ванием представляемых им позиций является уже рассмотренный труд "Об ученом незнании".

Принцип свертывания и развертывания полагает развертывание чистой мысли Бога, «Единство настоящей религии стало эксплицитным в многообразии различных религиозных сект: "Una religio in rituum varietate"»[32]. Отпадает необходимость поиска универсальной религии, так как Абсолютное находится по ту сторону эмпирического его проявления. И таким образом понятное Абсолютное не исключает политеизма и предполагает поиск мирного сосуществования религий. Именно в таком ракурсе поставленная проблема единства многообразия привлекает и Карсавина, исследовательский интерес которого был направлен на изучение ересей христианства и по убеждению которого Россия в своих религиозно-философских исканиях начала XX столетия была типологически близка периоду развития христианской мысли в Европе XI–XIII вв. Но это отдельная тема, которую мы здесь не затрагиваем.

Очевидно, что Карсавин без оговорок перенимает понятие "стяжённо". Это проявляется в близости формулировок и положений в философии личности Карсавина и в учении Кузанского, включая и последствия, которые возникают с введением данного понятия. Более того, для Карсавина Кузанский формулирует идеал, "программу философствования, указывает цель мысли и жизни"[33], которая заключается в поисках единства устремления к миру и к Богу; в возвращении к жизни в Едином, в церкви.

ИДЕЙНОЕ НАСЛЕДИЕ И.В. ГЁТЕ КАК ИСТОЧНИК ФОРМИРОВАНИЯ ГНОСЕОЛОГИИ С.Л. ФРАНКА

О.А. Назарова

"Мы знаем бытие, потому что мы сами существуем, потому что мы живем и в нас непосредственно проступает та сама себе очевидная первооснова бытия, которую мы зовем жизнью"[1]. В этих немногих словах выдающегося мыслителя русского философского ренессанса Семена Людвиговича Франка, высказанных им в статье "Кризис современной философии", заключены суть и смысл развиваемой им онтологической гносеологии. Одним из основных источников теоретикопознавательных построений Франка является богатое фило-

---

[32] *Hoffmann E.* Das Universum des Nikolaus von Cues. S. 28.

[33] *Карсавин Л.П.* Джиордано Бруно. С. 266.

софскими идеями творчество гениального поэта-мыслителя, уникальной личности рубежа XVIII–XIX вв. – Иоганна Вольфганта Гёте, которому Франк посвятил две статьи "К характеристике Гёте" и "Гносеология Гёте", опубликованных в журнале "Русская мысль" в 1910 г.

I

Гёте интересует Франка не только как художественный гений, но и как естествоиспытатель, отстаивавший отличные от общепринятых методы научного познания. Гёте – противник "механического естествознания", которое раздробляет то, что по существу своему есть целостность, на отдельные признаки, фиксирует эти признаки в отвлеченных понятиях, а затем через комбинирование понятий пытается воспроизвести первичную целостность объекта.

Стремясь развить и обосновать протест Гёте против абсолютизации знания, составляющего основу науки, Франк обращается к анализу природы и способа функционирования отвлеченного знания. Причем значимость его рассуждений в сравнении с гётевскими заключается в том, что он опирается на те же средства, которые использует это знание – логические рассуждения, и доказывает, что познание всегда предполагает выход в сферу трансцендентной абсолютной реальности, т.е. он пытается с помощью логики выйти за ее границы.

"Краеугольным камнем" в рассуждениях Франка по поводу природы отвлеченного знания является предпринятый им анализ суждения. Именно суждение "*А* есть *В*", "как непосредственная связь или единство многообразного содержания"[2], является основой отвлеченного знания и первичным его актом. С точки зрения своей структуры, суждение состоит из двух понятий *А* и *В* и утверждает наличие связи между ними, а именно то, "что от *А* мы вправе и должны перейти к *В*"[3]. Следует задаться вопросом, каким образом возможно, чтобы одно понятие служило основанием для перехода к другому понятию, ведь оно представляет собой определенность, т.е. то, что конституируется с помощью основных логических законов – тождества, противоречия и исключенного третьего.

Определенность *А* в своем содержании есть нечто законченное, себе тождественное, отличное от всякого иного (от не-*А*). Поэтому, если бы мы пытались в *А* как таковом открыть содержание *В*, то вынуждены были бы признать, что *А* есть вместе с тем и не-*А*, и, следовательно, вступить в конфликт с законом противоречия.

Собственно, в этой возможности перехода от *А* к *В*, как полагает Франк, заключается основная загадка суждения. Какой путь разрешения этой загадки предлагает философ? Он считает, что существует лишь одна возможность: рассматривать *А* не в его собственном внутреннем содержании, но как выделенную сторону, с самого

начала связанную с некоторым неизвестным. Принимая во внимание тот факт, что содержание этого "нечто" во всей его полноте недоступно знанию, выраженному в понятиях, Франк обозначает его символом *X*. Тем самым он подчеркивает, что *A* открывается на фоне "непознанного", "неизвестного". И суждение приобретает следующий вид: "*Ax* есть *B*".

Попытаемся вслед за философом ответить на вопрос, что есть *X* в его отношении к определенностям *A* и *B*, т.е., попытаемся, как это ни парадоксально, дать некоторые содержательные характеристики "непознаваемого". Очевидно, что *X* должен обладать такими свойствами, которые не характерны для отвлеченного знания и которые дают возможность объяснить, каким образом конституируются определенные содержания в необходимой связи друг с другом.

Франк утверждает, что неизвестное и непознанное *X*, на которое направлен познавательный взор и которое является подлинным субъектом суждения, не представляет собой некую сплошность. Напротив, *X* есть потенциальный источник любой определенности. Если можно обозначить как комплекс *авс*..., где *а, в, с*... – это потенциальные источники всевозможных определенностей *A, B, C*... Кроме того, философ считает, что необходимая связь между определенными содержаниями не получила бы адекватного объяснения в том случае, если бы познавательный фон, на котором они выделяются, не имел характер единства, поскольку "все знания частных соотношений приобретают подлинную обоснованность лишь в единстве системы, объемлющей всю полноту однородных с ним содержаний"[4]. Эти две характеристики познавательного фона Франк объединяет в одну: познавательный фон представляет собой металогическое единство.

В соответствии с этим развернутая формула суждения выглядит следующим образом: "*X* есть *A*, *A* есть *Aв*, *Aв* есть *B*, *A* есть *B*". Она означает: "*X*, который есть *A* в его единстве с потенциальным источником *B*(*в*), есть вместе с тем и *B*".

А развернутая формула познавательного процесса по Франку такова: "*ав* есть *A*; (*ав* – *A* = *Aв*) есть *B*", что означает: *ав* – это познавательный фон, единство определенностей; он раскрывается нам первоначально как *Aв*, т.е. из него выделяется первая определенность *A* в ее единстве с потенциальным источником *B* – *в*; затем этот потенциальный источник *в* оформляется как определенность *B*.

В формуле познавательного процесса Франк пытается выразить свои представления о том, что жизнь знания представляет собой органическую связность его содержаний; она подобна развитию организма, которое всегда идет из единого центра, "все связи с которым отдельные органы есть неподвижные и несоединимые части"[5]. Соответственно и логика, которая является выражением жизни знания, должна быть органической, или синтетической, а отнюдь не "механической". "Механическая логика", по мнению философа,

"оперирует с фикциями и смешивает позднейшие продукты абстракции с живым творческим началом знания"[6].

Такое характеристики познавательного фона, как потенциальный источник любой определенности и сфера единства определенностей, служат основой франковского подразделения всех суждений на два вида: тетические – суждения выделения первой определенности из неопределенного, которые имеют в их "*x* есть *A*", и синтетические – связывающие две определенности, выражающиеся формулой "*A* есть *B*".

Франк в своих рассуждениях о наличности двух типов суждений и органичности познавательного процесса, по сути дела, развивает одну из основных идей гносеологии Гёте: подлинное познание синтетично и органично по своему существу, и аналитических суждений в том смысле, в котором об этом говорит Кант, не существует[7].

И отвлеченное знание, как следует из предпринятого Франком анализа суждения, не способно объяснить, понять как необходимые, отношения и связь между элементами реальности, т.е. решить одну из основных загадок знания – загадку категориального синтеза. Категории суть понятия, смысл которых как раз и исчерпывается формой связи между элементами реальности; соответственно, они "скрываются в связке суждения и объединяют признаки"[8]. Нам хотелось бы обратить внимание на различия в способах решения этой загадки, предложенных Кантом и Франком. С точки зрения Канта, категориальный синтез есть результат априорной деятельности рассудка, т.е. загадочность знания переносится им в сферу функционирования самого рассудка. Франка не устраивает такой способ решения проблемы. Рассудок, как он пытается доказать, дискретен и атомарен, поэтому он не может, используя свои внутренние ресурсы, разрешить загадку категориального синтеза или, что тоже самое, раскрыть тайну собственного функционирования. С точки зрения Франка, это становится возможным лишь в том случае, если рассматривать рассудок как укорененный в иной сфере, которая на первом этапе рассуждений философа определяется им как металогическая, т.е. не подчиняющаяся законам логики. В дальнейшем эта схема оформится у Франка в онтологическую модель объяснения; связь между субъектом и предикатом в суждении есть реальная связь между элементами мироздания, и рассудок в силу своей укорененности в онтологической первооснове способен воспринимать эту живую реальную связь и, соответственно, осуществлять категориальный синтез.

II

В своей теории знания Франк выступает как открытый онтологист (и это также сближает его с Гёте). Он – противник утверждения, что единственно возможный способ данности нам внешнего

мира и его первоосновы – это данность посредством сознания. Напротив, их первичным способом данности является данность в форме бытия. И то, что этот факт не был признан со всей очевидностью, объясняется лишь тем, что бытие ассоциировалось с предметным бытием, которое предстоит нам и которое мы пытаемся достигнуть с помощью познавания. В силу этого "предстояния" предметного бытия, ощущения того, что оно всегда находится вне нас, и возникает иллюзия, что именно сознание есть нечто "родное", есть некая изначальная форма нашего существования. На самом деле первично дано нам именно бытие, но не то, которое является бытием для другого, а "чистое бытие-для-себя", возвышающееся над противоположностью между предметным бытием и сознанием и объемляющее их в себе, т.е. представляющее собой единство предметного бытия и сознания. Это бытие есть имманентная сфера, которой мы обладаем непосредственно; оно нами переживается, а не сознается. Оно есть Абсолютное бытие в силу того, что в отношении его существования как имманентно данного нам не допустимо никакое сомнение. Абсолютное бытие неотмыслимо, ведь сомнение уже предполагает наличие того, в чем сомневаешься.

Основной методологической (да и сущностной) характеристикой Абсолютного бытия, которое в теории Франка первоначально раскрывается как онтологическая первооснова знания, является определение его как исконного двуединства. Тем самым Франк стремится подчеркнуть тот факт, что оно объемлет в себе соотносительные, односторонние, но взаимопроникнутые начала. Это единство первично по своей природе (ибо оно абсолютно), а начала – производны от него. Они именно взаимопроникнуты, поскольку связаны друг с другом таким образом, что каждое начало содержит в себе "зародыш" другого, противоположного начала.

Абсолютное единство обладает избыточным содержанием, которое как бы "переливается" за границы любого определения, и оно есть именно исконное единство, поскольку не полагает за своими пределами ничего внешнего, или единство единства и множественности. Однако Франк вводит и другой, более адекватный термин, отражающий суть дела: «Именно "исконное единство", не будучи особой определенностью, тем самым не имеет *ничего вне себя*, т.е. есть *абсолютное единство*, или *всеединство*. Ибо все, что отлично от "иного", что вне себя полагает еще что-то, есть определенность, т.е. существует через соотношение между *A* и non-*A*, и тем самым предполагает, как свою основу, их единство. И так как исконное единство есть, напротив, сама эта основа, так как только на его почве возможна дифференциация определенностей и различение между "этим" и "иным", то понятие чего-то внешнего ему самому, т.е. "иного" по отношению к нему, содержало бы внутреннее противоречие»[9].

Определение Абсолютного бытия как всеединства, по нашему мнению, позволяет Франку изменить представления о конкретном знании и развить гётевскую идею о конкретности истины.

Что такое конкретная истина? Казалось бы, что в соответствии с обыденными представлениями подлинная конкретность представляет собой истину факта. И в этом смысле знание о подлинной конкретности должно давать нам знание эмпирическое или чувственное. Это – с одной стороны. С другой стороны, мы знаем нечто в его конкретности в том случае, если мы знаем это нечто во всей совокупности его признаков, т.е. в его завершенности, как обособленное от всех остальных содержаний. И поэтому конкретность должна быть высшим результатом рационального синтеза. В соответствии с этим движение знания обозначается Гегелем как путь восхождения от абстрактного – от разобщенных, односторонних содержаний, представляющих собой результат аналитической деятельности рассудка, – к конкретному как полноте и завершенности познания предмета. Франка, так же как и Гёте, не устраивает ни тот, ни другой способ объяснения конкретности. Его точка зрения, которая находит свое отражение в формуле тетического суждения, заключается в следующем: подлинная конкретность факта (= части) достигается лишь в том случае, если мы улавливаем этот факт в составе всеобъемлющего целого, и причем это целое должно быть живым органическим целым, а не механическим комбинированием изначально разрозненных элементов объекта, которое осуществляется рассудком.

Разрешить проблему конкретности знания позволяет анализ всеединого как единства соотносительных начал части и целого, в котором оно раскрывается нам как "целостное бытие". Но это целостное бытие не может быть признано частным случаем соотношения между целым и его частями (поскольку целое и части могут быть признаны определенностями), оно есть первичное или органическое целое, которое "принципиально, по самому своему существу, возвышается над противоположностью между A и non-A, ибо эта противоположность... возможна сама только на его почве"[10]. И часть обладает своим конкретным своеобразием лишь в силу того, что она занимает определенное место в составе органического целого, т.е. благодаря тому, что она укоренена в конкретности всеединства во всей его целостности.

Соответственно, в философии Франка изменяется определение хода познавательного процесса: познание движется от уловления части на фоне конкретного целого, затем оно разлагается на отдельные элементы благодаря аналитической деятельности рассудка, и далее благодаря синтетической деятельности рассудка происходит попытка воссоздания той конкретной целостности, которая была усмотрена на первом этапе. Таким образом, процесс познания, по Франку, и в этом отличие его точки зрения от геге-

левской, движется от конкретного к абстрактному и далее вновь к конкретному.

Понятие всеедѝнства позволяет Франку обосновать гётевское убеждение в существовании корреляции между познавательным процессом и объективным ходом вещей, т.е. ответить на вопрос: почему мы можем считать, что те связи между понятиями, которые мы выражаем в знании, действительно имеют отношение к реальным связям внешнего мира. Ведь поскольку логическая связь мыслится лишь как связь между общими, идеальными содержаниями как таковыми, она имеет отношение лишь ко вневременному бытию. И потому никакой факт не может быть выведен логически, и в этом случае он случаен, и никакая реальная связь между фактами не может получить отражение в логических законах. Данная проблема, как мы видим, сводится к проблеме взаимоотношения между идеальной, вневременно́й стороной бытия и его реальной, или временно́й стороной. И разрешается она лишь в том случае, если принимается во внимание существование всеединства, которое с необходимостью раскрывается нам как идеал-реальное единство.

Благодаря описанному выше принципу соотносительности и взаимопроникнутости противоположных начал во всеединстве, становится очевидным, что "не может существовать разделения между чистой фактичностью, лишенной общего содержания, и чистой идеальностью, невоплощенной, витающей только в царстве мыслимости гипотетической связью"[11]. В соответствии с этим, идея не представляет собой лишь нечто отвлеченно "мыслимое", но она, в то же время, суть и *"конкретное целое*, которое мы как бы узнаем во множестве аналогичных частных явлений"[12]. Идеальное, вневременно́е бытие является реальной действующей силой, и логические отношения имеют объективное онтологическое значение. Соответственно, индивидуальный факт переживается человеком "как реальность, истекшая из действия общей силы"[13]. А "когда мы говорим, что индивидуальный факт в силу общего закона влечет за собою другой факт, то единственно разумный смысл этого утверждения может заключаться в том, что в этом индивидуальном факте и через него непосредственно проявляется действие общего, как реальной сущности и силы"[14].

В силу того, что идеальная сторона всеединства характеризуется такими понятиями, как вневременность, вечность, покой, а реальная, соответственно, – понятиями временности, движения, становления, жизни, то само всеединство, в гносеологии Франка, получает дополнительные характеристики – живая вечность, вечное становление.

Признание живой сущности Абсолютного бытия роднит Франка со многими мыслителями – в первую очередь такими, как И.В. Гёте, А. Бергсон, Э. Бехер и Х. Дриш (витализм). По его мне-

нию, Абсолютное бытие как вечная жизнь не тождественно иррациональному как потоку становления (Бергсон), потому что в Абсолютном реальная сторона, которая может быть отождествлена с чистым движением, чистым становлением, соотносительна и взаимодействует с идеальной стороной, с моментом осознанности, полной очевидности переживаемого содержания. Однако вечная жизнь также не представляет собой и лишь жизнь живых организмов, исключительное значение которой придавалось в трудах виталистов. Абсолютное всеединство, по Франку (и здесь философ опять-таки солидарен с Гёте), есть именно духовное бытие, жизнь Духа, или единство Истины, Добра и Красоты.

Франк утверждает, что человеческое сознание в одной своей проекции – самосознании – укоренено в Абсолютном бытии. Эта точка соприкосновения сознающего себя субъекта с Абсолютным бытием, как жизнью Духа, называется духовной жизнью. В своей духовной жизни субъект способен, во-первых, "выходить за пределы самого себя и расширяться принципиально до безграничности"[15] и, во-вторых, обнаруживать "единство *существа* и *смысла* нашего бытия"[16]. Духовная жизнь представляет собой по сути дела основу религиозности, нравственности, эстетического чувства и познавательной деятельности. Духовная жизнь – это высшее состояние конкретной душевной жизни каждого человека, но в то же время духовная жизнь – это не то, что возвышает человека над природой. Как пишет Франк в статье "К характеристике Гёте": "...самое великое, сильное, творческое, идеальное в человеке есть все же лишь неполное, частичное проявление безграничного могущества, бесконечной глубины самой природы"[17].

III

Таким образом, абсолютная всеединая первооснова знания, являющаяся, по мнению Франка, подлинным предметом знания, представляет собой органическое единство, идеал-реальное единство и живую вечность, а в конечном итоге – всеединство. Как доказывает философ, отвлеченное знание по причине своей ограниченности не способно адекватно отразить содержание этого истинного предмета знания. Но, очевидно, должен существовать иной способ познания, который позволил бы адекватно отразить описанную сущность абсолютного всеединства.

Франк утверждает, что бытие в той или иной форме составляет содержание знания. Он полагает, что между предметом знания, которым является всеединство, и содержанием знания, которое оформляется в системе понятий и суждений, не существует качественного различия или различия по составу. Это различие лежит в области модальности, т.е. определяется характером данности предмета знания. Франк развивает положение о двух формах "налично-

сти познаваемого", одна из которых и обозначается понятием "данное" – "открытое" или "явно" предстоящее, а другая – "имеющееся" или "присутствующее", содержание которого во всей его полноте нам не известно. В соответствии с этим различием в его теории знания выделяются два основных вида знания: знание отвлеченное, которое формирует область "данного", и знание интуитивное, гарантирующее возможность потенциального обладания бытием.

По мнению Франка, полнота всеединого может быть познана лишь таким видом знания, который объединяет в себе знание и жизнь, т.е. является "живым знанием". В нем сознание не отрешается от предмета и не превращает его в объект для себя, но "живет им". В этом высшем виде знания как раз и реализуется осознание факта укорененности человеческого бытия в жизни Абсолютного всеединства. Абсолютное дано познающему субъекту в силу принадлежности субъекта к единству до всякого сознания, не в "форме сознания, а в форме бытия". Франк утверждает, что "мы есмы само абсолютное бытие, но лишь в потенциальной, непроясненной форме"[18].

Познание Абсолютного бытия с учетом единства идеальной и реальной его сторон должно основываться на непосредственном переживании реальности в интуиции и в то же время сопровождаться опознанием этого переживания. "Живое знание" должно иметь свой предмет не только как иррациональный факт переживания, но и как содержание знания, т.е. оно должно быть "мыслящим переживанием".

Из приведенного описания сущности "живого знания" вытекает ряд очень важных для понимания значения и специфики франковского интуитивизма моментов, на которые следует обратить внимание:

– Постигаемое интуицией всеединство имеет характер металогического единства, т.е. содержание его избыточно по отношению к любому знанию, и являет собой вечное становление, движение, творчество. Поэтому оно не может быть актуализировано полностью ни в каком единовременном интуитивном акте. О "живом знании" вообще нельзя говорить как об "озарении" в смысле в какой-то момент времени совершившимся постижении содержания всеединства. "Живое знание" – это "вечное откровение бытия", которое происходит в каждый момент времени и постоянно. Его можно считать высшей формой знания и в то же время ее идеалом.

Две совершенно очевидных истины, как мы полагаем, дает нам "живое знание", такие истины, о которых можно с уверенностью сказать, что мы их "имеем". Первая: в опыте "живого знания" нам дается уверенность в существовании первоосновы нашего знания и жизни – Абсолютного бытия. Вторая: в интуиции человеку дается ощущение единства, связи с этой первоосновой.

– Понятие интуиции помогает нам дать законченное представление по двум описаниям выше проблем гносеологии: конкретности познания и соотношении идеальной и реальной сторон всеединства. Именно в интуиции единичное (*А*) дано нам в подлинной своей конкретности, в "непосредственной своей синтетичности", поскольку интуиция означает усмотрение части в составе всеединого как системе идеальных мест. Единичность, "укорененность" во всеединстве, составляет содержание интуиции как конкретного знания или знания о конкретном. "Улавливание" необходимой связи между идеальной и реальной сторонами Абсолютного бытия также происходит в "живом знании".

– Поскольку интуиция в форме "живого знания" является одним из видов знания, в котором отсутствуют критерии строгой логической проверки, закономерно возникает вопрос о критериях ее истинности. На этот вопрос сам философ отвечает словами Спинозы: "истина есть показатель и самой себя, и заблуждения"[19]. Это означает, что истина сама открывается и дается нам. Критерием истины в интуиции выступает не адекватность содержания знания самому предмету знания, но истинность самой первоосновы, поскольку знание и его предмет едины в "живом знании". Обоснование истинности первоосновы дает вера, причем понимаемая в широком метафизическом смысле, потому что содержанием веры является само Абсолютное бытие.

Становясь на позиции интуитивистской гносеологии, Франк вполне осознает опасность, ей грозящую. Интуитивизм, основывающийся на вере в то, что в личной жизни человека проявляется абсолютная первооснова сущего, не руководствующийся общеобязательными законами логики, граничит с субъективизмом и легко ведет к нему. Избежать субъективизма, а вместе с ним и психологизма, открытым противником которых был Франк, можно в том случае, если наделить Абсолютное рядом специфических характеристик. В первую очередь речь должна идти о нормативности и общеобязательности Абсолютного. Философ утверждает, что "понятие интуиции включает в себя ... и признак строгого самоподчинения высшей норме"[20]. Обратим внимание на два основных, с нашей точки зрения, понятия в приведенной цитате. Во-первых, Абсолютное бытие предстает в качестве "высшей нормы"; соответственно, оно не тождественно произволу, субъективному вымыслу. Оно является, по выражению самого мыслителя, "сверхчеловеческой правдой". Во-вторых, следует отметить понятие "самоподчинения" как принципиального для интуитивного знания. Оно означает, что в истинной интуиции субъект, с одной стороны, сам, добровольно, по собственному выбору подчиняется высшей норме. Но, с другой стороны, он необходимо должен ей подчиниться, чтобы остаться на позициях реализма и не впасть в произвол.

Наверное, в силу тех же стремлений – отмежеваться от субъективизма – Франк, как и Гёте, понимает творчество не как акт отдельного индивидуума, а как приобщение человека к богатству содержания Абсолютного.

Учение об интуиции как "живом знании" составляет, по признанию самого философа, основу и центральную мысль его философского мировоззрения. Вся его онто-гносеологическая теория нацелена на системное обоснование этой идеи, в определении места "живого знания" среди других способов познания. Франк считает, что "живое знание" имеет значение основы любого познавательного акта, как, впрочем, и основы самого человеческого существования, поскольку оно понимается как "знание-жизнь", как знание в форме бытия.

* * *

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что теоретическими источниками любой философии, как правило, является не только творчество профессиональных философов, но и литературных гениев, в текстах которых всегда присутствуют идеи, достойные того, чтобы быть развитыми и обоснованными в строгой философской системе, например в такой, как философская система Семена Людвиговича Франка. И может сложиться впечатление, что систему рассуждений Франка в области гносеологии позволительно рассматривать лишь как простую переработку или переосмысление идей, содержащихся в произведениях Гёте. Это не так. К творчеству тех мыслителей, которых Франк называет своими учителями в философии (а к их числу, безусловно, можно отнести и И.В. Гёте), он обратился уже после того как сформировалось его собственное философское мировоззрение.

Предваряющие развернутое онто-гносеологическое построение статьи Франка, посвященные в том числе и творчеству Гёте, играют особую роль в его философии благодаря тому, что в них он предпринимает первую попытку оформления собственной исходной интуиции – реальности духа, реальности онтологической глубины в человеческой душе. В этих статьях происходило первичное оформление понятий и методологических принципов, получивших системное обоснование в более поздних его работах – "Предмете знания" и "Душе человека". Как мы попытались продемонстрировать, гётевские рассуждения о теории познания как необходимой составной части метафизики, о конкретности истины, о синтетичности и творческой природе человеческого познания, о живой, духовной, органической, динамической сущности Абсолютного, о художественной интуиции, о корреляции познавательного процесса и объективного хода вещей и многие другие были восприняты Франком и получили обоснование и развитие в его собственной гносеологии. Приведенный ниже отрывок из статьи Франка "Гносеологии Гёте" позволяет нам в этом убедиться.