

С.Л. ФРАНК И Г. МАРСЕЛЬ: ПРИТЯЖЕНИЯ И ОТТАЛКИВАНИЕ

В.П. Визгин

Английский исследователь, Филипп Буббайер, написавший первую обстоятельную биографию С.Л. Франка, отметил его близость как мыслителя к философии Г. Марселя: “В двадцатом веке, – говорит биограф Франка, – наиболее близкими себе он считал Бергсона и позднего Хайдеггера, но благодаря своему интересу к философии взаимосвязи (имеется в виду прежде всего взаимосвязь “я” и “ты”. – *В.В.*) оказывался в компании таких писателей, как Мартин Бубер и Габриэль Марсель”¹. Эта тема – идейная близость русского и французского философов осталась в книге английского ученого нераскрытой. Только еще в одном месте он, упоминая о переезде Франка в Париж в 1938 г., сообщает, что русский философ познакомился с Марселем, и тот, как философ, вызвал его восхищение, о чем Франк сообщает в письме к своему швейцарскому другу психологу Л. Бинсвангеру². К сожалению, переписка Франка с Бинсвангером, объем которой вместе с некоторыми другими письмами составляет 541 документ (личный архив его дочери, Наталии Норман), до сих пор остается неизданной. Изданы, насколько нам известно, всего только 8 писем. Кроме того, в Бахметьевском архиве Колумбийского университета (США) имеется еще ряд документов (например, рукопись немецкой статьи Франка “*Eine französische Existenzialphilosophie*”), представляющих интерес для изучения отношения Франка к экзистенциализму, в частности, к философии Марселя. Но внимательно изучая творчество Франка и Марселя, можно и без дополнительных биографических данных об их личном знакомстве и о взаимном впечатлении от него выявить, в чем же состоит упомянутая их близость, и в чем же они все же существенно друг от друга отличаются как мыслители.

В конце 1938 г. С.Л. Франк переезжает из Берлина в Париж. Перед этим в мае 1937 г., Л. Лавель и Р. Ле Сенн (*R. Le Senne*) издали в руководимой ими книжной серии “Философия духа” сокращенный французский перевод работы Франка “Предмет знания” под названием “*Connaissance et l'Être*” (“Познание и Бытие”). Кстати в этой же серии издавались книги Г. Марселя и Н. Бердяева. Видимо, Н. Бердяев и познакомил С. Франка с Г. Марселем. Вот как оценивает впечатление Франка от этого знакомства английский биограф русского мыслителя: “Большое восхищение вызвал у него Габриэль Марсель, он особо рекомендовал его Л. Бинсвангеру как мыслителя, у которого с ними много общего”³. Если теперь мы познакомимся с отзывом Бинсвангера о другой книге Франка (“Непостижимое”, 1939),

которую швейцарский психиатр читал в немецком машинописном оригинале, так и не увидевшем света, то нам станет ясно в чем же состоит эта близость русского философа и французского мыслителя. Вот что пишет Бинсвангер: «Эта книга стала одной из моих любимых... потому что она захватывает читателя в силу чисто “русского” соединения христианского созерцания и самого трезвого и четкого мышления»⁴. Христианский духовный опыт, осмысляемый трезво, ясно, с предельной четкостью рационально организованной мысли – так в самом общем виде можно охарактеризовать как философию Г. Марселя, так и философию С. Франка. Франк называл свой метод философствования “феноменолого-онтологическим”. Слова “феноменология” он не жаловал, но тем не менее употреблял и понимал значение того поворота к онтологии, который наметился и развивался в русле феноменологического движения, начатого Э. Гуссерлем. Нам поможет прояснить философскую позицию Франка цитата из его письма к Л. Бинсвангеру: «Предметному познанию я противополагаю “откровение” в самом общем смысле, определяемом двумя существенными признаками: 1) “данность”, “откровенность” реальности, которая при этом или через это не “познается”, а пребывает “трансрациональной” и в этом смысле “непостижимой”; 2) познание, осуществляемое не через активность познающего взгляда субъекта, а через активность направленной на меня реальности. Реальность как “голос”, “зов”, “обращение”. Основоположное значение “явления Ты” (как и его объяснения) состоит в том, что “Ты” является “откровенной реальностью”, а не объектом познания. И это и является – или должно было бы являться – образцом всякого истинного, глубокого философского познания»⁵. С. Франк подобно Г. Марселю, различавшему объективность и экзистенцию, различает реальность и объективность. Человек связывает объективное и реальное, будучи сам укоренен в трансрациональной непостижимой реальности, которая недоступна позитивному познанию, но, открываясь человеку, *признается* им и *свидетельствуется*. В этой фразе характеристики основных интенций мысли С. Франка незаметным образом становятся характеристиками мысли французского философа. Истолкование реальности как “зова”, “призыва” мы находим не только у Франка, но и у Марселя. То же самое следует сказать об онтологическом значении феноменов “Ты” и “Мы”, включаемых у Марселя в понятие “интерсубъективности”.

Отношения Франка и Марселя к платонизму также частично совпадают. “В сущности, платонизм его никогда вполне не удовлетворял”, – говорит о Франке хорошо его знавший Бинсвангер. Причина этого та же, что и причина отталкивания от платонизма (при понимании его значимости) у французского философа – “ложность (и вредность) культа отрешенной идеальности”⁶. Но здесь обнаруживается и существенное различие между двумя философами:

Франк, по его же признанию, всю жизнь был платоником и, как он говорит в письме к П.Б. Струве, «в некотором смысле “остается” таковым и теперь»⁷. Лишь в поздние годы он начинает понимать положительную ценность аристотелизма, в котором идея, формирующая конкретное живое образование, живет в нем самом, выступая внутренним источником его движения и развития (энтелехия). Марсель же, напротив, избегает любых позитивных отсылок к Аристотелю, “патрону” томизма, которого он никогда не жаловал.

Но, как мы сказали, не приемлет он и платонизма, правда, лишь в той мере, в какой он дает основание для культа отвлеченной деперсонализированной идеальности, выступая тем самым одним из источников “духа абстракции” в европейской интеллектуальной традиции. Ту конкретность мысли, к которой устремляется Марсель, он ищет не у Платона или Аристотеля, а у Сократа, предпочитая называть свою философию скорее уж неосократизмом, чем экзистенциализмом.

Возвращаясь к вопросу о платонизме С.Л. Франка, мы должны сказать о сложности этой темы, требующей специального анализа. Процитированное нами выше суждение Л. Бинсвангера на этот счет расходится, например, с мнением Г. Флоровского, высказанным в его статье “Религиозная метафизика С.Л. Франка”⁸. На наш взгляд, Бинсвангер все же преувеличил меру неудовлетворенности Франка платонизмом, которая с годами действительно у него возрастала, что и зафиксировал швейцарский психиатр. Однако горизонт мысли Франка и тогда по сути дела по-прежнему определялся платонизмом, точнее сказать, христианским неоплатонизмом, христианская компонента которого у позднего Франка явно усиливалась, чему не последней причиной был трагический опыт событий Второй мировой войны. В своей работе “Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии” (1947), в которой отражен этот опыт, Франк, сознавая себя христианским философом, дистанцируется от платонизма прежде всего из-за его этико-социальной и религиозной неудовлетворительности: “Основное и глубочайшее различие между религиозным духом платонизма и благой вестью. Христа, – говорит он, – заключается в том, что первый носит характер замкнутой аристократичности, последняя же свободно доступна всякой человеческой душе. У Платона память о небесной родине, возможность вернуться в нее... есть привилегия мудрецов, ибо требует способности к напряженной работе чистой мысли”⁹. Соответственно этому и истина мыслится им уже не столько по неоплатонистским канонам как несказанное всеединое, доступное лишь мудрецам-аскетам, аристократам чистого интеллектуального созерцания, а как личность, которая, как говорит здесь Франк, “есть единственно адекватное выражение истины”¹⁰. Тем не менее и в этой работе мы находим продолжение неоплатонистских ходов мысли: “Бытие, – подчеркивает Франк, – в самой своей основе *антиномично*, содержит тайну

совмещения и единства противоположностей”¹¹. Достаточно в этом отношении сравнить Франка и Марселя, чтобы почувствовать непреодоленность неоплатонизма у русского мыслителя, особенно в его версии, данной Николаем Кузанским. Марсель также говорит о тайне, но у него нет жесткой привязки ее к принципу совпадения противоположностей. Он не пытается диалектически “заключить” несказуемую тайну бытия, давая ей такие определения, как “антиномистический монодуализм”¹².

Я бы предложил более “мягкую” трактовку платонизма Франка, чем это обычно делается такими его критиками, как Г. Флоровский и В. Зеньковский, а также теми, кто следует за ними. На мой взгляд, подобная критика по сути своей основана на том, что к *философии* Франка подходят с критериями, вытекающими из *богословия*. Но сам Франк мыслит исключительно как философ, развивающий философскую логику, которую во многом действительно определяет неоплатонистская традиция. Поэтому критические аргументы для придания им характера внутрифилософских, должны быть несколько переформулированы или, по меньшей мере, уточнены. Повторю, Франк не богословствует, и мыслит Бога, если так можно выразиться, только в указанном философско-логическом аспекте. При этом он действительно увлечен мистической диалектикой всеединства, или абсолюта, который он, пусть с оговорками, но отождествляет с Богом: “Бог, как абсолютное первооснование или Первоначало, – говорит Он, – есть всеединство, вне которого вообще ничто не мыслимо»¹³. Даже это утверждение не есть еще пантеизм, к которому фактически если не сводятся, то явно тяготеют критические высказывания в его адрес, о которых мы сказали. Это – пантеизм, что признает и сам философ. Но я хочу заметить другое: Франк ведь говорит о Боге как об абсолютном Первоначале, и только в этом отношении Он есть всеединство, но ведь в *других отношениях* Он им не является. Франк действительно значительно меньше уделяет внимания этим “другим отношениям”, чем традиционному неоплатоническому ракурсу, в котором Бог выступает как первооснование (абсолют). Логика и диалектика первоначала, или абсолюта, действительно есть по преимуществу логика неоплатонизма, развитая до своих, быть может, последних следствий Гегелем. Но это ведь вовсе не означает, что ею *исчерпывается* Бог. У Франка, следующего указанной традиции, абсолют и Бог, как правило, отождествляются, но все же их нетождество он, на наш взгляд, осознает. Однако недостаточно: *неабсолютность Бога продумана им значительно в меньшей степени, чем Его абсолютность*. “Неабсолютность” здесь, конечно, не означает относительности Бога (это – нелепость), а означает лишь его *сверхабсолютность*. Христианский философ тем и отличается от неоплатонического мудреца, что не может не tematизировать такой “неабсолютности” Бога. А неоплатоник, отождествляя Бога и абсолют, этого, конечно, делать не может. Вот в указа-

нии на недостаточность тематизации этого аспекта, на наш взгляд, и должна состоять более умеренная критика философии Франка.

Если рассматривать творчество С.Л. Франка в координатах платонизирующего эллинизма и экзистенциальности мысли, питаемой христианским диалогическим персонализмом, то его эволюцию следует представлять себе как последовательное возрастание значимости второй указанной нами координаты¹⁴. Соответственно, его философская мысль сближается с мыслью Г. Марселя. Об этом свидетельствует сопоставление таких работ Франка, как “Предмет знания” и “Непостижимое”, с одной стороны, и “Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии” – с другой.

В “Предмете знания” Франк последовательно исследует гносеологическую проблему и обнаруживает ее онтологическую основу. Условие возможности познания (бытия), говорит он, определено тем, что познание есть модус бытия, мы в качестве познающих прежде всего *есмы* и в силу этого способны познавать бытие как трансцендентный, сущий вне познающего сознания предмет знания. Абсолютной предпосылкой познания выступает, таким образом, бытийное единство познающего с познаваемым бытием. Мы как познающие онтологически включены в сверхвременное единство бытия и поэтому способны его познавать. Имманентная онтологичность познающего трансцендентное бытие сознания дана в его “направленности”, как говорит Франк, или, словами феноменологии, в интенциональности сознания. Иными словами, бытие есть абсолютное начало, первопринцип, *prîus*, как говорил поздний Шеллинг, к позиции которого здесь близок Франк. “Мы можем сознать и познавать *бытие*, – говорит Франк, – потому что мы сами не только сознаем, но и *есмы*, и раньше должны *быть*, а затем уже – сознать *Primum esse, deinde cognoscere*. Но это *наше* бытие само немислимо иначе, как в виде соучастия – не познавательного, а именно *онтического* – в самом бытии. И поэтому наличность, присутствие самого абсолютного бытия есть абсолютно первичная основа всякого сознания и познания”¹⁵. Франк говорит о “направленности сознания на то, что в форме бытия уже вечным и неотъемлемым образом есть у нас и с нами”¹⁶.

Подобный онтологизм принимается и Марселем. Но оттенки высказываний о бытии у Франка в “Предмете знания” и у Марселя разные, причем это различие достаточно показательно. В чем же оно состоит? Бытие, о котором говорит здесь Франк, будучи бытием *всеединства*, сохраняет в речи о нем характеристики космического бытия греков. Например, Франк допускает такое выражение, как “части бытия”¹⁷. Раз бытие мыслится как всеединство всего сущего, то “частями” его можно называть такие предметы, как “атомы, геологическое прошлое земли и т.п.”¹⁸. Марсель так не мог бы сказать, ибо для него бытие есть в принципе необъективируемая трансцендентная реальность. Иными словами, бытие здесь у Фран-

ка остается сильно натурализованным в эллинском духе и до пронизанной христианскими интуициями экзистенциальности в его понимании ему еще далеко.

В приведенной выше большой цитате из “Предмета знания”¹⁹ мы встречаем такие выражения, как “соучастие”, “присутствие”, характерные и для Марселя (*participation, présence*). Однако *тональность* их звучания в онтологической гносеологии Франка иная, чем в экзистенциальной онтологии Марселя. Если мы выхватываем общие слова у разных мыслителей, не подвергая анализу ту тональность, в которой они звучат у каждого из них, то рискуем упустить, может быть, самое главное. “Взятые сами по себе и образы, и идеи, – справедливо говорит Г. Флоровский, – пусты, бессодержательны как пустые сосуды, они могут вмещать разный смысл, смотря по тому, каким голосом, в каком темпе, с какой интонацией произносятся символизирующие их слова”²⁰. В каком же тоне звучат общице у Франка с Марселем слова в “Предмете знания”? В той самой цитате, о которой мы говорили, слова “соучастие” и “присутствие” звучат совершенно атонически. Франк акцентирует внимание на других словах, которые он выделяет курсивом, делая для них смысловое ударение (“онтическое”, “есмы”). Ни “соучастие”, ни “присутствие” не тематизируются русским философом в отличие от французского мыслителя, который именно их и подвергает целенаправленной тематизации. Конечно, можно сказать, что это вполне понятно, если учесть, что мы анализируем работу, посвященную гносеологической проблеме. Кстати, и в этом мы видим различие философских путей мысли Франка и Марселя. У Марселя нет специального гносеологического трактата. Правда, его наброски мы находим в “Метафизическом дневнике” (1927). Но, характерно, что это – только наброски, только поиски своего философствования, своего стиля и жанра. И общее здесь с Франком у него есть преодоление и отвержение “идеалистического соблазна”. Отвергая гносеологический идеализм, Франк, однако, остается верен немецко-профессорской манере мысли, в рамках идеализма расцветшей. Марсель же, пытаясь найти себя в идеалистическом систематическом жанре, убеждается в неадекватности его для выражения своих оригинальных интуиций и переходит к дневниковой и эссеистической форме экзистенциального философствования, усваивая при этом завоевания феноменологии, но без педантичного терминологического следования ей так, как это было принято в школе Гуссерля.

Приведем еще один пример совпадения в тезисах и словах у Франка и Марселя при различии в тональностях их звучания. Франк говорит о “коренном единстве знания и его предмета”, что оно «в себе самом несет преодоление противоположности между “вне” и “внутри”»²¹. О преодолении этой противоположности говорит и Марсель, но по-другому. Если у Франка эта противоположность и ее преодоление мыслятся в контексте его онтологической *гносеоло-*

гии, то у Марселя ее преодоление выступает характеристикой его экзистенциальной *онтологии*. Например, в “Метафизическом дневнике” он говорит, что “внешнее” и “внутреннее” это слова, мало что значащие в сфере молитвенного обращения к Богу. Так можно проинтерпретировать его мысль о том, что слово “внешнее” (*l’extériorité*) не имеет смысла по отношению к молитве²². Этот же по сути дела ход мысли дается им здесь и в ином ракурсе – как преодоление противоположности меня и другого: “В основе молитвы, – подчеркивает Марсель, – присутствует воля к объединению с моими братьями – без этого мольба будет лишена религиозного значения”²³.

Еще один показательный пример того, как меняется окраска общих у Франка с Марселем слов, таких как “иметь”, “имение”, или “обладание”. Франк вообще не тематизирует оппозицию бытия и имени, как это делает Марсель (*être/avoir*). У него в “Предмете знания” этот глагол (иметь, обладать) безо всякой проблематизации используется в нейтральном смысле, продолжая модус его употребления в традиционной идеалистической гносеологии (“мы имеем содержание знания”, “мы обладаем знанием предмета” и т.п.). Если такое его употребление и имеет смысл в философии Марселя, то только по отношению к познанию объектов, к сфере “имения”, но не “бытия” (*l’être*). В области же “высшего эмпиризма”, где только нам и приоткрывается бытие, не мы владеем им, а оно – нами, не мы его “схватываем” (в понятии), а, напротив, мы сами “захвачены” им, “увлечены”, нам открывается его “свет”, который нас увлекает и преобразует. Но этого пласта экзистенциального мышления мы не обнаружим у Франка в его “Предмете знания”.

Отсутствие тематизации бытия как не-имения и даже антиимения сопровождается у Франка параллельно, как в уже приведенном нами примере, его “частичной” объективацией (“части бытия”). Другим моментом, в котором мы обнаруживаем подобную объективацию, служит такое выражение Франка, как “форма бытия”. Строго говоря, если мы мыслим в русле экзистенциальной онтологии, то форму может иметь лишь объект, но не само бытие. “Вещь”, “предмет”, “объект” имеют форму, но может ли Франк содержательно указать, в чем же состоит *форма* бытия как бытия? Только при условии объективирующего “охлаждения” и “затенения” огненного света бытия мы можем говорить о его формах. Бытие, мыслимое как немислимое сверхначало, “сверхформенно”, если так можно выразиться, бытийные формы, позволяющие его узнавать, это, повторю, – формы объективированного и тем самым, меонизированного бытия. В подобной имплицитной объективации бытия Франком проявляется натуралистический эллиниско-космический “соблазн”, отмечаемый у него Флоровским. Бытие оказывается тогда своего рода всемирным целым, целокупностью мирового сущего, всех сущих в мире существ. Принцип совпадения противоположностей

(*coincidentia oppositorum*) трактуется Франком здесь, в “Предмете знания”, еще во многом полунатуралистически и даже как бы пантеистически, а именно, как органическая “сумма”, если так можно выразиться, всех мыслимых противоположностей. Но антиномизм как “сложение” противоположных предикатов одного субъекта функционирует в экзистенциальном мышлении Марселя в другой тональности – как граница рациональной постижимости бытия и истины. “Онтология, – говорит Марсель, имея в виду экзистенциальную онтологию, – трансцендирует любую предикативную логику”, значит, и антиномическую логику принципа *coincidentia oppositorum* – тоже²⁴. Бытие *символизируется* в нас “соударением” логически несоединимых утверждений, но оно само не может нами мыслиться *позитивно* как органическая целокупность противоположностей. Антиномия в нашем языке сигнализирует нам о том, что “предмет” мысли (бытие) нашему рациональному познанию недоступен. Разрабатывая вслед за Кузанцем идею “неведающего ведения”, Франк, конечно, говорит практически о том же, однако в его “Предмете знания” звучит и другой смысл антиномизма, связанный с принципом “совпадения противоположностей”, на который как несовместимый с экзистенциальной онтологией мы и указали. Развиваемая Франком в “Предмете знания” платонизирующая на немецко-систематический лад “технология” всеединства, чужда тяготеющему к гальской художественной лаконичности стилю мысли Марселя, несмотря на его принципиально сходную с ним тенденцию повернуть философское мышление к онтологическому вопрошанию, идущему из глубины человеческого духа.

Экзистенциальный характер метафизического поиска у Марселя, пусть частично, может быть представлен в негативной форме – как отталкивание от той идущей от элеатов через Платона и неоплатонизм к Гегелю традиции, которая важнейшее онтологическое значение придает оппозиции единое/многое²⁵. Стремление “суммировать” многое (всё!) с надеждой достичь на этом пути бесконечного интегрирования бытия, кажется ему напрасной попыткой, ложным путем к бытию, которое постижимо не иначе, как в глубинах личного существования, в конкретных ситуациях и видах личного опыта как опыта межсубъектного и диалогического. Философии “тотальности”, или целостности, всеединства с их отвлечением от лица, трагедии и диалога отвергаются им в качестве онтологически значимых. Деперсонализирующая бытие установка, говорит он, оправдана лишь в четко определенных пределах, абсолютизировать ее – “самая глубокая метафизическая ошибка”²⁶.

Отвлеченные нами существенные моменты отличия философии Франка от экзистенциальной мысли Марселя, показанные в случае русского философа на примере анализа его работы “Предмет знания”, сохраняют свою значимость, и тогда, когда мы обращаемся к основному его систематическому труду по онтологии (“Непостижи-

мое”, 1939). Действительно, онтология непостижимого у Франка это *sui generis* “абсолютология”²⁷. Но именно это направление мысли и не устраивает Марселя – ведь с абсолютом невозможен межличностный диалог. Рассмотрим подробнее то, на что мы уже указали, говоря о понятии абсолюта у Франка.

Абсолют, если представлять его в категориях, берущих свое начало в формах личных местоимений, есть “он”, но не “ты”. Абсолют Франка отличается от абсолютной идеи Гегеля лишь основательно подчеркнутой в нем характеристикой непостижимости, “несказанности”, определяясь как “несказанное единство единства и многообразия”²⁸. Действительно, эта формулировка похожа на гегелевское определение абсолютной идеи как тождества тождества и нетождества, отличаясь от него по сути дела лишь моментом непостижимости, отсутствующим у немецкого философа. Но подобные формулировки Франка противоречивы: ведь если об абсолюте *говорится* как об единстве единства и многообразия, то тем самым не подрывается ли его “несказанность”? Диалектика плохо совместима с мистикой. И, на наш взгляд, Франк не отдает себе в том отчета. Марсель же, напротив, сознательно избегает категориальной диалектики. Стремясь достичь метафизически значимых слоев межличностного бытия, он сохраняет при этом рациональную прозрачность мысли, сознающей, что она лишь символически “касается” онтологической тайны. Диалектические формулы типа “непостижимое есть ничего и все”²⁹ его ничуть не занимают, ибо он достигает выражения чувства присутствия тайны бытия совсем иными приемами, которые ближе к практике искусства, чем к неоплатонической диалектике.

Еще один момент для характеристики отличия Франка от Марселя. Франк все еще находится в поле притяжения гносеологического философствования: ведь его основной труд по онтологии называется “Непостижимое”, т.е. бытие в нем задается через отрицание его познаваемости. Таким образом, его онтологизм в значительной мере определен как *не-гносеологизм*; это означает, что *собственный* язык бытия им еще, можно сказать, пока не найден.

Отмечая эти различия в установках и выборе “технологии” философского дискурса, мы не можем тут же не отметить и явных “перекличек” двух философов. “*Бытие как таковое*, т.е. в его безусловности, и *тайна*, – говорит Франк, – есть просто одно и то же”³⁰. Мысль о тождестве бытия и тайны в такой *прямой* форме, пожалуй, отсутствует у Марселя. Но его центральная идея “онтологической тайны” (*le mystère ontologique*) содержит ту же самую мысль. Добавим: это отождествление или, осторожнее (у Марселя), сближение бытия и тайны может быть выражено и как *сакральность* бытия. Понимание сакральности бытия соединяет не только Франка и Марселя, но и Марселя и Хайдеггера, хотя сакральность у немецкого философа мыслится скорее по-эллински, чем по-христиански, как это

имеет место в случае русского и французского философов.

Укажем еще на один момент, иллюстрирующий близость двух философов. “Уловление” непостижимого у Франка есть, в основе своей, “*не добыча, а чистый дар*”³¹. Активность трансрациональной реальности, ее световой и “дарящий”, “призывающий” и, значит, диалогический и личностный характер подчеркивает, может быть, еще с большей силой Марсель, критикуя в идеализме кантовского толка преувеличение момента конструктивности, идущего от разума человека, от его *ratio*.

Если у Франка есть своего рода теория “витания” искомого мыслью в середине между противоположными утверждениями, относимыми к одному и тому же предмету мысли³², то у Марселя мы ее не находим, хотя он и говорит нередко, что определенные дилеммы должны преодолеваются в некоторой третьей позиции. При сходстве базовых интенций мысли Марсель действует, стилистически и “технологически”, иначе, чем русский философ. Если в разрывывании этих интенций Франк идет путем диалектики неоплатонической традиции в широком смысле слова, то Марсель феноменологически исследует конкретные отнологически значимые формы личного общения. Опора на диалог и ситуацию у него, несомненно, преобладает над схематически-диалектическим конструированием. Если Франк не порывает с идеалом систематического философского дискурса, требующим дедукции логических формулировок как главного дискурсивного результата (в связи с этим характерно его обозначение собственной позиции в целом как “антиномического монодуализма”³³, то Марсель именно с подобным методологическим багажом уверенно расстается.

Еще один момент. То, что у Франка определяется как “непосредственное самобытие” (*unmittelbares Selbstsein*), у Марселя определяется просто как существование, или экзистенция (*l'existence*). Для того и другого концепта существенно «отсутствие самой противоположности между “субъектом” и “объектом”», говоря словами Франка³⁴. И опять: нота сближения двух философов оттеняется их диссонансом, ибо мистически ориентированная *диалектика всеединства* отсутствует у французского философа.

Отталкивание от картезианской традиции характерно для обоих философов. Более того, общим является и направленность подобного отталкивания – движение от *sum* к *sumus*, от “я” к “мы”, от мысли к существованию. Философия нового времени, подчеркивает Франк, совершенно упустила из виду “мы”-характер реальности³⁵. С этим полностью согласен и Марсель. Но Франк при этом ориентируется на неоплатоническую традицию, чего Марсель, однако, не делает, используя ресурсы феноменологии, но находя при этом свой собственный стиль и язык философствования, за которым стоит прежде всего его личный опыт, в

том числе опыт драматурга и музыканта.

Итак, я думаю, что читатель уже достаточно ясно уловил ритм и характер сближений и расхождений, выявленный нами при сравнении мысли Франка и Марселя. И поэтому продолжение его развертывания на новом материале, а в нем у нас недостатка нет, уже не имеет, видимо, особого смысла.

¹ Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М., 2001. С. 257.

² Там же С. 205.

³ Там же. С. 205.

⁴ Бинсвангер Л. Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке // Сб. памяти Семена Людвиговича Франка. М., 1954. С. 28.

⁵ Там же. С. 31.

⁶ Буббайер Ф. Указ. соч. С. 245.

⁷ Там же. Письмо Франка от 5 марта 1943 г.

⁸ Флоровский Г.В. Религиозная метафизика С.Л. Франка // Сб. памяти С.Л. Франка. С. 145–146.

⁹ Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 82.

¹⁰ Там же. С. 89.

¹¹ Там же. С. 29.

¹² Франк С.Л. Непостижимое // Соч. М., 1990. С. 315.

¹³ Там же. С. 521.

¹⁴ Сходным образом определяет направленность эволюции мысли Франка П.П. Гайденко: “В 40-х гг. мысль Франка, – говорит она, – все больше принимает экзистенциально-религиозное направление, и он сам теперь склонен отличать это направление от философски-систематического” (Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 299).

¹⁵ Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. Минск; Москва, 2000. С. 218.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 227.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 218.

²⁰ Флоровский Г.В. Вечное и непреходящее в учении русских славянофилов. // Начала. 1991. С. 31.

²¹ Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. С. 220.

²² Marcel G. Journal métaphysique. P., 1927. P. 257.

²³ Ibid. P. 258.

²⁴ Marcel G. Foi et réalite. P., 1967. P. 179.

²⁵ Marcel G. Regard en arrière // Existentialisme chretien de Gabriel Marcel. P., 1947. P. 316.

²⁶ Marcel G. Foi et réalité. P., 1967. P. 166.

²⁷ Франк С.Л. Непостижимое. С. 245.

²⁸ Там же. С. 297.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 279.

³¹ Там же С. 307.

³² Там же. С. 313.

³³ Там же. С. 315.