторов. Как и когда я познакомился с Моревой, Уваровым и Демичевым я уже точно не помню, но начиная с 1992 г. я стал постоянным и весьма активным участником семинаров «Эйдоса», а одна из моих первых философских статей вышла в 1992 г. во втором выпуске сборника «Фигуры Танатоса». Впрочем, тема смерти, особенно в том немного игровом постмодернистском понимании, как она была представлена на страницах «Фигур Танатоса», не привлекала меня, и я не участвовал в последующих изданиях сборника. Зато «Эйдос» очень быстро стал главным полем реализации моих философских интересов, помимо преподавательской работы

на кафедре философии Технологического института. Когда в 1993 г. между двумя со-руководителями «Эйдоса» произошла размолвка, сути которой я не знал тогда и не знаю сейчас, Михаил Уваров отошел от руководства центром (хотя остался постоянным участником теоретических семинаров), и я стал ближайшим помощником Любовы Моревой в ее организационной работе в рамках ФКИЦ «Эйдос».

На несколько лет (до 1997 г.) деятельность в рамках «Эйдоса» и профессиональное общение с кругом философов, культурологов, ученых, литераторов, объединившихся вокруг нашего центра, стали той основой, благодаря которой я окончательно обрел главные цели своей жизни и осознал себя самостоятельным исследователем, способным сказать свое слово в рамках формирующейся новой российской философии. Несмотря на очень тесное профессиональное взаимодействие, мои отношения с Любовью Моревой так и не превратились в дружеские, и мы сохраняли в общении несколько церемонное обращение на «вы». Но именно это, как я теперь понимаю, помогло нам не дойти до полного разрыва во время не раз случавшихся конфликтов, которые были неизбежны в таком смелом начинании, каким стал в ту эпоху ФКИЦ «Эйдос». А вот с Михаилом Уваровым мы почти сразу стали не только коллегами, постоянно связанными различными философскими начинаниями и проектами, но и хорошими друзьями, и эта дружба уже не прерывалась никогда.

Уже в тот момент Михаил выступал в качестве одного из самых известных и ярких представителей нового поколения философов Петербурга. Собственно говоря, ярких личностей, способных к парадоксальным суждениям на самые разные темы, в то время выдвинулось

немало, однако большинство из них недолго продержалось на виду, и совсем мало кто из них приобрел какое-то влияние и авторитет в интеллектуальных кругах. Для того чтобы реально что-то сделать в философии нужно развить в себе не столько умение ярко и парадоксально говорить, сколько навык к упорной кропотливой работе за письменным столом, на что большинство из тогдашних «звезд» оказалось неспособным. Написать 1–2 небольшие статьи с неожиданными, озадачивающими тезисами, но весьма неясные по общему содержанию — вот, к сожалению, все, что могли сделать многие из тех, кто тогда во множестве посещал многолюдные конференции и семинары. Михаил Уваров принадлежал к тем немногочисленным исследователям нового типа, которые в равной степени профессионально выполняли любую форму философской работы: он не только великолепно выступал на конференциях, но без труда создавал глубокие и ясные философские статьи, не чурался и такой «непрестижной» работой, как написание рецензии на только что вышедшую книгу или обзора конференции.

Было что-то глубоко «аристократическое» в его облике, в его неторопливой, спокойной манере говорить, в его способности несколькими лаконичными фразами дать исчерпывающую характеристику человеку или ситуации. Он словно притягивал людей своим внутренним обаянием, и постоянно был в центре общего внимания; не случайно те мероприятия, инициатором и организатором которых он был, всегда проходили очень оживленно и на высоком теоретическом уровне.

Вспоминаются одно из таких мероприятий, посвященное философии кино — эта тема была из тех, которые

особенно сближали меня с Михаилом. Это была встреча с Александром Сокуровым в формате «круглого стола», состоявшаяся 30 января 1993 г. Сохранилась полная стенограмма этого мероприятия, которое состояло из двух частей (и продолжалось около 4 часов): сначала Сокуров отвечал на наши вопросы, а потом мы обсуждали его ответы уже без его участия (в сокращенном виде стенограмма была опубликована Михаилом в 18-ом выпуске альманахе «Парадигма» за 2011 г.). Вела заседание круглого стола Любава Морева, я и Михаил Уваров были наиболее активными участниками разговора, кроме того в беседе принимали участие К. Пигров, Е. Соколов, А. Гогин, А. Бокшицкий. В последующем мы с Михаилом еще не раз вместе участвовали в различных научных мероприятиях, посвященных философии кино, но это первое обсуждение всегда вспоминалось как образцовое и особенно плодотворное.

Уже тогда ярко проявилась характерная черта взглядов Михаила Уварова, которая оставалась неизменной на протяжении его последующей творческой деятельности и обусловила оригинальность его философствования. Он пытался органично совместить те три влиятельные тенденции, которые в ту эпоху определяли развитие российской философии: религиозную тенденцию дореволюционной русской философии, глубокое и оригинальное использование идей классической европейской философии (от античности до XX в.) и усвоение и переработку идей западной постмодернистской философии во всех ее самых экзотических проявлениях (вплоть до «шизоанализа» и концепции «смерти человека»). Последняя тенденция в 90-е годы была особенно популярна, хотя, на мой взгляд, с течением времени она показала свою

абсолютную бесплодность в нашем российском контексте. Но Михаил был своим человеком и в кругу петербургских «постмодернистов» (особенно заметную роль он, как я уже говорил, играл в деятельности круга «танатологов», издававших альманах «Фигуры Танатоса»), и на собраниях исследователей русской религиозной мысли, к которым принадлежал я сам. При этом нужно подчеркнуть, что при почти одинаковом внешнем интересе ко всем трем упомянутым тенденциям, Михаил все-таки не принимал их полностью равноправными, будучи человеком глубоко укорененным в русской культуре, он именно базовые константы русской религиозной философии полагал в качестве основания своего мировоззрения и своего философского анализа культуры.

Как и всякое философское сообщество, возникавшее и в 90-е годы и позже, ФКИЦ «Эйдос» в качестве важнейших слагаемых своей деятельности полагал издание сборников трудов и проведение конференций, желательно международного уровня. Рискну утверждать, что то, что сделал «Эйдос» в 1993–1997 гг. до наших дней сохраняет свое значение и может рассматриваться как важнейшие достижения петербургской философии той эпохи.

Особенно значимым оказался первый выпуск Петербургских чтений по теории, истории и философии культуры, имевший подзаголовок «Метафизика Петербурга» (ответственным редактором выпуска была Любава Морева, в редколлегию входили Александр Гогин, Игорь Евлампиев, Марина Неронова, Вера Серкова, Григорий Тульчинский, Михаил Уваров). Эти «чтения» — условное обозначение для самых разных конференций, которые проводились в течение многих лет, но сам указанный сборник не

был результатом конференции, ему предшествовал, кажется, только небольшой семинар на аналогичную тему. Большая часть работ была написана специально для сборника, который был приурочен к приближавшемуся 300-летию юбилею Санкт-Петербурга; благодаря тому, что он попал в программу подготовки к юбилею, сборник получил финансовую поддержку Мэрии Санкт-Петербурга и был издан невиданным для книг такого рода тиражом в 5500 экземпляров.

Философский анализ феномена Петербурга, исследование его роли в истории русской культуры предпринимались не раз, но в наше время, как мне кажется, любой, кто захочет освоить эту тему, обязан будет в качестве важнейшего источника использовать сборник «Метафизика Петербурга». В него помимо статей молодых и еще совершенно неизвестных исследователей вошли работы таких весьма авторитетных ученых, как В. Топоров, Л. Столович, К. Исупов, Б. Марков. В сборник было включено также интервью с Ю. М. Лотманом, которое я и Любава Морева взяли у известного культуролога и философа в самом конце 1992 г. в г. Тарту. Юрий Михайлович был тяжело болен, но он согласился принять нас за несколько дней до Нового года в больнице (в беседе участвовал также его сын Михаил). Болезнь сказалась на его памяти: подписывая нам свои книги, он не мог вспомнить, какой сейчас день, месяц и год, но когда мы заговорили о его любимых проблемах, о семиотике города и особенно о Санкт-Петербурге и ключевых символах его культурного бытия, Юрий Михайлович словно помолодел на несколько десятков лет, наш разговор стал настолько непринужденным, что мы забыли о том, что перед нами тяжело больной человек. Менее

чем через год Юрия Михайловича не стало; интервью с ним, опубликованное в «Метафизике Петербурга», стало одной из последних его научных публикаций.

Я написал большую статью для этого сборника, в которой попытался сформулировать оригинальную концепцию метафизических типов культуры в истории и в рамках этой концепции объяснить особенности русской культуры, которую я отнес к культурам «диссонансного» типа. Поскольку первым и самым великим примером культуры этого типа является древнеримская культура, Петербург, как символ зрелой русской культуры, я сравнивал с античным Римом и называл его в этом контексте «вторым Римом» (похожая параллель между Петербургом и античным Римом есть и в трудах Ю. Лотмана). Моя статья открывала сборник, и я до сих пор считаю ее одной из лучших среди работ, написанных мною по философии культуры; она не осталась незамеченной, в последующие годы она была издана в переводах на польский, венгерский и английский языки.

Безусловным идейным вдохновителем сборника был Михаил Уваров. Петербург как символ высших достижений русской культуры был, возможно, самой любимой, даже можно сказать, интимной его темой, об этом он прямо признается в статье, включенной в сборник: «Любой вопрос о Петербурге вызывает такую бурю ассоциаций, такую переполненность сердца и души, что пауза молчания, бессознательно замещающая поток цветистой речи, оказывается лучшим ответом...» Статья Михаила называлась «Метафизика смерти в образах Петербурга», в ней Петербург предстал как город, как-то по-особенному связанный со смертью, в то время как Москву автор называет «исконным городом жизни».

Но парадоксальным образом именно в силу этой своей особенности Петербург является городом культуры, поскольку культура — это стремление человека преодолеть свою метафизическую ограниченность, и она приобретает особенно концентрированный характер именно при ясном осознании своей конечности, т. е. перед лицом смерти. Позже Михаил регулярно возвращался к теме Петербурга; проводя регулярные конференции и семинары, посвященные русской культуре (в том числе в рамках ежегодных «Дней Петербургской философии»), он всегда включал в их программу вопрос о роли Петербурга в нашей истории. В 2008 г. такая конференция под председательством Михаила была специально посвящена 15-летию выхода сборника «Метафизика Петербурга».

Из последующих изданий ФКИЦ «Эйдос» стоит упомянуть еще 3-й (и последний) выпуск «непериодического» философско-художественного альманаха «Silentium», вышедший в свет в конце 1996 г. В этом весьма объемном сборнике помимо практически всех близких к «Эйдосу» исследователей приняли участие такие видные философы, как П. Рикер, К.-О. Апель, Т. Рокмор, В. Бибихин, С. Хоружий. Характерной особенностью сборника было двуязычие, равноправное присутствие работ на русской и английском языках и почти равное представительство исследователей из России и из самых разных зарубежных стран (от США до Нигерии). Середина и конец 90-х годов были той «романтической» эпохой, когда большинство из нас верили в то, что Россия после долгой тоталитарной изоляции на равных входит в круг «развитых», «цивилизованных» стран, и нам хотелось общения с западными коллегами — чтобы узнать от них о последних достиже-

ях новейшей философии, от которой мы были изолированы, и сделать свой мощный вклад в ее дальнейшее развитие. Ведь мы знали — и хотели донести это знание до своих западных коллег, — что долгое господство марксизма, вовсе не уничтожило свободную и оригинальную философскую мысль в России, наоборот, жесткие идеологические рамки заставили эту мысль стать более «изошренной», глубокой, заставили многих уходить в прошлое, в историю философии, чтобы через анализы классических концепций (область, менее подверженная идеологической цензуре) пытаться философствовать о вечных проблемах человеческого бытия.

В ту эпоху явный интерес к тому, что происходит в России, проявлялся и у наших западных коллег, но объяснялся он во многом тем, что тогда еще были живы представители старшего поколения европейских философов, воспитанных на великих образцах философии первой половины XX в. Именно представители этого поколения еще интересовались Россией и высказывали мнение о значимости российских общественно-политических и философских традиций для западной мысли. Следующее, современное поколение западных интеллектуалов выказывает в лучшем случае глубокое безразличие к достижениям русской традиции — впрочем, точно так же как и к собственному классическому наследию. Сборник «Silentium» был уже некоторым итогом состоявшейся тогда петербургской встречи западной и российской философии (конечно, одновременно происходили аналогичные и не менее значимые московские встречи, в некоторых из них я также участвовал), начало же нашему диалогу с западными коллегами было положено масштабной конференцией «Парадигмы

философствования», состоявшейся в августе 1995 г. Можно уверенно утверждать, что эта конференция стала вершиной всей деятельности ФКИЦ «Эйдос». После этого я участвовал во множестве самых разных конференций (разве что не был ни разу на Всемирном философском конгрессе), но такого разнообразия участников из разных стран мира и точек зрения на ключевые проблемы философии я больше не встречал нигде и никогда. Нужно при этом помнить, что «Эйдос» был практически «самодельным» объединением, не имевшим ни стабильного финансирования, ни аппарата сотрудников; все, что делалось тогда, — делалось на чистом энтузиазме. И тем не менее нам удалось провести конференцию высшего международного уровня с участием ведущих мировых философов (П. Рикер, К.-О. Апель и др.). Потом были другие конференции, регулярно выходили и сборники под рубрикой «Петербургские чтения по теории, истории и философии культуры», но все эти мероприятия и издания постепенно становились научной «рутиной» и мало выделялись на фоне других, все более многочисленных и рядовых конференций и сборников, часто имевших значение только для их участников.

Организация конференции 1995 г. и выпуск двух сборников по ее итогам («Парадигмы философствования» в 1995 г. и «Silentium» в 1996 г.) стали и для меня высшей точкой участия в деятельности «Эйдоса», после этого я стал отдаляться от него. Тогда я в качестве причин этого отдаления видел разные конкретные и сиюминутные факторы, теперь же мне кажется, что более важной была более общая и глобальная причина — понимание бесперспективности того направления, в котором развивала деятельность «Эйдоса» его бессменный руководитель

Любава Морева. Она была сторонником, к сожалению, весьма популярного до наших дней убеждения, согласно которому центр философской мысли находится на Западе, а мы составляем только некий эпигонский придаток западной философии в ее современном постмодернистском варианте. Сторонники такой точки зрения (конечно, имеющей западные истоки) видят только один путь для реализации себя как профессиональных философов — регулярную организацию международных конференций по образцу «Парадигм философствования», издание сборников с обязательным (и даже первостепенным) участием западных «звезд», и, самое главное, посещение аналогичных конференций в Европе и Америке и длительные стажировки в «мировых центрах» философского развития.

Меня же многолетнее активное взаимодействие с западными коллегами привело в конце концов к осознанию того, что из всех метафорических «смертей» (Бога, человека, культуры и т. д.), о которых с энтузиазмом рассуждали и рассуждают западные постмодернисты и их наследники, несомненно реальной и трагической по своим последствиям оказалась именно «смерть» философии, состоявшаяся во многом благодаря деятельности философских кумиров последних десятилетий. Ведь в двух своих самых влиятельных направлениях, постмодернизме и аналитической философии, современная западная мысль, по своей сути, по своим глубинным основаниям, вернулась к той поверхностной парадигме философствования, которая господствовала во второй половине XVIII в. и за которой в нашей историко-философской традиции закрепилось название «вульгарный материализм», или, используя более мягкие выражения, «наивный реал-

лизм». Ритуально ссылаясь на своих великих предшественников (Ницше, Бергсон, Хайдеггер, Сартр и др.), представители этих направлений по большей части давно утратили подлинное понимание сложных и глубоких систем второй половины XIX — первой половины XX в. — эпохи, которая стала подлинной кульминацией всего многовекового развития европейской философии и после которой произошел ее «срыв» в небытие (причинами чего стали исторические катаклизмы, пережитые Европой в первой половине XX в., включая две мировые войны). Постмодернистские кумиры придали этому движению в сторону «примитива» веселую, карнавальную форму, затемнив, на всякий случай, суть этого процесса мудрено-темной манерой выражения. Конечно, малопонятные рассуждения о «телах без органов», «складках», «ризомах», «виртуальностях» и тому подобных необычных вещах вполне могут очаровать современных студентов, которым постоянно внушают, что можно постичь философию, не заглядывая в тексты Аристотеля, Канта или Хайдеггера, поскольку все их достижения благополучно «деконструированы» и «упакованы» в упомянутые «складки» и «ризомы», — но тот, кто профессионально знаком с великой историей европейской мысли, легко поймет, что в господствующей ныне философской и политической идеологии Запада нет ничего существенно нового в сравнении с идеологией просветителей XVIII в. Например, мне кажется совершенно очевидным, что популярнейшее «достижение» современной философии — «деконструктивизм» Ж. Дерриды — это просто игровой вариант прямолинейной просветительской критики религии и государства (ничего общего не имеющей с их глубоким пониманием), а «радикаль-

ный (трансцендентальный) эмпиризм» Ж. Делёза («величайшего мыслителя современности») — банальное, хотя и изощренное в своей терминологической форме, повторение эмпиризма Кондильяка и Гельвеция.

Наиболее наглядным разрушительным последствием такого рода философии является примитивизация представлений о человеке и смысле его жизни, что в ближайшей перспективе (уже наступившей) ведет к примитивизации самого человека и создаваемой им культуры. Во второй половине XVIII в. символом этого процесса стала книга Ж. Ламетри «Человек-машина»; ныне мы имеем повторение той же самой модели, «уточненной» с учетом последних достижений науки: человек теперь предстает в качестве «нейрокомпьютера» и существа, ничем не отличающегося от остальных животных — в связи с чем последние, по убеждению западной либеральной мысли, постепенно должны получить все те же «права», что и их разумный «собрат» (последний тезис я совсем недавно услышал на международном философском семинаре от коллеги, представлявшего известный итальянский университет).

Конечно, великая философская традиция Запада не могла исчезнуть в одночасье; на фоне этого весьма негативно «мейнстрима» продолжают работать множество отдельных исследователей и групп, которые пытаются поддерживать традиции серьезной философии (главным образом это историки философии). Но они давно не определяют положения дел в западной профессиональной философии. В связи с этим, по моему глубокому убеждению, для российской философии контакты с западной философией не являются существенным фактором раз-

вития, тем более что мы имеем в своем прошлом несметные интеллектуальные богатства, освоение и творческое развитие которых способно вывести нашу философию на уровень лучших образцов прошлой, *настоящей* европейской философии. Именно собственная национальная традиция философствования, в которой человека было принято соотносить по своим творческим потенциалам с Богом, а не современная западная псевдофилософия, низводящая человека до животного, должна стать основой нашего движения в будущее. Понимание этой истины я считаю важнейшим фактором своей интеллектуальной биографии, именно поэтому освоение русской религиозной философии XIX — начала XX в. стало для меня самым главным делом в последующие годы. Хотя это вовсе не означает принятия достаточно распространенного славянофильского изоляционизма. Ведь сама русская философия, в лучших своих образцах, очень органично заимствовала идеи и концепции западной философии (и современной ей и прошлой), поэтому через призму нашей национальной традиции, всегда претендовавшей на «всечеловечность», мы естественным образом осознаем свою причастность всей европейской философской традиции.

Моя последующая многолетняя дружба и профессиональное взаимодействие с Михаилом Уваровым основывались именно на одинаковом понимании этой важнейшей истины. Мы всегда были согласны с ним в констатации того, что современная европейская цивилизация находится в глубоком духовном кризисе, и главной причиной этого является исчезновение религиозной составляющей в культуре и в жизни каждого человека, в связи с чем и культура и сам человек

становятся поверхностными, лишены творческой глубины. Именно философия несет ответственность за этот процесс, резкое противостояние любой форме религиозности в новейшей философии стало катастрофой для самой философии и для судеб европейской цивилизации. Поэтому выход из кризиса возможен только через возвращение религиозной составляющей в философию, в частности через возрождение религиозных традиций классической европейской философии (и русской как ее части).

На фоне этого общего убеждения, всегда соединявшего нас и делавшего союзниками в разного рода философских дискуссиях, существовали, конечно, моменты, которые нас разделяли. Прежде всего, это уже отмеченное мною выше желание Михаила учесть «достижения» западного постмодернизма и соединить их с традициями русской и западной религиозной философии. Я весьма скептически относился к указанным «достижениям», Михаил же считал исторически обоснованными и дающими какой-то вклад в понимание человека и культуры фантастические концепты, подобные «телу без органов» или «шизоанализу». Вторым достаточно важным пунктом наших несогласий было отношение к традиционной европейской религиозности — к христианской церкви. В этом вопросе я развивал и развиваю известную традицию философской критики исторического христианства (Фихте, Шопенгауэр, Герцен, Достоевский, Л. Толстой, Ницше, Бергсон и др.), согласно которой историческая церковь радикально исказила то глубокое духовное учение, которое принес миру Иисус Христос, поэтому восстановление религиозного измерения в жизни и культуре современной Европы возможно только вне исторической

церкви — непосредственно через новую, творческую культуру и новую философию. Михаил же, как и многие русские мыслители начала XX в., верил, что возрождение религиозной жизни Европы возможно в рамках существующих, хотя и требующих обновления, форм — через возрождения значения исторической христианской церкви.

Эти разногласия не мешали нашему плодотворному диалогу и сотрудничеству, хотя в 1997–2005 гг. наше взаимодействие было не столь интенсивным, как в «романтическую» эпоху 1991–1996 гг. В 2005 г. наши отношения перешли в новую плоскость; к тому времени мы оба стали докторами философских наук и профессорами, уже имели по несколько опубликованных книг, т. е. стали профессионалами в своей сфере, хорошо представляющими цели своей жизни. Михаил кроме того стал заведующим кафедрой философии и культурологии в Республиканском гуманитарном институте (Институте повышения квалификации при СПбГУ). Я к тому времени пять лет работал на кафедре философии Северо-Западной академии государственной службы. Когда Михаил пригласил меня перейти к нему на кафедру, я, ни секунды не сомневаясь, согласился.

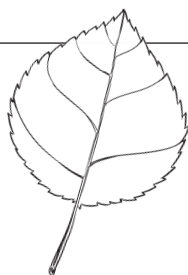
К сожалению, уже в 2008 г. РГИ был расформирован и мы перешли на философский факультет, где оказались на разных кафедрах. Но три года совместной работы стали едва ли не самыми плодотворными и яркими в моей научной биографии. Стараниями Михаила на кафедре философии и культурологии была создана уникальная атмосфера творческого общения, которая помогала всем, кто работал и учился на кафедре — преподавателям, аспирантам, докторантам, слушателям, повышающим свою квали-

фикацию, — достигать в своей профессиональной сфере наивысших результатов. С кафедрой сотрудничали практически все известные питерские философы, в результате, преподаватели, приезжавшие из других городов в надежде узнать состояние дел на «переднем крае» российской философии, никогда не покидали наш ИПК разочарованными, они, действительно, попадали в ту творческую лабораторию, где создавались самые новые и оригинальные концепции современной философии.

Я не рискну дать подробную летопись событий, происходивших в нашей профессиональной жизни в эти годы, ведь я оказался частью дружного коллектива кафедры философии и культурологии только в самом конце ее существования. Возможно, это в будущем сделают мои коллеги по кафедре; среди них особенно хочу выделить Валерия Николаевича Сагатовского, к сожалению, недавно ушедшего от нас, остальные продолжают плодотворно работать в разных областях современной российской философии (Н. Орлова, М. Попов, М. Цветаева, П. Колычев, Л. Московчук). Всех нас продолжает объединять память о нашем руководителе и друге Михаиле Семеновиче Уварове, который был и остается для нас образцом современного мыслителя, сделавшего философию своим призванием и своей судьбой, до конца своих дней не прекращавшего размышлять над насущными проблемами развития человека, общества, культуры.

И. И. Евлампиев

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ



Д. А. Миронов, Е. А. Трофимова

СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ: РЕНЕССАНС, ДЕКАДАНС, ПРЕДВОСХИЩЕНИЕ?*

Столетие спустя Серебряный век представляется как время невероятной интенсивности интеллектуальной и художественной жизни. Столетняя дистанция, отделяющая нас от эпохи, подарившей миру шедевры живописи, архитектуры, поэзии, прозы, заставила по-новому оценить философию и искусство той поры в их синхронном взаимодействии, подумать о влиянии поисков, утрат и обретений Прекрасной эпохи на культуру современной России. Определяя культуру Серебряного века одновременно как ренессанс, декаданс, предвосхищение, авторы и организаторы многолетнего научно-исследовательского и издательского проекта воздержались от однозначной оценки эпохи. Участникам проекта «Санкт-Петербургские чтения по философии и искусству Серебряного века» оказалось близко понимание Се-

ребряного века как «эпохи с размытыми краями». Расценивая философию и искусство Серебряного века как национальное достояние России, исследователи обнаружили созвучие его настроений идеям современности.

В рамках проекта были проведены ряд конференций и семинаров, некоторые из них прошли в период ежегодных Дней философии в Санкт-Петербурге. Большой интерес вызвали следующие всероссийские конференции и круглые столы (с международным участием): «Иван Ефремов и русский космизм: дискурсы и наррации» (СПбГУ, 2007 г.), «Дескриптивные практики в культуре» (СПбГУ, 2008 г.), «Русский космизм: философско-антропологический проект» (СПбГУ, 2009 г.), «Философия и искусство: опыты самопознания» (СПбГУ, 2010 г.), «Философия и искусство Серебряного века в судьбе России (к 155-летию В. В. Розанова)» (СПбГИЭУ, 2011 г.), «Генеалогия ценностей в русской философии Серебряного века» (СПбГИЭУ, 2011 г.), «Философское образование в XXI в.» (СПбГИЭУ, 2011 г.), «Рациональность и вера как основания русской философии Серебряного века: к 130-летию юбилею П. А. Флоренского и дню рождения И. А. Ильина» (СПбГИЭУ, 2012 г.) и др.

Прошедшие два года ознаменовались для кафедры философии СПбГЭУ (бывший ИНЖЭКОН), завершением задуманного еще в 2006 г. большого издательского проекта. Проект стал возможен

* Рецензия-анонс на книги:

1. Философия и искусство Серебряного века в судьбе России: монография / под ред. М. И. Панфиловой, Е. А. Трофимовой. СПб.: СПбГИЭУ, 2012. 390 с.
2. Иван Ефремов и русский космизм: сб. науч. статей / редкол.: Е. А. Трофимова (отв. ред.) [и др.]. СПб.: СПбГИЭУ, 2012. 361 с.
3. Русский космизм: философско-антропологический проект: сб. научн. ст. / редкол.: Т. Б. Любимова (отв. ред.), Е. А. Трофимова (отв. ред.) и др. СПб.: СПбГИЭУ, 2012. 456 с.
4. Генеалогия ценностей в русской философии Серебряного века: сб. науч. трудов / редкол.: М. И. Панфилова (науч. ред.), Е. А. Трофимова (научн. ред.) [и др.]. СПб.: СПбГЭУ, 2013. 516 с.

благодаря плодотворной работе издательско-полиграфического комплекса СПбГИЭУ (ИНЖЭКОН) (ныне СПбГЭУ), сотворчеству ряда общественных, образовательных и научных организаций (Философско-культурологический центр «Cairos», Санкт-Петербургское философское общество и др.). Выполненные по мотивам и эскизам Серебряного века в стиле Модерн, строгие нарядные обложки книг получили высокую оценку авторов и читателей (оформление обложек И. В. Берковской). Обложки книг подчеркнули искомую целостность стилистики Модерна, проявленную как в философии, так и в искусстве.

Авторам коллективной монографии и трех сборников научных трудов удалось осветить разнообразные грани культуры Серебряного века, через исследование творчества ее представителей выявить доминирующие ценности эпохи, лейтмотивы философских и художественных поисков.

Коллективная монография «Философия и искусство Серебряного века в судьбе России» (под ред. М. И. Панфиловой, Е. А. Трофимовой. СПб: СПбГИЭУ, 2012) о многогранном творчестве В. В. Розанова в канун его 155-летия, представлена коллективом авторов, каждый из которых рисует свой небольшой эскиз о вкладе Мастера в русскую культуру в контексте эпохи Серебряного века. Розанов творил в парадоксальную и антиномичную эпоху, ярко и красочно описанную в материалах Е. А. Гусевой, И. В. Гориной, И. Б. Гаррилова, Т. И. Марковой, эпоху взлета русского искусства (Э. Э. Чистякова, Е. В. Бранская, С. А. Петрова, Е. А. Трофимова). Авторы монографии показали, что в условиях Серебряного века закладываются основы современной отечественной педагогики (М. П. Горчакова-Сибирская), вызревают идеи трансперсональной психоло-

гии (Н. М. Шагиева), получают развитие идеи и парадигмы русского космизма, причем они проявляются как в искусстве, так и в философии (Е. А. Трофимова, Ю. Ю. Будникова, Е. В. Бранская).

Сегодня становится очевидным то, что Розанов вписан золотыми буквами и законно возглавляет в качестве основателя эпоху, которую мы уже традиционно называем Серебряным веком. Сын своего времени, В. В. Розанов уникален и неповторим благодаря предметам своей «каменной задумчивости», стилю своего письма (А. А. Грякалов, А. С. Аتمانских, Е. А. Аتمانских). Мыслитель открыл новое личностное, частное измерение истины, сфокусированное в «несовместимых контрастах жития» человека и неразрешимых противоречиях природы и культуры (И. В. Горина, Л. Е. Артамошкина и др). В монографии проясняется взаимодействие Розанова и его современников — С. Булгакова (В. А. Серкова), Б. Вышеславцева (Е. А. Дядина), В. Эрн (К. А. Ермилов), М. Пришвина (Д. А. Миронов), раскрыты и сопоставлены взгляды Ф. Ницше и В. Розанова на историческую судьбу учения Христа (И. И. Евлампиев), прояснены отношения Розанова к византизму (И. А. Иванов), итальянской культуре (М. И. Панфилова).

Авторы осветили также разнообразные аспекты розановского наследия: его философию жизни (Т. Б. Любимова), отношения к науке (Н. А. Чупахина), метафизику истории (А. С. Степанова), отношение к еврейскому вопросу (Б. Я. Пукшанский), экзистенциальный аспект привязанности (Б. Ф. Шифрин), к поэзии символизма (Н. Е. Мусинова), дано концептуальное представление феномена веры в письме (А. А. Грякалов).

Человек с непростой судьбой (хотя какая еще может быть судьба у человека, творящего в России?!), Розанов — талантлив до гениальности, размах его

творческих потенциалов и безудержная продуктивность впечатляют и вдохновляют и сегодняшнего читателя: философ, писатель, публицист, журналист, религиозный мыслитель, планировавший издание своих сочинений в 50-ти томах. Авторы сборника попытались оживить все грани этого безграничного демиурга русского слова, показав в разном свете «темный лик в светлых тонах». Розанов только открывается своей глубиной и величием спустя столько лет; удивительно то, что время в России повторяется регулярно, почти точь-в-точь напоминая недавнее прошлое, а он такой — один на все времена.

Монография уже стала библиографической редкостью. В духе Серебряного века есть и своя особенная изюминка: в статьях убраны фамилии авторов так, что создается впечатление, будто это цельное полотно создавал один человек. Розанову этот ход в духе модернизма, каковым он был сам, наверняка понравился бы.

К столетию Ивана Ефремова был подготовлен сборник статей (по техническим обстоятельствам сборник вышел позднее) «Иван Ефремов и русский космизм» (отв. ред. Е. А. Трофимова. СПб.: СПбГИЭУ, 2012) о творчестве незабываемого писателя периода рассвета отечественной фантастики. Оставленный им след в душах благодарно внимающих ему читателей — неизмерим. В сложный советский период русской литературы ему удавалось обходить обязательную идеологическую нагруженность в своих текстах, выдвигая на первый план научные факты и очищенный художественный образ. Сила эстетического воздействия его произведений состоит в том, что он будит в читателе воображение и воодушевляет волю к самостоятельному научному поиску неизведанного. Казалось бы: сегодня читатель избалован фантастическими

изысками современной индустрии такого рода литературы, и Ефремов едва ли кого может заинтересовать ныне. Однако проведенная в юбилейный год конференция, насчитывающая более ста человек участников, опровергает этот посыл. Ефремова помнят и любят сегодня (Д. Благоев, Е. П. Анучин). Образы, созданные Ефремовым, равно как и фактологический научный материал, привлекли многих исследователей и любителей его творчества к написанию статей, едва ли когда собираемых под одной обложкой ввиду своей разносторонности. Творчество известного писателя-фантаста Ивана Ефремова рассмотрено в контексте основных концептов и идей русского космизма (Е. А. Трофимова), антропокосмизма (С. Р. Аблеев), космического ноогенеза (Ю. В. Линник), как пространство свободы в советский период истории нашей страны (Е. А. Трофимова, Ю. В. Линник). И. Е. Цыбин, И. В. Горина рассмотрели жизненный и творческий путь Ивана Ефремова, Н. А. Нечаева связала творчество писателя с его научным поиском. Рассмотрены ведущие образы писателя: Александр Македонский, Таис Афинская (Ю. В. Линник, В. П. Поршнев). Поставлены проблемы «энергетического кризиса рационализма» (К. Г. Фрумкин), антропологической революции (В. И. Красиков), ноосферы (С. В. Смирных), автотрофности (А. С. Скачков), эволюции жизни вне Земли (А. Н. Барбараиш), музыке будущего (А. Г. Юсфин), концепции единого мирового языка (В. М. Заводчиков). Пути развития отечественной фантастики выявляет статья В. А. Богданова, «Школа Ефремова» в 1980–1990-е годы рассмотрена в статье О. В. Дрябиной. О романе писателя «Час Быка» посвящены статьи И. Г. Ребеценковой, А. Е. Егорова, Б. Ф. Шифрина, о романе «Туманность Андромеды» — статья Д. Е. Мартынова. Интерес представляют статьи об искусстве (М. Д. Изотова,

А. Г. Юсфин), полемическое сравнение творчества Ивана Ефремова с творчеством Владимира Сорокина (И. В. Дудина). О мужском и женском начале культуры статьи Н. В. Серова, И. В. Ребровой, О. А. Канышевой. Творчество Ивана Ефремова рассмотрено также в контексте современных образовательных инноваций (А. М. Буровский, В. В. Горшкова, Т. А. Загрянная, С. М. Марчукова, А. П. Чернеевский, К. А. Оглоблин, П. В. Стефаненко, С. Г. Джура, А. А. Чурсинова).

Часть наследия Серебряного века оказалась за рубежом. Корпус идей и артефактов русского зарубежья частично вернулся в Россию в 1990-е годы в качестве музейного достояния, другая часть наследия была существенно пересмотрена и получила вторую жизнь в Советской России. Например, русский космизм своеобразно трансформировался в космизм советский, а многие жанры художественного наследия Серебряного века получили творческое развитие у советских художников. Космизм рассмотрен большинством авторов сборника «Русский космизм: философско-антропологический проект» (отв. ред. Т. Б. Любимова, Е. А. Трофимова. СПб.: СПбГИЭУ, 2012) как целостный феномен эпохи Модерна, как новый тип рациональности и особого видения мира, что нашло отражение в искусстве и художественной культуре Серебряного века. Космизм представляет собой грандиозную программу преобразования человека на пути освоения Вселенной. Космисты сумели соединить заботу о планете Земля с глубочайшими запросами высшей ценности — конкретного человека. Специфика сборника состоит в том, что заявлен и в полной мере реализован существенный аспект проблематики русского космизма: философско-антропологический. Монография состоит из пяти частей, в ней представлены следующие тематические пласты:

фундаментальные антропологические проблемы в философии (Т. Б. Любимова, О. Д. Куракина, И. В. Горина, Е. И. Ярославцева, Е. А. Дядина и др.); метафизические начала и генезис русского космизма (А. С. Степанова, И. А. Бирич, Е. А. Трофимова и др.); проектные измерения ценностного сознания в русском космизме (А. В. Миронов, Т. В. Шелепанова, В. А. Золотухин, Т. Н. Кетова, Д. А. Миронов, Н. В. Башкова, Б. Ф. Шифрин и др.); полифония русского космизма (В. В. Казютинский, О. Г. Панченко, Р. Р. Шварц и др.); духовное наследие семьи Рерихов и традиции философской и эзотерической мысли (Ю. Ю. Будникова, Г. Г. Пантелеева, Ю. А. Шабанова, Н. А. Шлёмова, М. В. Комский, В. С. Поляк). Понимание космизма существенно уточнено в статьях Т. Б. Любимовой, Е. А. Трофимовой, О. Д. Куракиной, В. В. Казютинского, Г. А. Югая, А. М. Старостина. Педагогические идеи нашли отражение в статьях С. М. Марчуковой, И. Л. Кириллюка; культурологический дискурс — в статьях И. М. Лаврухиной, О. А. Липатовой, В. Ю. Лебедева, П. А. Ефремова; эстетический аспект космизма выявлен в статьях В. А. Останиной, Н. Е. Мусиновой, Е. А. Трофимовой, Д. А. Миронова, А. Д. Тюрикова

Авторам сборника удалось осуществить тот редкий симфонизм, который нечасто встречается, однако космическая тематика обязывает и освещает. Интересно отметить, что обращение к космической проблематике неоднократно поднималось указанным коллективом авторов, что не случайно. Идеи космизма — это родина для русского духа.

Работа вносит существенный вклад в изучение русского космизма как феномена культуры Серебряного века, выявляет его общечеловеческое значение как горизонта планетарной надежды.

Аналитика многообразия форм рациональности и духовного опыта — одна

из важнейших задач философии, решаемых в эпоху Серебряного века. Именно эта идея стала определяющей для большинства авторов сборника «Генеалогия ценностей в русской философии Серебряного века». В этом отношении русская мысль радикальным образом продвинулась в понимании необходимости и возможности соединения опыта философии и теологии (В. А. Серкова, К. С. Кокорев). И П. А. Флоренский, и И. А. Ильин, в работах которых сосуществуют религиозные переживания и исследовательская воля, показывают, как именно они соединяются и выражаются в рациональном знании (А. С. Атманских, Е. А. Атманских, А. С. Степанова, В. Д. Курганская, О. В. Павенков, В. Е. Семенов, Н. В. Серов, Г. И. Синкевич и др.).

По мнению большинства авторов, ценности, понимаемые в широком смысле слова, стали предметной основой в философии таких ее блестящих представителей, как П. Флоренский, И. Ильин (статьи Е. А. Дядиной, А. А. Резника, Н. В. Рудской, Д. С. Пилипчука, В. В. Кузнецова), В. Розанов (статьи И. Е. Фадеевой, Д. А. Клеопова, Н. В. Данилкиной, А. А. Фролова, С. В. Дрогунова, И. В. Гориной, Д. А. Миронова, Е. Ф. Тихоновой), С. Франк (статьи В. Ю. Дунаева, Т. В. Ивашковской, В. А. Павлова), К. Леонтьев, С. Булгаков (статья С. Ю. Симакова), А. Лосев (статья А. К. Винюковой), а также нашли воплощение в поэзии и искусстве Серебряного века (статьи А. А. Григорьева, Л. В. Гармаша, И. В. Гориной, Н. Е. Мусиновой, И. Ю. Саган, Р. Р. Щёкотовой). В русской философской традиции был учтен опыт философского релятивизма и пути его преодоления. Соотношение мистического и гуманистического в культовом искусстве было затронуто в статье М. А. Петровой, замысел просвещения в раннем славянофильстве — в статье М. И. Панфи-

ловой Генезис мифологемы души и тела прослежен в статье А. С. Степановой. Значимой частью сборника стало исследование философского и художественного наследия русского зарубежья в статьях И. А. Иванова, И. И. Стрекаловской, В. Н. Евланниковой, Г. Е. Евланникова.

В творчестве выдающихся деятелей Серебряного века была остро поставлена задача построения «нового синтеза». Она вобрала в себя неоромантические искания Модерна, религиозные блуждания, разнообразные «прельщения» (статья И. Б. Гаврилова), духовное странничество (статьи Э. Э. Чистяковой, Л. А. Денисовой, Е. А. Трофимовой). В этом проявилось открытие глубин человеческого духа, самостоятельности его личных исканий и напряженность усилий, уважение к личному и уникально-неповторимому духовному опыту.

Воссоздание, переживание атмосферы ушедшей культурной эпохи позволило участникам проекта глубже понять и осмыслить трагедию России в XX столетии. Блестящий, чувственно-интеллектуальный эстетизм Серебряного века был уничтожен в горниле Первой мировой войны, русской революции и гражданского кровопролития.

Издательский проект показал, что наступил подходящий момент для творческой переоценки и осмысления философского и художественного достояния Серебряного века, осознания его тайны. Так что же это было? Ренессанс, декаданс, предвосхищение?

АВТОРЫ

Аляев Геннадий Евгеньевич, доктор философских наук, профессор; заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин гуманитарного факультета Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка.

e-mail: gealyaev@mail.ru.

Астапов Сергей Николаевич, доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения факультета философии и культурологии Южного федерального университета.

e-mail: seastapov@yandex.ru, snastapov@sfnedu.ru

Душин Олег Эрнестович, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

e-mail: odushin@mail.ru

Евлампиев Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

e-mail: yevlampiev@mail.ru

Колесниченко Юлия Владимировна, бакалавр философского факультета Университета Яна Евангелиста Пуркине, Усти-над-Лабем, Чехия.

e-mail: julia.kolesnichenko@email.cz

Лузина Татьяна Ивановна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

e-mail: lti79@yandex.ru

Краснухина Елена Константиновна, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии и философии истории Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

e-mail: lenakras@yandex.ru

Малинов Алексей Валерьевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

e-mail: a.v.malinov@gmail.com

Миронов Даниил Андреевич, кандидат философских наук, ассистент кафедры пропедевтики стоматологических заболеваний стоматологического факуль-

тета Санкт-Петербургского государственного медицинского университета им. акад. И.П. Павлова.
e-mail: miro-d@mail.ru

Налдониова Ленка, доктор философии, доцент кафедры философии, философского факультета Университета Остравы, Чехия.
e-mail: Lenka.Naldoniova@osu.cz

Оболевич Тереза, габилитированный доктор философии, зав. кафедрой философии религии, зам. декана философского факультета Папского университета Иоанна Павла II в Кракове (Польша), член Центра междисциплинарных исследований им. Н. Коперника.
e-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

Орнатская Людмила Александровна, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии Санкт-Петербургского государственного университета.
e-mail: LudAorn13@yandex.ru

Тарабанов Александр Григорьевич, магистратур кафедры теории и истории государства и права юридического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
e-mail: alextarabanov@mail.ru

Трофимова Елена Александровна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного экономического университета.
e-mail: trele@mail.ru

Хоблик Йиржи, доктор теологии, доцент философского факультета Университета Яна Евангелиста Пуркине, Усти-над-Лабем, Чехия.
email: JirHob@seznam.cz

Чупахина Надежда Анатольевна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры английского языка для обществоведческих факультетов филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
e-mail: losev2004@yandex.ru

Штаммер Деннис, магистр философии, научный сотрудник Высшей школы философии (Мюнхен, Германия).
e-mail: DStammer@gmx.net

Элен Петер, эмеритированный профессор Высшей школы философии (Мюнхен, Германия).
e-mail: peter.ehlen@hfph.mwn.de

От редакции

Редакция принимает материалы для рассмотрения в электронном варианте (формат MS Word) с приложением бумажной копии при обязательном указании Ф.И.О. автора, места его работы, ученой степени и звания, домашнего адреса и телефона. Объем принимаемых материалов — до 40 000 знаков.

Авторы рукописей представляют вместе с рукописью одну рецензию, заверенную печатью организации или структурного подразделения организации (или отдела кадров), в которой работает рецензент. Рецензия должна быть написана специалистом в соответствующей области знаний, для аспирантов — научным руководителем.

На заседании редколлегии для рецензирования поступившей рукописи утверждается внешний рецензент из числа докторов (кандидатов) наук в соответствующей области знаний, а также назначается один из членов редколлегии — специалист по соответствующей научной тематике, указанной автором (в соответствии с номенклатурой специальностей научных работников), представляющий рецензию на рукопись к следующему заседанию редколлегии. В случае, если все рецензии положительны, статья принимается к публикации, в иных случаях — рукопись возвращается автору (по запросу автора) либо отправляется на дополнительное рецензирование.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, научных и статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок оригиналу. Редакция при подготовке материалов к публикации имеет право их сокращать, не искажая идей автора и с условием сохранения его основных мыслей и стиля. Позиция редакции и авторов не всегда совпадают.

Журнал является безгонорарным.

Адрес редакции:

199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5,
философский факультет СПбГУ,

Отдел науки — журнал “Мысль”. Тел.: (812) 328-94-40. E-mail: philosophical.society@gmail.com

Научное издание

МЫСЛЬ

*Журнал Петербургского философского общества
Вып. 16*

Редактор *Л. А. Карпова*
Обложка художника *В. В. Капустина*
Верстка *Н. Л. Балицкая*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001.
Подписано в печать 20.08.2014. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная.

Издательство С.-Петербургского университета
199004, С.-Петербург, В. О., 6-я линия, 11/21.

Типография Издательства СПбУ
199061, С.-Петербург, Средний пр., д. 41