[34] Там же. С. 324.
[35] Там же. С. 378.

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ И СЕМЕН ФРАНК

Петер Элен

Владимир Ильин, спустя несколько лет после смерти русского философа Семена Людвиговича Франка в 1950 г. в Лондоне, написал в сборнике его памяти: русская философия "благодаря этому чрезвычайно одаренному и глубокому мыслителю" "обогатилась привнесением в нее огромных, поистине неисчислимых богатств, какими являются творения Николая Кузанского". "Это привнесение, – продолжает Ильин, – было *творческим*, перерабатывающим и идущим далее усвоением". Лишь индивидуальность такого калибра, как Франк, могла усвоить и выйти на самостоятельный путь, «имея в качестве "вечного спутника" бессмертного Кардинала из Куэса»[1].

Это суждение не лишилось своего основания и поныне. В "Предисловии" к своему основному религиозно-философскому произведению "Непостижимое", изданному в Париже в 1939 г., Семен Франк пишет: "Основа всей моей мысли есть та philosophia perennis[2], 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 [...]. Среди многих великих умов этого направления я особенно выделяю имя *одного* мыслителя, который, в грандиозной форме объединяя духовные достижения античности и средневековья с основоположными замыслами нового времени, достиг такого синтеза, какой позднее уже никогда не удавался европейскому духу. Я имею в виду *Николая Кузанского*. Для меня он в некотором смысле есть мой единственный учитель философии. И моя книга хочет быть, в сущности, не

---

[1] *Ильин В.Н.* Николай Кузанский и С.Л. Франк // Сборник памяти С.Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 116.
Ильин ошибается, когда называет Nikolaus von Kues "Кардиналом из Куэса". Nikolaus родился в местечке Kues an der Mosel. Буква "e" в названии города служит лишь для удлинения гласного звука "u" и потому сама не произносится. Соответственно правильным должен считаться перевод на русский язык имени Nikolaus'a как "Николай Кузанский" или "Николай из Куз".

[2] Вечная философия (*лат.*) В переводе С.Л. Франка – "первая философия". – *Прим. пер.*

[3] *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М., 1990. С. 183–184.

более чем систематическим развитием – на новых путях, в новых формах мысли, в новых формулировках старых и вечных проблем – основного начала его мировоззрения, его умозрительного выражения вселенской христианской истины"[3]. По мнению Франка, направленность его собственных размышлений нашла свое отражение в высказывании Кузанского из трактата "Простец о мудрости", которое было избрано им в качестве эпиграфа к "Непостижимому": "attingitur inattingibile inattingibiliter"[4].

Незадолго до Первой мировой войны, в период дискуссии с неокантианцами при подготовке своей магистерской диссертации, Франк обратил внимание на Николая Кузанского[5]. В предисловии к своему петербургскому диссертационному тексту "Предмет знания. Пределы и основания отвлеченного знания" (1915) он пишет: «Оправдание реализма возможно лишь через усмотрение ложности рационализма. Все это соотношение в целом высказано в прекрасных, энергичных и вразумительных словах Николая Кузанского, в которых мы можем резюмировать наше общее мировоззрение: "Negari nequit, quin prius natura res sit, quam sit cognoscibilis. Igitur essendi modum neque sensus, neque imaginatio, neque intellectus attingit, cum haec omnia praecedat ... Igitur de essendi modo non est scientia, licet modum talem esse certissime videamus. Habemus igitur visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione"». Франк называет здесь Кузанского "зачинателем и предвозвестником всей новой философии"[6].

После Второй мировой войны в период работы над своим последним крупным произведением "Реальность и человек", посвященном философской антропологии, Франк обрисовал поставленную перед самим собой задачу в одном из писем к проживавшему в Риме русскому писателю Вячеславу Иванову. В этих строках его отношение к Кузанскому подчеркивается еще раз. «Богосыновство человека, – пишет Франк, – есть основа всяческого "гуманизма"». Эта идея, однако, в значительной мере была замещена в церковной традиции

---

[4] В переводе С.Л. Франка – "недостижимое достигается через посредство его недостижения" (*лат.*) (*Франк С.Л.* Непостижимое… С. 465). В переводе З.А. Тажуризиной – "непостижимо постигается непостижимое" (*Николай Кузанский.* Простец о мудрости // Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 364). – *Прим. пер.*

[5] В своей статье "Учение Спинозы об атрибутах" в "Вопросах философии и психологии" (сентябрь–октябрь 1912 г.) Франк лишь единожды и мимоходом упоминает Николая Кузанского наряду с Джордано Бруно. Можно предположить, что Франк в это время еще не был детально знаком с творчеством Кузанского.

[6] "Нельзя отрицать, что вещь *существует* по природе прежде, чем познается. Из-за этого ни чувство, ни воображение, ни интеллект не постигают ее в модусе бытия, раз он им предшествует... так что нет *науки* о модусе бытия, хотя совершенно очевидно, что такой модус есть. Мы обладаем *умным видением*, созерцающим то, что прежде всякого познания" (*Франк С.Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. СПб., 1995. С. 38, 40). Франк цитирует "Компендий", гл. 1 (курсив мой. – *П.Э.*) (Цит. по: *Николай Кузанский.* Соч.: В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 319, пер. В.В. Бибихина. – *Прим. пер.*).

частично ветхозаветным акцентированием тварности человека, частично античным представлением о подчиненности человека космосу. «В духовной истории западного мира был краткий миг, когда в лоне самой церкви намечалось было течение "христианского гуманизма"; наиболее полное выражение оно получило в богословско-философской системе правоверного католика, кардинала Николая Кузанского, одного из величайших, доселе неоцененных мыслителей, и для меня – моего главного наставника [...]»[7].

Также в самой антропологии Франк настоятельно подчеркивает, что повсеместно доминирующее в христианской теологии и практике акцентирование "ничтожества человека перед лицом Божиим" вытеснило собственно христианское убеждение в *величии* человека. Именно гениальный Августин сыграл при этом губительную роль. На восторжествовавшую в христианской теологии точку зрения абсолютного различия Бога и человека современный гуманизм начиная с эпохи Ренессанса отреагировал самообожествлением человека, чьи последствия узнаваемы в катастрофах XX в., в мировых войнах и геноциде, в угнетении и насильственном переселении народов. И все же был момент на пороге между средними веками и новым временем, замечает Франк, когда гуманизм «имел шанс естественно развиться на почве, его породившей, именно в лоне самой христианской традиции. [...] Такого рода "христианский гуманизм" нашел свое высшее философское выражение в учении кардинала Николая Кузанского и свое интеллектуально-религиозное выражение в творчестве Эразма и Томаса Мора, в немецко-нидерландской мистике 14-го и 15-го веков и в учении о духовной жизни Св. Франциска Сальского и всего родственного ему типа благочестия. Если бы это движение имело исторический успех, не произошло бы разрыва между христианской верой и безрелигиозным гуманизмом, и вся духовная история западного человечества пошла бы, быть может, по иному, более здоровому и гармоничному пути»[8].

Уважительная оценка, высказываемая Франком в адрес Кузанского на всем протяжении его творчества – начиная с ранней теории знания, в религиозной философии и вплоть до позднего его периода – дает возможность предположить, что влияние Кузанского на Франка не ограничивается восприятием одних лишь формулировок и распространяется на основное содержание всей его философии. Это не исключает, конечно, что Франк мог воспринимать идеи также и из других источников. Однако его творчество является не только верноподданной интерпретацией чужих мнений, но результатом собственных творческих размышлений.

---

[7] *Франк С.Л.* Письмо к Вячеславу Иванову от 17 июня 1947 г. // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 97.

[8] *Франк С.Л.* Реальность и человек. СПб., 1997. Гл. IV. С. 227–228.

Родство человека и Бога, говоря библейским языком "богосыновство", суть которого состоит как в единстве, так и в различии человеческого и божественного бытия, составляет, по мнению Франка, смысл христианской веры. Эта вера является, таким образом, верой в необыкновенное *величие* человека. Христианство есть "религия человечности", как это ёмко сказано в антропологии[9]. Тем самым становится понятно, что учение Кузанского о совпадении сыграло важную роль и в мышлении Франка.

Задача, которую русский философ в своем творчестве поставил перед собой, не ограничивается призывом к современникам, вспомнить о своих религиозных корнях. Его философский интерес с самого начала обращен к онтологии. Поэтому он хочет привести человека к "живому знанию" его "непосредственного самобытия", ведь в своем *бытии* человек находится в теснейшем *единстве* с бытием Бога. Франк убежден, что человек способен понять самого себя лишь в том случае, если он осознает свою обоснованность в Боге. Для обозначения этой единственной в своем роде связи Бога и человека, означающей одновременно как единство, так и различие, Франком зачастую используется и классическая христологическая формулировка Халкедонского собора: сущность Бога и сущность человека "неразделимы", но и "несмешиваемы". При помощи метода феноменологической онтологии Франк хочет сделать *философски* осмысленным то, что Августин выразил в метких, не единожды цитируемых им самим словах: "viderim me – viderim te"[10].

При этом он не ведет речь о доказательстве некой абстрактно-логической правильности. Его устремление имеет практическую направленность. Сделав очевидным тот факт, что богочеловечество доступно каждому человеку философски, т.е. продемонстрировав, что оно доступно *каждому* разуму, он хочет внести свой вклад в преодоление человеческого самообожествления, сыгравшего свою пагубную роль в новое время, и содействовать пониманию человеком его истинного величия. В этом смысле христианская вера может быть названа *путеводной звездой* философии Франка. Он открыто признавал это и в предисловии к своей религиозной философии – "Непостижимое", и в предисловии к своей антропологии – "Реальность и человек". Очевидно, что тем самым затрагивается также и понимание теологии как интерпретации откровения.

Далее в первом приближении необходимо изложить прямые высказывания Франка в отношении мышления Кузанского. В них также будет узнаваема и собственно франковская постановка вопроса. Затем следует представить некоторые из тем, в которых близость

---

[9] Там же. С. 225. – *Прим. пер.*

[10] "увижу себя – увижу тебя" (*лат.*). См., например: *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 415. – *Прим. пер.*

Франка к мышлению Николая Кузанского станет наиболее очевидной: а) понятие Богочеловечества; б) "живое знание" как познавательное начало и "антиномистический монодуализм"; в) совпадение актуальности и потенциальности; г) "церковь" как объединенное в "правде" человечество.

Франком в его раннем сочинении "Предмет знания" упоминаются или цитируются следующие тексты Кузанского: "Об ученом незнании", "О предположениях", "Простец о мудрости", "О даре творца светов", "Берилл", "О видении Бога", "Охота за мудростью", "О неином", "Компендий", "О возможности-бытии", "О вершине созерцания"[11]. Кузанский цитируется Франком в данном случае по парижскому изданию 1514 г.[12] Диалог "О неином" мог быть известен Франку также и по приложению к книге "Учение о Боге Николая Кузанского", изданной Йоханнесом Юбингером в 1888 г. В поздних произведениях, – писавшихся Франком в эмиграции после его высылки из России зачастую в достаточно тяжелых бытовых условиях, – встречаются лишь некоторые буквальные упоминания или прямые цитаты из текстов Кузанского (как, впрочем, и цитаты из других классических авторов). Вопрос – в какой степени эти источники были доступны Франку в эмиграции или же он вынужден был творить с опорой на знания, приобретенные им ранее, – должен оставаться открытым. По причине редкости ссылок на первоисточники в произведениях, которые были написаны Франком после магистерской диссертации, попытка доказать факт влияния на него Кузанского должна быть по существу ограничена указанием на очевидность *сходства*.

В начале краткого очерка хотелось бы упомянуть замечание Франка из "Предисловия" к теории знания 1915 г.. Бросается в глаза сделанный Франком выбор слов, который напоминает одно высказывание из "Апологии ученого незнания", направленное Николаем Кузанским против "секты аристотеликов" (secta aristotelica), от-

---

[11] Все перечисленные тексты переведены на русский язык и опубликованы в: *Николай Кузанский*. Соч.: В 2 т. – *Прим. пер*.

[12] Так например, в приложении к "Предмету знания" под названием "К истории онтологического доказательства": *Франк С.Л.* Предмет знания. С. 388. Немецкий перевод "Об ученом незнании", выполненный Александром Шмидтом, был опубликован в издательстве "Hegner" в 1919 г.; использовал ли его Франк в своей работе, неизвестно.

[13] Имеется в виду следующее высказывание Кузанского: "Теперь преобладает аристотелевская школа, которая считает совпадение противоположностей ересью, в то время как его допущение – начало восхождения к мистической теологии; вот представители этой школы и отбрасывают этот метод как совершенно нелепый и якобы противоположный своей собственной цели, и было бы похоже на чудо, как и изменение школы, если бы, отбросив Аристотеля, они смогли подняться на более высокую ступень". (*Николай Кузанский.* Апология ученого незнания // Николай Кузанский. Соч. Т. 2. С. 10. Пер. Ю.А. Шичалина). – *Прим. пер*.

[14] *Франк С.Л.* Предмет знания… С. 40.

носившей совпадение противоположностей к разряду ересей[13]. Очевидно, что Франк обратил внимание на это высказывание, поскольку он пишет, что «если нужно непременно приписаться к определенной философской "секте", то мы признаем себя принадлежащими к старой, но еще не устаревшей секте платоников»[14].

Свидетельством интенсивной работы над творчеством Кузанского служит обстоятельный экскурс "К истории онтологического доказательства", которым Франк дополнил свою гносеологию. Это доказательство, основные идеи которого восходят к Парменид, Платону, Плотину, Филону и Августину, нашедшее у Ансельма свою исторически действенную формулировку и в итоге пришедшее у Фихте и Шеллинга к окончательному варианту своего развития, с наибольшей ясностью было выражено "гениальным Николаем Кузанским". Онтологическое доказательство слито у него "с глубочайшими основами его великого философского построения, и потому выступает сразу же, с одной стороны, с полной, окончательной ясностью, и, с другой стороны, со всей философской значительностью, ему присущей"[15]. Основной мыслью всей философской системы Кузанского, пишет Франк, является учение о том, что абсолютное бытие, Бог недоступен знанию, получаемому путем *сравнения* и *различения* и, следовательно, предполагающему ограниченность, но, с другой стороны, именно *в своей недоступности* он *непосредственно самоочевиден*, а именно в качестве бытия или внутреннего света, в силу которого только и возможно человеческое познание. Абсолютное есть выходящее за пределы знания непосредственно очевидное *условие* мышления, в отношении которого сомнение и отрицание, выступающие в свою очередь актами предметно обусловленного мышления, теряют как таковые свой смысл. Понятийно непознаваемое абсолютное или божественное бытие дано нашему знанию *непредметно*; мы имеем его в особом акте непосредственного умственного созерцания: в "docta ignorantia"[16]. Иными словами: в сознании ограниченности и несовершенства нашего знания мы обладаем *запредельным знанию* абсолютным; мы "через посредство недостижения, достигаем недостижимого"[17].

В своих рассуждениях Кузанский показывает: там, где мыслится конечное и ограниченное, должен с необходимостью предполагаться абсолют как "максимум", который дает конечному начало и ограничение, который не может быть ни преодолен, ни заменен чем-либо иным. Это убеждение, которое позднее было более обстоятель-

---

[15] Там же. С. 387.

[16] "умудренное неведение" (*лат.*) – перевод С.Л. Франка. В переводе В.В. Бибихина – "ученое незнание" или "знающее незнание" (См., например: *Николай Кузанский*. Об ученом незнании // Соч. Т. 1. С. 184.). – *Прим. пер.*

[17] "attingitur inattingibiliter innatingibile" (*лат.*). В переводе В.В. Бибихина "обнять непостижимое вместе с его непостижимостью" (*Николай Кузанский*. Об ученом незнании. С. 184). – *Прим. пер.*

но развито *Декартом* и *Мальбраншем*, не образует, однако, по мнению Франка, подлинного ядра "онтологического аргумента" у Кузанского. В своих поздних произведениях он уясняет самоочевидность Божества иным, более глубоко схватывающим саму суть проблемы способом. Простое конечное может существовать и познаваться и без полагания понятия Бога в качестве основы бытия и знания. Это логически предшествующее условие возможности не может поэтому само быть предметом определенного знания; как замечает Франк, выражаясь современным языком, оно может быть названо "трансцендентальным". Кузанский уясняет это с точки зрения как возможности познания, так и возможности бытия; в каждом знании и, тем более, в каждом сомнении задается вопрос об *определениях* сущего; они тем самым предполагаются как данные. Выбор между ними возможен лишь в том случае, если предположить наличие "абсолютного единства" в качестве "основы всех определений". Абсолютное "стоит по ту сторону самого выбора или вопроса". Сходным образом понятие Бога оказывается условием возможности *бытия*. Бытие, о котором можно поставить вопрос, есть оно или нет, предполагает возможность быть или не быть. Но сама эта *возможность*, как условие бытия и небытия, – может ли она не быть? Очевидно, сам вопрос здесь бессмыслен, отвечает Франк вместе с Кузанским. "Как можно спрашивать, существует ли сама *возможность*, если сам вопрос предполагает *возможность* быть или не быть и, следовательно, немыслим вне бытия самой возможности? Или как может сама возможность не быть, когда "не быть" значит именно находиться в состоянии *возможности*, т.е. когда бытие и небытие одинаково находятся в лоне *самой возможности* и только так и мыслимы? Еще иначе: отрицание бытия, отрицая бытие, должно ведь опираться на само *понятие бытия*, отрицаемое в применении к данному содержанию; т.е. оно не только отрицает, но и предполагает бытие"[18]. Если мы поймем, что Бог есть не внешний объект действительности, но бытие, как *сущая возможность* всякой мыслимой действительности, всего сущего и несущего, используя при этом понятие Кузанского "posse ipsum", то мы непосредственно из этого понятия усмотрим абсолютную необходимость бытия Бога.

Мы видим здесь, замечает Франк, ознакомившись с трактатами "О возможности-бытии" и "О вершине созерцания", что Николай Кузанский по существу в простой и ясной форме выразил здесь онтологическое доказательство бытия Бога, которое Кант развил в книге "Единственно возможное доказательство к демонстрации бы-

---

[18] Там же. С. 390.

[19] *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 1: Докритические произведения. М., 1994. – *Прим. пер.*

[20] *Франк С.Л.* Предмет знания. С. 390, сн. 2.

тия Бога"[19] и от которого "позднее отказался *без всякого к тому основания*"[20]. Франк ссылается здесь применительно к проблеме знания на трактаты Кузанского "О предположениях" и "Простец о мудрости", а применительно к проблеме бытия – на трактаты "О возможности-бытии" и "О вершине созерцания".

Мы должны, следовательно, различать два рода бытия, гласит вывод, который делает Франк вместе с Кузанским[21]: бытие, доступное отрицанию – частное, ограниченное бытие, которое может быть и не быть, и бытие, *предшествующее* отрицанию, как условие возможности самого отрицания – бытие, как таковое, или абсолютное бытие. Миру как совокупности сотворенных вещей, каждая из которых могла бы быть и не быть, принадлежит лишь такое производное бытие. Будучи доступным отрицанию, оно тем самым производно от отрицания: оно есть то, что существует в смысле того, что *противоположно несуществующему*. Но так как отрицание предполагает понятие бытия (так как смысл его состоит в отрицании применимости самого бытия к данному содержанию), то бытие, доступное отрицанию, не есть *само бытие* или подлинное бытие. Лишь Бог есть это подлинное, абсолютное бытие, которое мыслится и признается в самом отрицании, и это бытие уже не может более отрицаться. Франк приводит прекрасную цитату из трактата "О возможности-бытии": "Так я усматриваю, что бог истиннее мира. В самом деле, я вижу мир только вместе с небытием и отрицательно [...], – но бога я вижу раньше небытия, и потому никакое бытие о нем не отрицается. Следовательно, его бытие есть бытие всего, что существует или каким-нибудь образом может существовать"[22]. Таким образом, Бог есть то бытие, которое, предшествуя всякому познанию и познанному бытию, не допускает о себе вопроса, и которое поэтому достаточно раз понять, чтобы усмотреть *логическую* неприменимость к нему отрицания и сомнения.

Из сжатого разъяснения Франка следует, что Николай Кузанский в своих произведениях вновь и вновь возвращается к центральной идее *онтологического аргумента*: абсолют, который никогда не может стать непосредственным объектом нашего познания, с необходимостью со-мыслится в нашем мышлении. Он присутствует в нашем духе иным способом, чем предметы мира.

То, что Абсолют философов одновременно является Богом Авраама и Исаака и Отцом Иисуса Христа (по словам Блёза Паскаля), было для Николая Кузанского само собой разумеющимся. Франк, философ XX столетия, в стремлении подчеркнуть *религи-*

---

[21] Там же. С. 390–391.

[22] *Николай Кузанский*. О возможности-бытии // Соч. Т. 2. С. 67. (В "Предмете знания" Франк цитирует последнее предложение приведенной цитаты. В его переводе фраза звучит так: "Его бытие есть, следовательно, бытие всего, что есть или что каким-либо образом может быть". См.: *Франк С.Л.* Предмет знания. С. 390. – *Прим. пер.*).

озность содержания своих философских построений должен был, кроме того, показать, что этот Абсолют может быть воспринят и в качестве освобождающей *персональной* силы, используя при этом персонализм и феноменологию (М. Шелер, М. Бубер, Ф. Эбнер, Ф. Розенцвейг).

Становление философии Франка под влиянием мышления Кузанского необходимо теперь продемонстрировать на некоторых фундаментальных темах.

1. ПОНЯТИЕ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Понятие Богочеловечества образует стержень религиозной философии и антропологии Франка. Впервые мы встречаем его в статье "Очерки философии культуры", написанной им в 1905 г. совместно с либерально-консервативным русским публицистом Петром Струве[23]. В статье нашло свое отражение влияние кантовской этики на молодого Франка, в особенности понимание Кантом "достоинства" каждого человека. В то же время Франк выступает против отрыва "трансцендентного" от "эмпирического". Он постулирует их "единство" и, используя "идею Богочеловечества", хочет подчеркнуть, что "абсолютные ценности духа" находят свое воплощение "в земной жизни и ее средствами". Это та идея, которая, согласно Франку, лежит "в основе философского понятия культуры". Дальнейшее обоснование этого понятия Франк здесь не предпринимает. Возможно, данное понятие было воспринято им у Вл. Соловьева[24].

В первых крупных философских произведениях Франка, посвященных теории знания (1915) и философской психологии (1917), понятие Богочеловечества не играет пока никакой роли. Лишь в социальной философии (1929) и затем преимущественно в философии религии и антропологии оно становится одним из центральных понятий. В Предисловии к "Реальность и человек" Франк пишет: "Основной тезис мой есть утверждение неразрывной связи между идеей Бога и идеей человека, т.е. оправдание идеи "Богочеловечности", в которой я усматриваю самый смысл христианской веры; тем самым основной замысел книги есть преодоление того рокового раздора

---

[23] *Струве П.Б., Франк С.Л.* Очерки философии культуры // Полярная звезда. 1905. № 2, 3. См.: *Франк С.Л.* Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 46.

[24] Основополагающие высказывания Соловьева по поводу "Богочеловечества" содержатся в его сочинении "Критика отвлеченных начал" (1877–1880) и в его "Чтениях о Богочеловечестве" (1878). Ср.: *Ehlen P.* Der Begriff des "Gottmenschentums" in der Philosophie V.S. Solov'evs und S.L. Franks // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. 2000. 4. Jg. Heft 2. S. 41–74; *Reinhardt K.* Der Mensch: Zweiter Gott – Bild Gottes – Gottmensch. Ein Vergleich zwischen Vladimir Solov'ev und Nikolaus von Kues // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche / Hg. U. Heftrich, G. Ressel. Frankfurt, 2003. S. 325–340.

между двумя верами – верой в Бога и верой в человека, который столь характерен для европейской духовной жизни последних веков и есть главный источник ее смуты и трагизма". В этом своем последнем произведении Франк впервые упоминает о родственности его мышления мышлению Соловьева. Так он замечает: "Я должен – к стыду моему – признаться, что это сродство уяснилось мне самому только после того, как изложенное в книге построение окончательно сложилось во мне. Влияние на меня мировоззрения Вл. Соловьева было, очевидно, бессознательным. Сознательно моя философская мысль определена – как это, может быть, известно читателю, знакомому с прежними моими работами – платонизмом вообще и в частности влиянием двух величайших его представителей – Плотина и Николая Кузанского"[25]. Несмотря на благодарственное упоминание Соловьева, кажется, что содержательное наполнение понятия "Богочеловечества" у Франка ближе к Николаю Кузанскому, чем к Вл. Соловьеву. Наиболее обстоятельно "Богочеловечество" было обосновано Франком в разделе "Бог-со-мной как богочеловеческое бытие" в "Непостижимом". Поэтому я хотел бы использовать высказывания, сделанные им в этом тексте. Они репрезентируют также богатство феноменологии отношения "я-ты", которое Франк раскрывал ранее в своей социальной философии с опорой на М. Бубера, М. Шелера, Ф. Эбнера и др.

Франк раскрывает содержание своей онтологии, используя феноменологию внутреннего духовного *опыта*. Человек переживает *реальность* Абсолюта посредством внутреннего бытиеохватывающего трансцендирования к ней в своем "есмь-бытии" или самобытии. Франком были избраны три области жизни, в которых он феноменологическим путем обнаруживает этот опыт: опыт общности и в нем опыт любви, опыт моральной обязанности и опыт художественного творчества. То, что может быть воспринято в основании собственного самобытия в качестве абсолютной реальности, философская традиция называет "Божество" или Абсолют. (Далее в согласии с Франком бытие или реальность – в отличие от сущего – будут пониматься как "Абсолют".) Однако для того чтобы Абсолют был воспринят как *Бог*, требуется доверительная обращенность к этому "Божеству"; лишь тогда "возникает святое имя "Бог". Тогда Божество становится «для меня "ты", открывается как "ты"; и только в качестве "ты" оно *есть Бог*».

Откровение в понимании Франка не является сообщением о некотором положении вещей. Оно «совершается в форме "ты", более того: *совпадает* с формой бытия "*ты еси*"». «"Ты", собственно, и *есть* не что иное, как та форма данности или раскрытия реальности, которую мы называем "откровением"»[26]. Как говорится в Новом за-

---

[25] *Франк С.Л.* Реальность и человек. С. 4–5.
[26] *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 469–470. – *Прим. пер.*

вете: “Бог есть любовь”, а значит тем самым сказано также: любовь, которая есть Бог, есть *творческий импульс*, обнаруживающий себя и о себе сообщающий. Божественная сущность состоит в откровении или утверждении себя самого. Его сущность в качестве любви есть “некий поток, постоянно переливающийся через края “самого себя”, – реальность, которая всегда есть *нечто большее*, чем *только* “она сама”, – именно объемлющая, за пределами себя самого, *и меня*, ею творимого”. Именно потому, что творение есть самооткровение Бога как любви, оно позволяет сотвореннному быть свободным *Иным*: «Я как таковой, не будучи Богом или будучи не-Богом, иным, другим существом, чем Бог, являюсь тем самым *Божьим “иным”*, не-Богом, который по существу принадлежит *Богу* и даже к *Богу*»[27].

Откровение означает «причастие самой исконной форме бытия “ты”», в которой Бог открывает себя. Оно является тем самым онтологическим условием любого опыта “ты”, равно как и основанием “я есмь” человека[28]. (Феноменология любви, которую Франк развивает в религиозной философии, в своей онтологической глубине тождественна феноменологии Соловьева, представленной в эссе “Смысл любви”, однако превосходит ее по точности психологического наблюдения. Здесь это может быть лишь упомянуто, но не объяснено.)

Франк делает еще один шаг и приходит, таким образом, к понятию “Богочеловек”. Отношение “я и ты” есть “особое *бытие*, которое, как всякое бытие, в своем корне сводится к *единству*”. Это единство “есть не единство *двоих*, а исконное двуприродное единство *одного*, именно меня самого”. Я сам “есмь” “место” этого единства. Его необходимо далее охарактеризовать не как “Бог-со-мной”, но, поскольку оно представляет собой “гораздо более имманентное” единство, как “Бог-*во*-мне” или “я-*в*-Боге”: «момент “взаимопроникнутости” – впрочем, не устраняющий все же “раздельности”, – оказывается здесь еще более интимным и глубоким, чем в отношении “я-ты”»[29]. Это означает, «что “еси” Бога в известном смысле как-то содержится уже в глубине моего собственного “есмь” или что *мое* “есмь” как-то укоренено в “*есмь*” *самого Бога*». Это единство Бога и моей самости в бытии, сохраняющее дифференциацию, есть «основоположная форма бытия, опирающаяся на слияние реальности Бога с формой бытия “я есмь” (или “мы есмы”), или, точнее, на их первичное исконное единство»[30].

Однако не только человек рождается из Бога, как утверждает

---

[27] Там же. С. 497.
[28] Там же. С. 471.
[29] Там же. С. 505–506.
[30] Там же. С. 507.
[31] Франк ссылается на Евангелие от Иоанна 3 : 3 и 1 : 12–13.

Франк в согласии с Евангелием от Иоанна[31], "*сам Бог* рождается *во мне*", в моей временности, так что *мое* бытие открывается не только "как мое бытие *в Боге*", но и как "бытие *Бога во мне*". Человеческое бытие поэтому есть богочеловеческое бытие. Его нельзя понимать как внешнее добавление к человеческому бытию; в большей степени «"человечность" человека» открывается "как его исконная *Богo*человечность"[32]. "Лишь в богочеловечности открывается истинная, конкретная полнота как человечности, так и Божества"[33]. Таким образом, "Божество", как Франк еще раз подчеркивает, не представляет собой "лишь сущую, покоящуюся в себе, как бы замкнутую в себе реальность", или "субстанцию" (в смысле Декарта). В качестве "любви" Бог в большей степени есть "*поток*", который "*содержит*" человека "в себе с самого начала", так что можно сказать: именно в своей "божественности как таковой" он [Бог] «содержит в себе элемент или потенцию "человечности"». Франк еще более усиливает провокационность своих высказываний тем, что он пишет: Он «есть именно не "*только* Бог и *больше ничего*", а есть по самому своему существу "Бог *и* я"», и далее: "Он есть истинный Бог именно как *Богочеловек*" – и это так не только потому, что он становится человеком и живет на земле, но "в своей сущности", т.е. в своем вечном бытии. Точно также человек «вообще есть человек, человеческая личность, со всей присущей ей свободой и самобытностью, лишь поскольку он есть *нечто большее и иное*, чем *только человек* как ограниченное, замкнутое в себе явление природы, – так он есть "человек" в конечном счете лишь поскольку в нем осуществляется богочеловечость и богочеловечество, т.е. поскольку он есть в Боге и *имеет в себе Бога*»[34].

Франк полностью отдает себе отчет в том, что подобные высказывания, рассмотренные как логически обособленные, кощунственны. Они наполняются смыслом лишь в том случае, когда тезис, что Бог рожден *во мне*, объединяется с тезисом, что тот же Бог "остается вместе с тем моим вечным отцом и Творцом"[35].

Эту центральную главу своей религиозной онтологии Франк завершает прямой ссылкой на Николая Кузанского: По мнению этого мыслителя, говорит Франк, мы постигаем "истинное существо Бо-

---

[32] *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 507–508.
[33] Там же. С. 508.
[34] Там же. С. 508–509.
[35] Там же. С. 508.
[36] *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 510. – *Прим. пер.* Франк цитирует "О видении Бога", гл. 9, п. 37: "Так я увидел, что место, где ты обретаешься без покровов, опоясано совпадением противоположностей. Это стена рая, в котором ты обитаешь, дверь туда стережет высочайший дух разума, который не дает войти, пока не одолеешь его. Тебя можно видеть только по ту сторону совпадения противоположностей, ни в коем случае не здесь". (*Николай Кузанский*. Соч. Т. 2. С. 51. Пер. – В.В. Бибихина).

га", "лишь постигнув Творца в единстве Творца и творения – единстве, не устраняющем их различия и противоположности". Цитируя трактат Кузанского "О ви́дении Бога", он пишет: если наша мысль перескочит "через стену противоположностей", удастся войти в "рай совпадения противоположностей"[36].

Франк обращается также к вопросу о том, каким образом должна быть понята Богочеловечность Иисуса Христа, возникающему в связи с понятием "Богочеловечества". Является ли она лишь выдающимся примером "всеобщей" Богочеловечности или же, представляя собой неповторимое событие, она впервые обосновывает Богочеловечность всех людей? В согласии с христианским вероучением Франк поясняет, что Иисус Христос, объединяющий в себе природу божественную и природу человеческую, является "единственным и неповторимым" в качестве "*Богочеловека как такового*". Однако христианская вера в то, что лишь инкарнация обосновывает "Богочеловечность всех людей", "предполагает само понятие – и тем самым вечную реальность в форме сущей возможности – Богосыновства, Богочеловечества как общего начала бытия". Ибо специальное "конкретно-положительное" откровение Иисуса Христа как посредника для спасения несет в себе "общее и вечное откровение", данное вместе с самим "бытием"[37]. Бытие, изначально содержащее в себе возможность откровения, не представляет собой отчужденное от Бога, как бы анонимное бытие; в его "первооснове" присутствует сам Бог, в котором "заложены" все возможности извещения о себе. Как сотворение мира, так и инкарнация представляют собой исключительные способы Божьей вести. Они имеют свое основание в бытии Бога, что равнозначно Божьей воле, сообщить о себе *всё*.

Дать законченное объяснение возможности самооповещения Бога творению невозможно без ссылки на божественное триединство. Это знали Николай Кузанский и Соловьев. Однако Франк аргументирует не как теолог; он всегда мыслит антропологически-философски. Как философ, принимая во внимание человеческий опыт любви, творческого действия и моральной обязанности, он осознает, что Бог обращается к человеку и что это божественное известие творению должно мыслиться как сообщение Бога *о себе самом*. Так Франк приходит к осознанию персональности божественной любви, которая извечно желает святости человека. Однако он игнорирует теологию триединства как таковую. Соответственно посредничеству вечного сына Божьего, *Логоса*, который для Кузанского и Соловьева является основанием способности человека быть богочеловеком, не придается никакого аргументированного значения. Франковская идея Богочеловечества остается поэтому, с точки зрения своего содержания, более обшей, чем соответствующее понятие у Кузанского, а также у Соловьева. Его философия, в основе которой лежит глубокий личный опыт переживания Бога, открыта тем

---

[37] *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 507.

не менее для теологического триединого обоснования.

Известно, что "идея Богочеловечества" у Николая Кузанского играет центральную роль. Уже в трактате "Об ученом незнании" Кузанский говорит о *божественном бытии* каждого человека, опосредованном благодаря Богочеловеку Христу. Именно потому что это посредничество имеет персональный характер, оно не ущемляет личное бытие человека, соучаствующего в связи с этим, но поддерживает его[38]. В трактате "О предположениях" Кузанский высказывает мысль о том, что человек "человеческим образом способен прийти *ко всему*" посредством своих чувств, посредством своего рассчетливого рассудка или посредством своего интеллекта. При помощи этих трех способов познания схватываются сферы человеческой интенциональности, раскрываемые Франком посредством феноменологии. Дальше всех способен простираться разум. Знаменитый вывод Кузанского звучит так: "В самом деле, человек есть бог, только не абсолютно, раз он человек; он – человеческий бог (humanus deus). Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он – микрокосм, человеческий мир. Область человечности охватывает, таким образом, своей человеческой потенцией бога и весь мир. Человек может быть человеческим богом; а в качестве бога он по человечески может быть человеческим ангелом, человеческим зверем, человеческим львом, или медведем, или чем угодно другим: внутри человеческой потенции есть по-своему всё"[39]. Человеческий дух в своей возможности является "возвышенным образом подобным Богу". Бог настолько тесно позволяет ему соучаствовать в своей бытийственной мочи, что позволительно говорить о "богообразности" (deiformitas) человека[40]. Кузанский выражает тем самым то, к чему был устремлен Франк в понятии "обожение". Методическое отличие двух мыслителей состоит в том, что Франк открывает онтологические содержание идеи Богочеловечности, опираясь с самого начала на опыт "я–ты" и используя при этом современную персоналистическую феноменологию, в то время как для Кузанского богочеловечность является импликацией очеловечивания Бога во Христе, которое он объясняет в неоплатонической традиции по ее онтологическому значению.

2. "ЖИВОЕ ЗНАНИЕ" КАК ПОЗНАВАТЕЛЬНОЕ НАЧАЛО И "АНТИНОМИСТИЧЕСКИЙ МОНОДУАЛИЗМ"

---

[38] *Николай Кузанский*. Об ученом незнании. Кн. III, п. 260: "каждый из блаженных без нарушения истины своего собственного бытия оказывается в *Христе Иисусом* Христом, и через него *в боге* – богом..." (*Николай Кузанский*. Соч. Т. 1. С. 182. Пер. – В.В. Бибихина).

[39] *Николай Кузанский*. О предположениях. Ч. 2, п. 143 // Николай Кузанский. Соч. Т. 1. С. 259–260. Пер. – В.В. Бибихина.

[40] Там же. Гл. 14, п. 144. Пер. – В.В. Бибихина.

В онтологии Франка “живое знание” или “мыслящее переживание” представляет собой основное средство познания. Уже в “Предмете знания” ему было дано прямое обоснование. По мнению Франка, оно восходит к Плотину, является основной мыслью философии Якоби и позднего Шеллинга, а также было воспринято русскими славянофилами[41]. Это напоминает высказывание Хайдеггера в лекции по феноменологии религии об «осуществленной связности [Vollzugszusammenhang] как “знании”»[42].

Как было установлено Франком в “Предмете знания” и повторно разъяснено в первой части религиозной философии, непостижимая абсолютная реальность остается недоступной для отвлеченного мышления. Лишь “живое знание” есть тот способ, посредством которого сама реальность открывает себя человеческому духу. С его помощью абсолютное может быть познано как безусловно необходимая, хотя и логически-рационально “невыразимая” предпосылка нашей духовной жизни. Оно *очевидно* и в тоже время *неопределимо*. Франк посвятил этому парадоксальному первооснованию по одной главе в религиозной философии и антропологии, само название которых указывает на то, что образцом для него послужило “умудренное неведение” Кузанского[43]. Франк принимает здесь во внимание и выводы поздних произведений Кузанского, в первую очередь из трактата “О неином”.

Рассматривается вопрос: каким образом возможны определенные высказывания об абсолютном, а в конечном итоге о божественном бытии? Кратко ход размышлений Франка может быть изложен следующим образом: “Мыслить” – означает *определять* нечто, *ограничивать* его, *отличая* его от иного. Здесь используется принцип отрицания (способ мышления через различающее “либо одно, либо другое”). Мыслить *абсолютную* реальность как нечто ограниченное, отличное от иного было бы противоречиво. Мы не можем здесь применять отрицание. Но если мы говорим, “отрицание неприменимо”, мы вновь имеем предпосылкой отрицание и ограничение. Для постижения реальности необходимо подвергнуть отрицанию сам *принцип* различения или отрицания. Однако является ли отрицание отрицания решением проблемы?

Подобное решение может состоять лишь в том, чтобы мыслить не-инаковость (“Неиное” Кузанского). Для этого недостаточно заменить ограничивающее и определяющее “либо-либо” на “и то, и другое” всех вообще мыслимых содержаний. Если бы о реальности

---

[41] *Франк С.Л.* Предмет знания. СПб., 1995. С. 333–335 и 352 (сноска).

[42] *Хайдеггер М.* Введение в феноменологию религии: (Лекция. Зимний семестр 1920/21.)

[43] Имеются в виду глава “Об умудренном неведении (docta ignorantia)” в “Непостижимом” и раздел “Познание реальности как конкретное описание и умудренное неведение” главы II в “Реальность и человек”. – *Прим. пер.*

было высказано, что она есть *сумма* или высшее проявление всего и охватывает тем самым всё вообще мыслимое, то мы бы не избежали определения и, тем самым, отрицания. Ибо как *сумма* всего мыслимого «она предполагает “одно” и “другое”»; однако всё мыслимое определяется через отграничивающее отрицание и предполагает “или–или”. Многообразные содержания являются таковыми лишь благодаря различению; с ними в реальность вновь было бы введено отрицание. Оба принципа, различающий “либо-либо” и объединяющий “и то, и другое”, предполагают друг друга и относятся к одному и тому же, к логической плоскости, в которой действует принцип отрицания и определения[44]. Если мы будем выбирать один из них, то останемся в подчинении у принципа отрицания. Напрашивается вывод о том, что ограничивающее различение одного от другого предполагает *единство* обоих принципов. Однако это единство, как лежащее по ту сторону любого логического определения, должно быть с необходимостью схвачено как “*металогическое*”. Это означает, что Абсолютное должно быть помыслено не как лежащее по ту сторону многообразия, но и не как сумма многого.

Если Абсолютное не может быть понято как “всё охватывающая полнота”, то можно было бы предположить, что оно, по словам Майстера Экхарта, скорее есть “ничто” или “тихая пустыня”. Наше знание об Абсолютном, как знание о *Не-Ином,* было бы тогда знанием о ничто, т.е. *не-знанием*. Однако размышления Франка не ограничиваются этим результатом. Ибо тогда из Абсолютного была бы вычленена множественность *позитивных содержаний*. Мы бы никогда не избежали отрицания. Достигнутое таким образом единство не было бы “всеединством”; ибо оно должно было бы – каким-то образом – содержать в себе также полноту, а значит и множественность позитивного бытия.

Достигнем ли мы цели за счет того, что помыслим как единые единство *и* множественность, связь *и* разделение, примирение *и* антагонизм, ничто *и* всё? Единство было бы в этом случае не просто присовокуплено ко множественности, но мыслилось бы как действующее *в* ней самой. Тем не менее очевидно: достигнутое таким образом единство единства и множественности все же не является *подлинно конкретным*. Ведь синтез не мог бы игнорировать дифференциацию объединенного, но должен был бы включать ее в себя. И это должно было бы повторяться при каждом шаге; был бы приведен в действие бесконечный *процесс*, в котором отрицание оставалось бы и далее определяющим принципом! Однако Франк, как и Кузанский, стремится избежать подобного вывода.

Решение по принципу “умудренного неведения” заключается, по мнению Франка, в том, чтобы понимать “отрицание” отныне не “аб-

---

[44] Ср.: *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 292–295.

страктно", но в своем "позитивном онтологическом смысле", что означает – сделать узнаваемым истинный порядок бытия. "Как простое различение, так и противоположность и несовместимость суть реальные, положительные онтологические отношения или связи". Там, где отрицание делает эти соотношения узнаваемыми, оно приводит к "ориентированию в самих соотношениях реальности" и не может быть отрицаемо. Благодаря тому, что мы признаем реальность "также в форме негативности", мы постигаем ее содержательную полноту[45]. Использованное здесь понимание онтологической функции отрицания, говорит Франк, соответствует этической позиции, согласно которой не требуется принципиально избегать противоречивого, но располагать его на надлежащем ему месте. Согласной ей требуется "исходить из сознания, что и отрицательное суждение, и позиция борьбы и противодействия, отвечая самой структуре бытия, никогда не могут исчезнуть без остатка и смениться слаженной, слитной, окончательно примиренной позитивностью"[46].

Реальность должна мыслиться таким образом, что множественность содержаний в ней будет сохранена, но она сама, однако, не растворится во многом. Это может произойти лишь в том случае, когда язык понятий хотя и будет использован, но будет одновременно и преодолен. Однако было бы неверно стремиться найти истину в антиномии, в которой противоположности остаются непримиренным. Истина может быть достигнута в том случае, если логически исключающие друг друга суждения будут пониматься как *взаимопроникающие* и, *таким образом*, металогически вести к *единству*. В "Непостижимом" Франк, преследуя цель, дать характеристику "*единства разделения и слитности*", использует обозначение "антиномистический монодуализм" (в своем позднем творчестве он отказался от этой характеристики)[47]. Она означает, что два логически взаимоисключающих суждения все же образуют единство, которое само не может быть более выражено в понятийном суждении. Лишь эта форма высказывания соответствует "невысказанному переживанию", в котором реальность "молча высказывает себя"[48]. Достигнутая тем самым истина доступна "*лишь через некое немое соприкосновение, через несказанную внутреннюю охваченность им*"[49]. Здесь осуществляется "совпадение" противоположностей. С помощью высказывания Кузанского из

---

[45] Там же. С. 300.
[46] Там же. С. 302.
[47] Там же. С. 314–315.
[48] Там же. С. 286.
[49] Там же. С. 303.
[50] *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 313; Николай Кузанский. Берилл, п. 32 // Николай Кузанский. Соч. Т. 2. (В переводе В.В. Бибихина фраза звучит так: "Умение постоянно сосредоточиваться на сопряжении противоположного трудное искусство" (Там же. С. 111). – *Прим. пер.*).
[51] Тоже, например, в: *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 475–476, 487–492, 495.

"Берилл" Франк подчеркивает, что это сверхлогическое познание требует высшей степени внимания: "Великое дело – быть в состоянии укрепиться в единении противоположностей"[50]. Франк неоднократно подчеркивает, что постижение истины бытия происходит как бы в "*витании над*" понятийно определенным мышлением[51], т.е. благодаря тому, что мы постигнем логически исключающие друг друга суждения как взаимопроникнутые.

Непредметное и непонятийное знание Абсолюта есть знание, в котором мы "живым способом" узнаем и понимаем наше самобытие. Это познание Абсолюта основывается на учении об образе Кузанского. Разум способен в "умудренном неведении" прикоснуться к Абсолюту, поскольку он, как говорит Кузанский, сам "в определенном отношении подобен Богу" – *alta dei similitudo*.

Само непостижимое, однако, есть *жизнь*[52]. Уже каждое сущее для того чтобы иметь возможность существовать, принимает участие в бытии Бога. В человеке же божественное бытие "воплощается" особым, а именно *живым* образом. Для Кузанского, как и для Франка, человек приобретает "живое знание" Абсолютного благодаря непредметному соисполнению божественной жизни в его собственной духовной жизни. *Posse Ipsum*, т.е. Бог в его всемогуществе, узнаваем также и в универсуме, однако, пишет Кузанский, "живой интеллектуальный свет, именуемый умом, созерцает в себе саму по себе возможность. Таким образом, всё – ради ума, а ум – ради видения самой по себе возможности"[53]. Так, осведомленный "простец" в трактате Кузанского "Простец об уме" на вопрос философа, "откуда ум имеет эту силу рассуждений?", отвечает: "Он имеет ее на основании того, что он есть образ первообраза всех вещей", ибо человеческий ум есть "*живой образ*" и "*живое описание* вечной и бесконечной мудрости"[54]. В собственной духовной жизни "отражается" жизнь Бога. "Знание" о Боге, поэтому, человек находит в первую очередь в живом познании самого себя. Поскольку разум *отражающим способом* содержит всё, что содержится и в Боге, содержит

---

[52] К. Флаш пишет: В трактате "О возможности-бытии" Кузанский резко подчеркивает "*отличие* математики и жизненности: Единство не математично, оно есть жизнь, троичность не математична, она есть жизнь в своем тройственном самоотношении, которое выражается в формуле *Possest* (сущей возможности). Это – бесконечное совершенство самой жизни, выраженное в триединстве; здесь нет более геометрии, но любовь и бесконечная радость" (*Flasch K.* "Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung"). Frankfurt, 1998. S. 538.

[53] *Николай Кузанский*. О вершине созерцания // Николай Кузанский. Соч. Т. 2. С. 428, пер. В.В. Бибихина. Ср. здесь также: *Thurner M*. Op. cit. S. 87.

[54] *Николай Кузанский*. Простец об уме, гл. 5, п. 85 // Николай Кузанский. Соч. Т. 1. С. 402. Перевод А.Ф. Лосева. В своем произведении "Простец об уме" Кузанский говорит о человеческом духе и как о "viva imago dei" ("живой образ Бога" – гл. 5, п. 106) и "vivum speculum" ("живое зеркало" – гл. 5, п. 87).

[55] *Николай Кузанский*. Простец об уме, гл. 4. Ср.: *Flasch K*. Op. cit. S. 280.

он также живое отношение к себе, которое составляет сущность божественного бытия[55]. Итак, человек является соучастником творческой жизни Бога и обладает способностью творчески осуществлять свою жизнь. Человеческий дух является, таким образом, на деле "мерой всех вещей", однако лишь потому что он сам воспринимает меру от "несозданного ума", "первым образом" которой является он[56].

"Живое знание" не представляет собой "знание абсолютное", поскольку мышление о бытии есть лишь *соучастие* в нем и не идентично ему в парменидовском смысле. Здесь сохраняется разделение между прообразом и отражением. Благодаря соучастию как принципу "умудренного неведения" Франк преодолевает кантовский субъективизм и обосновывает возможность прикоснуться к самому бытию и воспринять частицу его истины. Субъект познания, именно как живая картина божественного духа, не мыслится противостоящим бытию. Он в качестве конкретизации всеединого есть всегда само бытие; он есть часть, но в качестве части он есть также картина целого.

3. ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ ЖИЗНЬ КАК СОВПАДЕНИЕ АКТУАЛЬНОСТИ И ПОТЕНЦИАЛЬНОСТИ

В основе правильного понимания творчества и созидания, а значит как в основе франковской антропологии, так и в основе его учения о Боге лежит понимание бытия, в котором акт и потенция совпадают. Уже в теории знания и в религиозной философии Франк обосновал этот стержневой момент своей философии, сославшись на то, что становление подлинно *нового* может быть понято лишь в том случае, если предположить, что само бытие является *непостижимой потенциальностью*, "сущей мочью"[57]. Особенно в "Реальность и человек" становится очевидным, что *внутренний духовный опыт*, по утверждению Франка, необходимо понимать как *творческую, себя открывающую жизнь*, которая при этом является центральным понятием его учения о бытии. Пример подобного понимания, противоречащего традиционной онтологии, может быть опять-таки найден у Николая Кузанского.

Понятие *жизнь*, вокруг которого сосредоточена философия Франка, отличается от бергсоновского понятия "жизненный порыв"

---

[56] *Николай Кузанский* в "Простец об уме": "Наш ум, следовательно, остается неизмеримым, неограниченным, неопределимым никаким актом рассудка. Его измеряет, определяет и ограничивает только несозданный ум, как истина – свой живой образ, созданный из нее, в ней и ею". (Николай Кузанский. Соч. Т. 1. С. 443. Пер. – А.Ф. Лосева.) Ср.: Гл. 4, п. 74, 18.

[57] *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 247.

("élan vital") и еще в большей степени от понятия жизнь у Дильтея и у Ницше. Здесь представляется возможным лишь кратко воспроизвести итог франковской феноменологии жизни, принимая во внимание учение об акте и потенции, чтобы затем провести некоторые параллели с Николаем Кузанским.

Как уже было упомянуто, к фундаментальным относится утверждение Франка о том, что "реальность" никогда не может быть определена как нечто ограниченное. Она трансцендирует и включает в себя всё – время и становление в том числе: «Реальность может только включить время в себя и притом в таком единстве с противоположным ему моментом вечности и актуальной полноты, в котором момент "становления" теряет свое специфическое отличие от актуальности и присутствует в новой, преображенной форме». Это означает: становление и завершенность совпадают в реальности; поэтому она должна пониматься как металогическое единство творческого и вечного, причем творческое не является подчиненным моментом завершенного, но, в равной с ним степени, изначальным моментом. Реальность *есть* "вечная жизнь". Она *есть* не что иное, как творящая [реальность], и при этом в ней творящий субъект не отличим от самого исполнения. Важно, что это творчество не создает ничего такого, что изначально потенциально не содержалось бы в "полноте" реальности[58].

Поскольку реальность сама есть источник творческой активности, она есть также свобода или спонтанность. Однако эта свобода лишь аналогична нашей, ибо она не определяется путем противопоставления несвободе и связанности, как наша свобода. В реальности «свобода, изначальность, спонтанность есть *всё*; она *совпадает* с необходимостью и потому имеет иной, несказанный смысл [...]. Единственным более или менее подходящим обозначением ее было бы слово "*первичная жизнь*" или "*самотворение*"»[59]. В потенциальности, которая принадлежит самому бытию, "potentia activa" как динамика определенности и "potentia passiva" как динамика неопределенности (приблизительно соответствующая тому, что Я. Бёме называл "первоосновой" или "хаосом") неразрывно связаны. Как раз в силу наличия этой "изначальной свободы", подчеркивает Франк, реальность превосходит любое ограничение. Ибо она есть "необузданная сила – хаотическое стремление, из себя самого влекущееся к формированию, завершению, осуществлению". "Изначальная свобода" есть потенциальность как "творческая *мочь совершающегося* в глубинах неопределенности *определения*"[60]. Научное знание с необходимостью усматривает предметы исследования как ограниченные и

---

[58] *Франк С.Л.* Реальность и человек. Гл. 2, 6. С. 145.
[59] Там же. С. 153. – Прим. пер.
[60] *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 254.
[61] Там же. С. 252.

определенные (Франк говорит, что оно всегда ориентировано на нечто ставшее[61]), однако с точки зрения философии реальность как таковая может быть понята "лишь как трансрациональное единство необходимости и свободы". О бытии необходимо сказать: "оно не только *есть*, но и *делается*, как бы *творит само себя* [...] потому что в его последней основе лежит потенциальность, мочь стать тем, что оно еще не есть"[62].

Толчком для понимания Франком бытия как "сущей мочи" могли послужить идеи трактата "О возможности-бытии" и, кроме того, текст "О вершине созерцания", изданный Кузанским за несколько месяцев до его смерти. В нем он дал обоснование тому, в чем необходимо усматривать собственное философское имя Бога: Бог есть "сама возможность", "Posse ipsum". В данном случае также представляется возможным лишь резюмировать одно размышление, значимое для Кузанского[63] и для Франка также играющее определенную роль. Ни одно из сущих не способно исчерпать свое бытие, ибо ни одно из сущих актуально не является тем, чем оно может быть потенциально; то, чем оно не является актуально, т.е. всё остальное бытие, есть "инаковость"; оно имеет свои дальнейшие возможности вне себя. Актуальность и потенциальность здесь разделены[64]. Для Кузанского в данном рассуждении значимо и то, что в абсолютном бытии противоположности – ограниченное многое и неограниченное одно – совпадают. При этом следует объяснить, *каким образом* сам Бог *есть* потенциальное многое, исключая при этом возможность того, чтобы из совпадения с ограниченным следовало бы ограничение Бога. Это был бы тот случай, когда совпадение оказалось бы простой идентичностью. Тогда ограниченность и определенность, присущие любому сущему, превратились бы в атрибуты самого бытия. Кузанский пишет так: "Бог – прежде действительности, которая отличается от возможности, и прежде возможности, которая отличается от действительности бытия, то есть простой (simplex) принцип мира. А все то, что существует после него, существует с различением возможного и действительного бытия. Таким образом, только один бог есть то, чем он может быть, но никоим образом – то или иное творение, поскольку возможное и действительное тождественны только в начале. [...] И если [...] бог является и абсолютной возможностью, и действительным бытием, а также связью их обоих, и что поэтому он является всем возможным быти-

---

[62] Там же. С. 254.

[63] Ср.: *Stallmach J.* Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues. Münster, 1989. В особенности. S. 68–83.

[64] *Stallmach J.* Op. cit. S. 74.

[65] *Николай Кузанский.* О возможности-бытии. С. 140–141, пер. А.Ф. Лосева; кроме того, 8, 17–22.

[66] Там же. С. 6, 8. Ср.: *Stallmach J.* Op. cit. S. 73.

ем в качестве действительного, – ясно, что он в свернутом виде есть всё"[65]. Бог есть всё, что вообще может существовать, однако не так что он, в пантеистическом смысле, превратился бы во множество вещей, но так, что он в некотором высшем металогическом единстве является всем *в качестве себя самого*[66].

Это размышление должно быть понято не только в смысле "potentia activa" так, что Бог может быть *причиной всего*. С точки зрения Кузанского, в божественной возможности, кроме того, "в свернутом виде" действительно содержится всё, что вообще возможно. Мир может быть; это его бытие-возможность существует в качестве potentia passiva в Боге, сотворен мир актуально или нет. Бог есть пра-форма всего вообще подлежащего оформлению и поэтому содержит в себе посредством "complicatio" (развертывания или совместного развертывания) как оформленное, так и подлежащее оформлению. Это означает, что мир в своем бытии-возможности изначально присутствует в Боге. Для Кузанского, как и для Франка это металогическое единство актуальности и потенциальности, включающей в себя также и способность к оформлению, образует "apex theoriae", "вершину понимания".

4. ЦЕРКОВЬ КАК ОБЪЕДИНЕННОЕ В ИСТИНЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВО

В социальной философии Франка – "Духовные основы общества" (1929) – имя Николая Кузанского не упоминается[67]. Однако Франк называл его своим учителем, поэтому напрашивается вопрос, существуют ли в этом произведении точки соприкосновения с Кузанским. На самом деле и здесь можно обнаружить параллели между обоими мыслителями. В первую очередь основополагающая роль посредника в отношении каждого из видов социальной жизни, которую Франк в связи с этим отводит церкви, может быть сравнима с ролью, отводимой церкви в заключительной главе трактата "Об ученом неведении"[68]. Наряду с понятием церкви, некоторые основополагающие принципы социальной этики Франка обнаруживают поразительное сходство с Кузанским[69].

Нами может быть рассмотрена лишь роль церкви. Связанность множества людей в *единстве* общества является для Франка следствием *духовной* реальности, называемой им "соборность". Эта реаль-

---

[67] См.: *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1992.

[68] Ханс Герхард Зенгер, издатель и переводчик третьего тома "Ученого неведения" (Hamburg, 1999), и Мартин Турнер ("Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues". Berlin, 2001) подчеркивают значение этой главы в систематическом обобщении творчества Кузанского.

[69] Ср.: *Frank S.L.*: Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. Einleitung (von Ehlen). S. 52–57.

ность представляет собой *качество бытия*, в котором различные, а зачастую противоположные устремления, тем не менее едины. Заключение брака и возникновение дружеских отношений, основание семьи, союза и т.п. – в каждом из этих событий благодаря человеческому акту основания особым образом обнаруживает себя живое всеединство бытия – "соборность", в котором объединены единство и множественность.

Далее Франк задается вопросом о соборном бытии каждого объединения, в котором специфическим образом проявляется всеединство бытия. Ни одно конкретное объединение, идет ли речь о связи двоих в браке, о семье, о целевом объединении школьного класса, об обществе с ограниченной ответственностью или даже о шайке грабителей, не может существовать без признания его членами цели этого объединения, а также, по крайней мере, без минимума *доверия* к друг другу, необходимого для ее осуществления. В этом обоюдном доверии, образующем конститутивный фундамент каждого объединения, да и любого человеческого соприкосновения, с необходимостью осуществляется признание ценности, которую Франк называет "*святыней*". Разумеется, члены общества могут на самом деле помышлять лишь о получении денег; но и для достижения этой цели в определенной степени необходимо признание другого в качестве достойного доверия человека: "Всякое слияние человеческих душ в святыне, которой они живут, как бы призрачна и обманчива ни была эта святыня, всё же содержит в себе, кроме чисто человеческого начала, начало сверхчеловеческое – отблеск, хотя бы слабый, искаженный и даже совершенно извращенный, самого Божества в человеческих сердцах"[70].

Здесь в социальную онтологию Франк вводит понятие "церковь". В понятии "церковь" находит свое выражение *начало* "соборности", состоящее в конкретном живом признании святыни в обществе. Итак, церковь в понимании Франка – это не умышленное внешнее объединение, как, например, брак или союз, но "первичное единство и не просто человеческое, а богочеловеческое единство – единство, вытекающее из утвержденности человеческой жизни в святыне, в Боге"[71]. Церковь в этом смысле, как формулирует Франк, представляет собой поэтому дарующую существование "душу общества": "В основе всякого общества как его ядро и животворящее начало необходимо лежит церковь"[72]. Правда в конкретных человеческих объединениях это всегда находится лишь в зачаточном состоянии, также и по той причине, что в них (богочеловеческое) всеединство бытия всегда проявляет себя лишь ограниченным и *специфическим* образом.

"Церковь" в социально-онтологическом понимании Франка – "невидима". Для прояснения этого понятия Франком используются

---

[70] *Франк С.Л.* Духовные основы общества. С. 94.
[71] Там же. С. 93. – *Прим. пер.*
[72] Там же. С. 92.

элементы христианского учения о церкви. При этом вновь становится очевидным, насколько сильно было его желание продемонстрировать онтологическую обоснованность основополагающих высказываний христианской веры, а значит желание продемонстрировать, что они имеют отношение ко всякому человеку. К "невидимой", *онтологически* определенной "церкви" относится "всякое единство человеческой жизни, утвержденное в вере, будучи – независимо от догматического содержания верований [...] – богочеловеческой жизнью..."[73]. То, что Франк называет здесь укорененностью "в вере" и "богочеловеческой жизнью", в другом месте получает название "служение истине". "Истина", служение которой составляет сущность "церкви", есть "божественный принцип человеческой жизни", "святыня", отражение богочеловеческой соборности бытия.

Церковь является для Франка по существу большим, чем просто внешним объединением людей, живущих служением истине. Она – специфическим историческим образом – является соборностью или всеединством *бытия* и как таковая имеет своим основанием божественную первопричину бытия. Она является причиной того, что каждый человек уже в своем самобытии онтологически связан с каждым другим человеком. Богочеловечность как живое начало всеединства выражает основополагающую онтологическую действительность того, что Франк называет "церковью". Она творится, таким образом, не только в морально правильных поступках людей.

Не удивительно, если Франк не ограничивает принадлежность к этой "церкви" представителями христианских конфессий, вновь опираясь при этом на обзор догматического вероучения. Его "церковь", получившая свое определение с помощью философии, не совпадает ни с социально-эмпирическим понятием церкви, ни с ее теологическим пониманием, в котором церковь определяется через признание определенного символа веры. С другой стороны, когда Франк говорит, что церковь, о которой он ведет речь, также охватывает "богоизбранный народ Израиля, продолжением и завершением которого считает себя новозаветная церковь", его теологический интерес очевиден. Кроме того в его понимании для церкви "зачатком ее, "детоводителем ко Христу" был духовный мир античности". "Но и в отколовшихся от нее христианских исповеданиях и даже магометанстве и буддизме и – в ко-

---

[73] Там же. С. 93.

[74] Там же. С. 93. – *Прим. пер.*

[75] В то же время, когда Франк издал свою социальную философию, им была опубликована на немецком языке статья "Образ и свобода в греческом православии" (См.: Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Darmstadt, 1929. S. 309–346). Франк развивает здесь свое понимание свободы и единства и использует его как масштаб для оценки христианских конфессий. Истинную связь между свободой и единством посредством Богочеловечества, по мнению Франка, можно встретить лишь в православии (S. 343). В данной статье высказывания Франка остаются не свободными от схематизма; историческое многообразие оказывается втиснутым здесь в прокрустово

нечном счете – во всех языческих религиях церковь видит наряду с искажениями и объединениями зачаток веры и потому считает и их по крайней мере потенциально сопринадлежащими к ней", – пишет Франк[74] задолго до того, как Второй ватиканский собор дал весьма схожее определение истинной универсальной церкви[75].

"Правда", основанная в богочеловеческом живом бытии, служит мерой морального поступка человека в мире[76]. Она нигде не преддана словесно, но всегда по-новому раскрывается в эмпирическом измерении "соборности". Будучи противником любой формы социального и правового позитивизма, Франк подчеркивает, что «между соборным началом "мы" и [...] началом "правды" как божественным началом в самой человеческой жизни существует "соотносительная связь"», и тем самым находит основание для укорененности свободы в общественном бытии[77]. В своей социальной философии 1929 г. Франк усматривал "назначение" человечества в том, что оно в своем конкретном обобществлении будет целиком *пронизано* "правдой", причем настолько, чтобы человечество смогло раствориться в церкви и смог бы осуществиться "теозиз", обожение человеческого мира. Кроме того, Франк осознает в данном случае, что в эмпирической жизни двойственность пространственно-временной ограниченности и неограниченной божественной жизни остается "принципиально непреодолимой"[78]. В своем произведении "Свет во тьме", завершенном им после Второй мировой войны в Лондоне, на первый план выходит убеждение в том, что тьма и неправда могут быть преодолены лишь в чуде нового творения.

В главе "О церкви" третьей книги трактата "Об ученом незнании" Николая Кузанского "*истина*" также является центральным понятием. И хотя Кузанским руководили иные исходные установки, между ним и Франком обнаруживаются все же потрясающие парал-

---

ложе традиционных представлений. Для характеристики "соборности" в православии им многократно используется понятие "coincidentia oppositorum", однако имя создателя этого понятия – Николая Кузанского – при этом не упоминается.

[76] Понять оправданность параллели между понятием "правда" у Франка и "истина" у Кузанского, на которую указывает П. Элен, помогает замечание Франка, сделанное им в статье "Сущность и ведущие мотивы русской философии" (1925), из которого можно сделать вывод о значительной степени синонимичности этих понятий: «У русских, кроме слова "истина", которому точно соответствует немецкое "Wahrheit", имеется еще другое понятие [...]. Это понятие выражается непереводимым словом "правда". "Правда", с одной стороны, означает истину в смысле теоретически адекватного образа действительности, а с другой – "нравственную правоту", нравственные основания жизни, ту самую духовную сущность бытия, посредством которой оно становится внутренне единым, освящается и спасается» (*Франк С.Л.* Сущность и ведущие мотивы русской философии // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 152.) Это же понятие Франк использовал и позже в своей социальной философии. См. параграф «"Церковь" и "мир"» главы третьей "Духовных основ общества". – *Прим. пер.*

[77] *Франк С.Л.* Духовные основы общества. С. 92.

[78] Там же. С. 97 и сл.

лели. Кузанский говорит об интеллектуальной природе человека, которая силой интенциональности по существу устремлена к познанию "непреходящей истины" ("*veritas incorruptibilis*"). Эта истина, однако, лишь тогда является подлинно непреходящей, когда в ней самой соузнается Бог. В той степени, в которой разум достигает истины, он сам превращается в ее образ: "Так вот разумная природа, вбирая в себя жизнь, способна претворяться в эту *жизнь* благодаря присущей ей обратимости, как воздух, вбирая солнечный луч, претворяется в свет"[79]. Стремление к "истине" воплощает себя в "любви к Христу". "Истина нашей плоти окажется пребывающей не в самой этой плоти, а в истине плоти Христа, а истина нашего духа – в истине духа Иисуса Христа [...], и всё будет в нем, и все составит *единого* Христа"[80].

Человеческий разум способен воспринять "вечную истину" целиком лишь "в покое вечного мира, в Иисусе Христе"[81]. В этом смысле для Кузанского *церковь* является целью любого "разумного" человеческого устремления, ибо всё соединяется "с Христом или верой и любовью в этой жизни, или созерцанием и блаженным обладанием в иной"[82]. Взор Кузанского устремлен к исполнению в "вечности", в котором человечество объединено с "истиной", в ней имеет неограниченную радость и в этом смысле является "*триумфирующей*" церковью. Тогда достигается и единство человечества, поскольку единое человеческое бытие Христа осуществляется во *всех* людях: "*Истина нашего тела – в истине тела Христа, а истина нашего духа – в истине духа Иисуса Христа*"[83].

Внимание Франка направлено в первую очередь на церковь, которая пребывает на "службе" у истины и находится еще на *пути* к актуальному объединению с человечеством. Взгляд на историю и на свое собственное существование в первые десятилетия XX столетия дал ему повод подчеркнуть, что "высшее назначение человеческой жизни", неограниченное объединение мира и церкви, не может быть осуществлено в условиях земного существования, поскольку «полное осуществление этого назначения равносильно окончательному преображению и "обожению" человека»[84]. "Вечная истина", к которой человек в обязательном порядке устремлен силой своей разумной природы, в общественной и политической действительности достигается всегда лишь "приблизительно" – таков был живой опыт как Франка, так и Кузанского[85].

---

[79] Николай Кузанский. Об ученом незнании. Кн. III. Гл. 12, п. 259. С. 181, пер. В.В. Бибихина. – *Прим. пер.*
[80] Там же. П. 256. С. 180. – *Прим. пер.*
[81] Там же. П. 259. С. 182. – *Прим. пер.*
[82] Там же. П. 255. С. 179. – *Прим. пер.*
[83] Там же. П. 256. С. 180. – *Прим. пер.*
[84] Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 97.
[85] См.: Николай Кузанский. О предположениях.

"Торжествующая церковь" Кузанского, чье "торжество" есть торжество вечной истины, может служить образцом для реализации того, что Франк понимает под "соборностью" – богочеловеческим началом жизни, или онтологической основой любого обобществления. Здесь также можно обнаружить причину того, почему Франк нашел в кардинале из Куз своего главнейшего учителя. "Такое единение и есть церковь, то есть собрание многих в едином, подобное тому, как многие члены сплочены в едином теле, каждое на своей ступени: каждый отличается от другого, всякий входит в единое тело, через посредство которого единится с любым другим, и ни один не может жить и самостоятельно существовать вне тела, потому что хотя каждый член тела есть все [члены], но это только через посредство тела". И далее по тексту в трактате "Об ученом незнании": "В самом деле, церковь означает единство многих с сохранением личностной истины каждого без смешения природ и ступеней. [...] Подумай же теперь, как велико это единство, в котором оказывается и максимальное абсолютное божественное единство, и единство божества и человечности в Иисусе, и единство божества Иисуса с блаженными в торжествующей церкви"[86]. В этой церкви "*каждый* из блаженных без нарушения истины своего собственного бытия оказывается в Христе Иисусом *Христом*, и через него в боге – *богом*..."[87].

Несомненное принципиальное отличие Франка от Кузанского состоит в обращенности взора: Франк ищет в новозаветном христианском понятии "церковь" онтологическое основание. Кузанский мыслит как теолог и проясняет универсальную теологическую основу "доступных разумному восприятию" представлений. Поскольку для него важна посредствующая роль Христа в божественном бытии человека, то и "истина", чье исполнение и осуществление приводит к "торжеству", с самого начала понимается персонально. Однако последнее утверждение относится и к философу Франку. Для него также бытие в высшей степени персонально, ведь оно может быть обнаружено лишь в самобытии человека, всегда связанным с бытием "ты", а в конечном счете с Богом.

Наибольшее влияние на Франка в философском учении Кузанского оказало понятие бытия или реальности и тем самым теснейшим образом связанное с ним познавательное начало "docta ignorantia". На определение той роли, которую Франк отводит церкви в своей социальной философии, оказали влияние, конечно, и другие источники. Однако невозможно исключить, что толчком для франковского философско-теологического понимания церкви, определяемой как "служение истине", послужил Николай Кузанский. Франк

---

[86] Николай Кузанский. Об ученом незнании. Кн. III. Гл. 12, п. 256, 261. С. 179 и 180, 182, пер. В.В. Бибихина.

[87] Там же. П. 260. С. 182.

и Кузанский отделены друг от друга пятью столетиями и совершенно отличными обстоятельствами жизни. Однако оба гения знали "живым" образом, что истина есть сама жизнь.

Перевод Оксаны Назаровой под редакцией Петера Элена.