тели... те, которые передали нам через Книгу книг то, что они называли словом Божиим?"[18]

И Лев Шестов шел к такому пониманию, шел к *мистическим глубинам* Писания, шел к многозначным тайнам и "невозможным" событиям. Шел, чтобы отстоять жизнь, человека и Бога.

[1] *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления. СПб.; Шиповник, б/г. С. 133.

[2] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж, 1950. Т. 2. С. 318–330.

[3] *Татищев Н.* Лев Шестов // Русская мысль. 1971. № 2846. 10 июня. С. 5.

[4] Там же.

[5] *Федотов Г.* Лев Шестов. На весах Иова // Числа. Р., 1930. Кн. 1/2. С. 262.

[6] *Шестов Л.* Умозрение и откровение. Р.: YMCA-PRESS, 1964. С. 294.

[7] *Шестов Л.* Начала и концы. СПб., 1908. С. 86.

[8] *Шестов Л.* Sola fide – Только верою. Р.: YMCA-PRESS, 1966. С. 237–238. Далее: Sola fide.

[9] *Шестов Л.* На весах Иова. Р.: YMCA-PRESS, 1975. С. 147.

[10] *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. Р.: YMCA-PRESS, 1971. С. 197.

[11] *Шестов Л.* На весах Иова. С. 46.

[12] *Шестов Л.* Sola fide. С. 174.

[13] *Шестов Л.* Умозрение и откровение. С. 211.

[14] Там же. С. 288.

[15] *Шестов Л.* На весах Иова. С. 251.

[16] Там же. С. 79.

[17] Там же. С. 123.

[18] *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. Париж: YMCA-PRESS, 1951. С. 163.

ЗНАЧЕНИЕ КНИГИ С. ФРАНКА "ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ"*

Н.В. Мотрошилова

"Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания" – произведение выдающегося мыслителя России Семена Людвиговича Франка (1877–1950). Это вышедшее в 1915 г. сочинение было задумано и выполнено автором как общефилософское основание трилогии, в которой его метафизические, гносеологические, психологические и социально-философские идеи были приведены в стройную и детально разработанную систему. Второй частью стала книга "Душа человека. Опыт введения в философскую психологию" (1917), а третьею – работа "Духовные основы общества" (1930).

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований.

Однако книга "Предмет знания" приобрела значение, выходящее за формальные рамки первой части трилогии. В Предисловии к фундаментальной обобщающей работе "Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии" (1938) С. Франк характеризует "Предмет знания" как "первое изложение" всей системы своего философского мировоззрения, впоследствии подтвердив эту оценку и в Предисловии к последнему сочинению "Реальность и человек" (1949). Итак, "Предмет знания" – не только первый раздел философской трилогии Франка, но и "первая редакция" его целостной системы, которая в последующих сочинениях подвергалась корректировке, уточнению, детализации, расширению.

Философское значение анализируемого сочинения лучше уясняется, если вникнуть в историю его создания. Ко времени публикации "Предмета знания" С. Франк уже был довольно известным в России философом, проделавшим путь от марксизма к религиозному идеализму, участвовавшим в нашумевших сборниках "Проблемы идеализма" (со статьей "Фр. Ницше и этика любви к дальнему") и "Вехи" (с выдающейся, во многих отношениях провидческой статьей "Этика нигилизма". (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)". Став в 1912 г. приват-доцентом Петербургского университета, С. Франк – по российским университетским обычаям того времени – получил заграничную командировку. Он отправился в Германию, где пробыл с весны 1913 до лета 1914 г. Формальной целью была подготовка магистерской диссертации. Все говорит о том, что Франк отправился в Германию если и не с готовой работой, то во всяком случае с хорошо продуманной оригинальной концепцией, которая во время командировки и вскоре после нее и запечатлевалась в книге "Предмет знания". Она была опубликована весной 1915 г., а в мае 1916 г. защищена в качестве магистерской диссертации. Разбег, взятый мыслью Франка в эти годы, был столь мощным, что уже в 1917 г. вышла в свет упомянутая ранее вторая часть трилогии "Душа человека", хотя защитить ее в качестве докторской диссертации философу помешал социальный и духовный хаос, вызванный Октябрьской революцией.

Особая значимость книги "Предмет знания" состоит в том, что она удивительно глубоко впитала в себя богатый опыт российской и мировой философской мысли. Из истории мировой философии в этой работе Франка (как, впрочем, и в других его сочинениях) заметна проработка того, что он сам называл "исконной философской традицией". Традиция эта воплощалась для него главным образом в мысли Платона, Плотина, Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли, Юма, Канта, Фихте, Гегеля, Дж. Ст. Миля. А на первое место был поставлен Николай Кузанский, которого Франк в Предисловии к "Непостижимому" назвал своим "единственным учителем философии". Поразительно и то, сколь детально и основательно исследована Франком новая и новейшая тогда западная, и более всего немецкая, литература. Г. Коген, В. Шуппе, Т. Липпс, Г. Фреге, Ф. Брентано, Й. Фолькельт, В. Виндельбанд, Г. Риккерт, П. Наторп, А. Мейнонг, А. Риль, О. Кюльпе,

У. Джеймс, Р. Авенариус, А. Бергсон, А. Пуанкаре, Э. Гуссерль, М. Шелер, Э. Кассирер, Дж. Дьюи, Б. Рассел, В. Штерн, Г. Зиммель, В. Дильтей, А. Гарнак – вот далеко не полный перечень популярных в то время западных авторов, на работы которых ссылается и идеи которых чаще всего тщательно анализирует С. Франк в "Предмете знания". На первый план выходит, как мы увидим далее, критическое размежевание с учениями неокантианцев, Бергсона, Гуссерля, взятыми в той их исторической форме, которая сложилась к середине 10-х годов XX в. Далее, "Предмет знания" – поистине классическая работа, которая образует одну из самых заметных вех в истории русской мысли. Всего ближе ее автору идеи Вл. Соловьева и современников Франка Н. Лосского и А.И. Введенского.

Итак, "Предмет знания" ценен как феномен в истории философской мысли начала XX в. Но совершенно неверно было бы сводить значимость произведения к этой стороне дела. Не менее, если не более, важны оригинальность, теоретическая глубина и новаторство работы Франка, которую представляется оправданным причислять к лучшим сочинениям мировой философской мысли первых десятилетий XX в., сопоставимых с произведениями этих лет Когена, Риккерта, Наторпа, Зиммеля, Гуссерля, Кассирера. Такая оценка, возможно, покажется иным западным читателям неожиданной и завышенной, что более всего обусловлено сложившейся на Западе практикой писать и преподавать историю философии почти без учета реального вклада русской мысли. А ведь она, о чем свидетельствует наследие Франка и других выдающихся мыслителей России, в конце XIX–начале XX столетия начала все более уверенно и равноправно входить в мировой философский процесс. Увы, Октябрьская революция и последующая политика советской власти грубо нарушили нормальное взаимодействие философии, да и всей культуры России и Запада. Но сегодня необходимо отнестись к проблеме вклада российских философов в мировую мысль максимально внимательно и объективно. В Германии сейчас готовится к изданию восьмитомное собрание сочинений С. Франка на немецком языке. Надо надеяться, немецкоязычные читатели, которые ознакомятся с переводом книги Франка "Предмет знания", согласятся с ее высокой оценкой. При этом ее требуется поставить в проблемно-исторический контекст философии начала XX века и в общий контекст философской системы самого Франка. Далее (по необходимости кратко) будет дан ответ на следующие вопросы: каковы основные проблемы и наиболее оригинальные идеи, рассмотренные и развитые Франком в книге "Предмет знания"? В какие общие рамки, заданные философской системой Франка в целом, они включены? Как Франк соотносит фундаментальные идеи и принципы "Предмета знания" с наиболее влиятельными из известных тогда философских направлений? Актуальна ли и чем актуальна сегодня, на исходе XX столетия, книга, опубликованная русским мыслителем всего через пятнадцать лет после начала нашего века?

"ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ": ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ИДЕИ

Проблематика книги задана ее заголовком и подзаголовком. Но при конкретном анализе профилирующих проблем и решений работы мы сталкиваемся с парадоксом, характерным и для философии Франка в целом.

С одной стороны, посвящение солидной книги теме предмета знания в первые десятилетия XX в. вряд ли могло кого-нибудь удивить. Вполне соответствовала духу времени и более конкретная заявка, сделанная в Предисловии: Франк намеревался связать проблему предмета знания (которую он отождествлял с попыткой разрешения "основного гносеологического вопроса о природе и условиях возможности знания") с вопросом "о значении и пределах знания, выраженного в понятиях"[1].

Франк и не думал скрывать связь своих философских исследований с новейшими тогда гнесеологическими, логическими, психологическими работами, посвященными знанию, сознанию, направленности сознания на предмет и т.д. В частности, он учитывал идеи таких работ как "Критика отвлеченных начал" и "Теоретическая философия" Вл. Соловьева, "Положительные задачи философии" Л. Лопатина, "Логические исследования" и "Идеи I" Э. Гуссерля, "Теоретико-познавательная логика" В. Шуппе, "Логика чистого познания" Г. Когена, "О теории предмета" А. Мейнонга, "Принципы психологии" У. Джеймса, "Формализм в этике и материальная этика ценностей" М. Шелера, "О наивном и критическом реализме" В. Вундта, "Содержание и предмет" Т. Липпса, "Предмет познания" и "Два пути теории познания" Г. Риккерта, "Прелюдии" В. Виндельбанда, "Логика философии и учение о категориях" Э. Ласка, "Логические основы точных наук" П. Наторпа, "Проблема предметности и современная логика" Г. Ланца, "Основные проблемы теории познания" Н. Гартмана, "Понятие субстанции и понятие функции" Э. Кассирера, "Предмет и цели познания" Й. Кона, "Обоснование интуитивизма" Н. Лосского, "Логика" А.И. Введенского и многие другие. Итак, одна сторона интересующего нас парадокса – тот документально подтвержденный факт, что Франк, уверенно и широко опираясь на традицию и новейшие тогда достижения философии, благодаря книге "Предмет знания" принял активное участие в характерном для всей философии конца XIX–начала XX в. *расширении фронта гносеологических, логических, психологических исследований и способствовал значительному их теоретическому обогащению.*

Но есть и другая сторона дела в "парадоксе Франка": мыслитель не только не поддался обычным для того времени уклонам в крайности гносеологизма и логицизма (как не примкнул и к другой крайности –

---

[1] *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 37. Далее при цитировании в тексте указываются страницы по этому изданию.

психологизму), но дал решительный бой этим модным "болезням" западной философии. *Он с самого начала задал тему предмета знания в оригинальной для Запада того времени мыслительной перспективе*, которая, однако, органично вписывалась в лучшие традиции российского философствования, заложенные Вл. Соловьевым, и была тесно связана с фундаментальными основаниями философской системы самого Франка. Речь идет о четко определенной общефилософской перспективе, о постоянно реализующейся программе **онтологизации гносеологии**, о критическом преодолении на этом пути логицизма, трансценденталистского субъективизма, которые Франк на социально-философском уровне чем дальше, тем решительнее связывал с кризисом Запада и его культуры. Итак, онтологизация гносеологии – фундаментальный принцип, который мыслитель положил в основание своей системы. При этом Франк ни в коей мере не ограничивался общим утверждением позиций онтологической гносеологии. Мыслитель построил свою книгу одновременно как системное онтологическое исследование взаимосвязанных аспектов проблемы предмета знания и – уже в свете этого – как критическое испытание достижений, ограниченностей и ошибок многочисленных подходов к данной проблеме, которые Франк обнаружил в истории философии и современных ему философии, логике, психологии. Присмотримся к тому, как Франк делает это.

"Знание, – писал Франк в Предисловии, – есть необходимое знание о *предмете*, т.е. раскрытие для нашего сознания содержаний предмета как бытия, сущего независимо от нашего познавательного отношения к нему. Это точное понятие знания мы попытаемся утвердить вопреки всем попыткам обойти или видоизменить его" (С. 37). Действительно, уже благодаря такому исходному определению знания и его предмета Франк вставал в оппозицию к традиционному (декартовско-кантовскому), а также современному гносеологизму и трансцендентализму – например, неокантианского или феноменологического типа. Франк не случайно дал первой части своей книги примечательное заглавие "Знание и бытие". Кстати, так было бы правильнее и оригинальнее назвать и всю книгу: тогда пронизывающая ее идея онтологической гносеологии получала бы более явное для читателя воплощение. Ведь успех книги "Бытие и время" Хайдеггера, появившейся позже, был в немалой степени связан с ее броским программным названием. Но очень важно, что онтологический поворот анализа Франка был – в сравнении с почти господствовавшими в первые десятилетия XX в. логицизмом, гносеологизмом, методологизмом – весьма оригинальным. Один из властителей дум в философии и логике, Эдмунд Гуссерль в новой тогда книге "Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии" (1913) возвел в своего рода методологическую норму epoché, т.е. "воздержание" истинно современной и подлинно "научной" философии по отношению к любым "бытийным" разворотам проблемы предметности сознания и знания. Правда, Гуссерль в § 62 "Идей" отчасти признавал значимость проблемы "последнего определения смысла бытия" ее (феноменологии. – *Н.М.*) предметов и принципиального про-

яснения их методики"[2]. Но он относил возможные и тогда еще не развернутые исследования этой проблематики к "прикладной феноменологии" (Ibid.), а не к ее основному смысловому ядру. Так сложилось, что и сам Гуссерль, и представители других ответвлений тогдашней феноменологии проявили конкретный интерес к проблематике бытия позже – в 20–30-х годах.

Напротив, уже для раннего Франка проблема предмета знания есть прежде всего и по преимуществу "бытийная" проблема, т.е. "вопрос о реальном бытии предмета *вне* отношения к смыслу направленного на него акта..." (С. 103). Подробное размежевание с гуссерлевской концепцией интенциональности, которой он вместе с тем воздает должное за "обстоятельный феноменологический анализ" направленности на предмет, как и критика "интенционализма" в целом (разбираемого в книге с упоминанием идей Брентано, Мейнонга, Лосского, Ремке и, разумеется, самого Гуссерля) – один из важнейших эпизодов в фундаментальной для Франка широкомасштабной критике современной ему (особенно западной) философии. Ей ставится в главную вину отказ, а потому и принципиальная неспособность задать и решить "первую и основную проблему" – "как возможна вообще цель познания, в смысле чего-то, совершенно независимого от всякого знания и логически ему предшествующего и вместе с тем во всей этой независимости нам доступного или у нас присутствующего..." (С. 104).

Однако замысел именно онтологической гносеологии не помешал Франку тонко и оригинально использовать достижения тогдашнего логицизма для борьбы с все еще сильными тенденциями сенсуалистического психологизма. В разделе "Знание и бытие" Франк прежде всего исследует различие между предметом и содержанием знания. "Во всяком знании мы находим, с одной стороны, направленность на нечто, что в силу этой направленности является для знания его предметом, а с другой стороны, уловление, признание в этом предмете некоторых определенностей, что образует содержание знания. Мы *имеем что-то в виду*, мы думаем о чем-то, и об этом предмете мы что-то знаем и высказываем. И *смысл* всякого знания состоит в устанавливаемом им отношении между предметом и содержанием" (С. 42). Затрагивая эту тему, классическую для истории логики и философии конца XIX–начала XX в., Франк ссылается на "Логические исследования" Гуссерля, на его спор с психологистами и новыми аргументами подкрепляет правомерность гуссерлевского выделения объективного смысла суждения, или его логического состава. Для Франка во всех анализируемых им логико-философских дискуссиях – в соответствии с общим замыслом книги – прежде всего важно опровергнуть распространившееся под влиянием второго позитивизма (эмпириокритицизма) утверждение, согласно которому опытное суждение есть только "анализ (или синтез) ощущений" (С. 66).

---

[2] *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle, 1913. Erstes Buch. S. 118.

При опровержении сенсуализма в теории познания (все равно, выступает ли он в форме идеалистического сенсуалистского солипсизма или материалистической теории отражения) Франк идет по стопам Канта и неокантианцев, Гуссерля, Штумпфа, а также своих соотечественников Вл. Соловьева и Лопатина. В качестве промежуточного допущения можно, согласно Франку, признать тезис о том, что "никакое содержание знания не дано непосредственно в самом материале знания" (С. 75) и что "знание во всех своих областях и формах всегда направлено на неизвестный, выходящий за пределы имманентного и в этом смысле трансцендентный предмет. Знание есть проникновение в этот неизвестный предмет, его определение" (С. 74). Но тогда сразу возникают фундаментальные философские, гносеологические вопросы: «Как предмет, по самому понятию своему лежащий за пределами "имманентно данного", "попадает" в наше сознание? Каковы основания нашего убеждения, что в знании наше сознание действительно улавливает "сам предмет", т.е. как будто выходит за пределы самого себя?» (С. 75). Ответы на эти вопросы Франк анализирует обобщенно, типологически и во взаимной связи, показывая, как одна концепция, из-за несостоятельности тех или иных решений, дает почву для возникновения и распространения противоположных гносеологических учений. К числу таких концепций принадлежит "**наивный реализм**" (именно как теория познания), суть которого в утверждении, будто "восприятие предмета есть точное отображение, копия самого предмета" (С. 74). Согласно Франку, коренные недостатки теорий отображения – во-первых, дуализм, неизбежный и при предположении единства, даже тождества двух совершенно различных миров, а во-вторых, полная "недоступность для нас того оригинала, с которого мы должны были бы снимать копию" (С. 79).

Несостоятельность концепции отражения способствует тому, что теория познания в новое время все чаще переходит на позиции идеализма. "В пределах идеализма здесь возможны лишь два решения: либо признать понятие предмета как чего-то, выходящего за пределы представления, вообще противоречивым и невозможным, т.е. отрицать не только познаваемость, но и мыслимость "предмета", либо же допустить, что это "нечто не представляемое", будучи доступно сознанию, тем самым лежит в *пределах* сознания и, следовательно, в более широком смысле тоже только субъективно" (С. 80–81). По первому из идеалистических путей пошел Беркли, по второму – Кант. Франк в данном случае толкует Канта скорее в духе неокантианцев. Когда Кант утверждает, что "сознание само строит свой предмет", то фактически происходит "уничтожение" вещи в себе, или трансцендентного предмета. "Сознание есть источник самой *мысли* о предмете; и то, что мы называем предметом, есть лишь особая форма сознания – коррелят единства апперцепции" (С. 82). Итак, согласно Франку, Кант "расширил сферу сознания настолько, что оно стало охватывать сферу самого предмета..." (С. 84). Так и случилось, что последовательное развитие основной мысли (трансцендентального) идеализма привело к его самоуничтожению. В результате возникла точка зрения, которую Франк

называет "**имманентным объективизмом**". По сравнению с философией Канта новый подход (представленный, в частности, неокантианскими школами, имманентной философией и учением Гуссерля об интенциональности) представляет определенные преимущества. Однако, хотя понятие "предмета" на этом пути обогащается, Франк считает "имманентный объективизм" несостоятельной в целом концепцией. Далее он подвергает обстоятельному критическому анализу подход к сознанию как потоку актуальных переживаний (материалом также служит гуссерлевская феноменология) и приходит к выводу о его внутренней противоречивости, а стало быть, неприемлемости. Сторонникам этой точки зрения тоже приходится "удваивать" сознание, разделяя его на то, что актуально дано сознанию, и на то, что – в виде прошлого, будущего, пространственно удаленного – находится "вне" такого "актуального" сознания. Действительно, здесь была заключена одна из трудностей, заставивших Гуссерля существенно изменить и дифференцировать первоначальное феноменологическое учение о сознании. (Кстати, Франк внимательно следил за всеми изменениями гуссерлевской позиции, зафиксировав в "Предмете знания" поворот, уже имплицитно воплощенный в "Идеях к чистой феноменологии", но, к удивлению Франка, в то время почти не эксплицированный самим Гуссерлем.) Но как бы ни менялся облик феноменологической концепции, она до конца жизни Гуссерля оставалась трансцендентализмом, т.е. идеалистическим философским учением, для которого "чистое" сознание всегда было, выражаясь словами Франка, "последней почвой теории познания". Собственная гносеологическая концепция автора "Предмета знания", которую он называет "**абсолютным реализмом**", решительно порывает с субъективизмом, трансцендентализмом во всех их оттенках. В чем же суть абсолютного реализма Франка?

Франк считает, что Декарт, открывший cogito ergo sum, имел шанс проторить философии путь к самому бытию; но из-за трансценденталистских предубеждений Картезия шанс не был использован Между тем «великий, озаряющий смысл этой формулы заключается в том, что в лице сознания открылось бытие, которое "дано" уже не косвенно, не через посредство его сознавания, а совершенно непосредственно – бытие, которое мы "знаем" именно в силу того, что мы сами *есмы* это бытие» (С. 158). Абсолютный реализм отправляется, таким образом, не от сознания, а от бытия, которое становится "первой неустранимой исходной точкой всех теорий" (Там же). В такой направленности исследования справедливо видеть предвосхищение более поздней хейдеггеровской трактовки сознания как особого бытия. Поэтому Франк впоследствии, в "Непостижимом", подхватил хайдеггеровский термин "фундаментальная онтология" (считая, впрочем, еще более удачным "простое и хорошее обозначение Аристотеля" – "первая философия"[3]). Но особенно ясно об отношении своей метафизики и хайдеггеровского учения Франк заговорил уже после того, как Хайдеггер осуществил новый "поворот" (Kehre) к бытию. В письме к Л. Бинсвангеру от

[3] *Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990. С. 305.

30 августа 1950 г. Франк писал о сильном впечатлении, которое произвела на него книга Хайдеггера "Holzwege": «Полагаю, она является истинным событием в истории европейского духа, для меня же есть нечто особенно значимое. Вы знаете, что ранее отталкивало меня от Хайдеггера: его представление о закрытости души, "экзистирование" как бы в безвоздушном пространстве – прямо в противоположность моей метафизической картине жизни. И все же весь смысл новой книги – в том, что Хайдеггер вырывается из этой темницы и находит в свободе (ins Freie) путь к истинному бытию. Этот путь оставался в тени для всей немецкой философии последних ста лет... Для меня не могло случиться ничего более значительного и радостного, нежели это: в конце моей жизни я открыл то, что величайший немецкий мыслитель на своем собственном пути пришел к тому исходу, что как зиждящая интуиция, подобно откровению, определял мое творчество уже 40 лет»[4]. Но перекрещивание линий творческого развития Франка и Хайдеггера произойдет позже. А в "Предмете знания" Франк пролагал свой путь в философии, почти не находя в современной ему мысли единомыслия в отношении первенствующей роли онтологических предпосылок.

Итак, уже в первой части трилогии Франк связал тайну проблемы предмета знания и всех ее аспектов, включая интенциональность, с фундаментальной темой бытия как ее разгадкой. «Знание может быть направлено на *предмет*, т.е. на неизвестное бытие, именно потому, что *неизвестное* как *таковое нам* "*известно*" – известно не через особое знание о нем (что неизбежно приводило бы к противоречию), а совершенно непосредственно, в качестве самоочевидного и неустранимого бытия вообще, которое мы ближайшим образом не "*знаем*", а *есмы*, т.е. с которым мы слиты не через посредство сознания, а в самом нашем бытии» (С. 173).

В части второй "Предмета знания" последовательно вводится другая тема, которая – наряду с проблематикой бытия – образует фундаментальное основание философской системы Франка. Это тема, или как говорит сам философ, "интуиция всеединства", которая вначале обсуждается в связи с проблемой отвлеченного знания.

Вместе с понятиями всеединства и отвлеченного знания Франк вступал на обетованную землю российской мысли, обустроенную в особенности философией Вл. Соловьева. И действительно, общая направленность соловьевского учения об отвлеченном знании и всеединстве (критика характерного для многих течений западной философии взаимообособления субъекта и объекта, сознания и бытия, разума и чувства, разума и воли, разума и интуиции, рационального и мистического, конечного и бесконечного, а главное, использование утонченного философско-метафизического их синтеза для существенного обновления учения об Абсолюте) была Франком поддержана. Сами заголовки II и III разделов ("Интуиция всеединства и отвлеченное

[4] Письмо Семена Франка к Людвигу Бинсвангеру от 30 августа 1950 г. // Логос. 1992. № 3. С. 267–268.

знание", "Конкретное всеединство и живое знание") кажутся навеянными сочинениями Соловьева. И все же при ближайшем рассмотрении текста "Предмета знания" становится ясным, насколько Франк отклоняется от маршрута, заданного вехами соловьевской философии. Российские исследователи обратили внимание на различие между двумя выдающимися мыслителями в их трактовке Абсолюта. Если у Соловьева, чьей позицией является своего рода мистический символизм, бытие есть "как бы прозрачная пелена, за которой мы угадываем Абсолют, Сущее"[5], то Франк обосновывает концепцию мистического реализма, согласно которому бытие и Абсолют связаны прочно и тесно, а потому именно углубление в каждый элемент мира в принципе позволяет приобщиться к Абсолюту, ко всей полноте бытия. С этим можно согласиться, но надо сделать ряд важных уточнений. В поздних работах Франк станет все больше внимания уделять проблеме мира и человека, человека и Бога, давая тем самым онтологическо-персоналистскую и философско-теологическую расшифровку проблемы Абсолюта. И тогда, кстати, "мистицизм" – в одном из его российских вариантов, равно восходящем к работам Соловьева и отклоняющемся от них – приобретет более определенные очертания. Что же до "Предмета знания", то в этом произведении автор скорее лишь наметил тему Абсолюта, которой формально посвящена IV глава и о которой речь иногда заходит в других, например X и XI, главах. Однако на первый план в "Предмете знания" выступает *скрупулезное и специальное логико-гносеологическое обоснование новой онтологии*, которым В. Соловьев, мыслитель XIX в., по существу не занимался и которое Франк, философ XX в., предпринял перед лицом упоминавшегося ранее мощного логико-гносеологического вызова своего времени. (Поэтому не лишены оснований упреки тех философов-теологов, например С. Булгакова, которые сочли, что у Франка тема Абсолюта осталась где-то в стороне от магистрального анализа "Предмета знания".)

Так и тема всеединства, заданная как будто бы в духе Соловьева, сразу же перелилась в подробный анализ "сущности логической связи". И это не случайно: специфика системы Франка состоит в том, что при общей разработке онтологической гносеологии он не оставляет без специального прояснения ни одного аспекта, существенного для целостного анализа. И если в первой части книги необходимым логическим звеном, опосредующим проработку системы онтологической гносеологии, оказались новые исследования логики понятий и суждений, то во второй части под микроскоп анализа попали следующие проблемы: 1) логическая природа умозаключений; 2) "законы мышления"; при этом формально-логические законы, взятые, как говорит Франк, "сообща", именуются "законом определенности"; 3) логико-философские изыскания относительно части и целого. В результате этих конкретных и обстоятельных логико-гносеологических исследований Франк сделал ряд выводов, долженствующих, в конечном счете, пролить свет на

---

[5] *Евлампиев И.И.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. С. 16.

проблему единства знания и еще более фундаментальную проблему всеединства.

Знание, поскольку оно выражено в готовых определениях содержания, дает, согласно Франку, как бы "окоченевшие продукты или отложения", из которых нельзя объяснить развитие знания, переход от одного содержания к другому (С. 192). Подобным образом "обычные" законы мышления (в терминологии Франка – законы определенности) не могут выразить и раскрыть отношение отдельной определенности к некоему "исконному единству", из которого она проистекает и на котором она основана. В частности, Франк обстоятельно доказывает неприменимость категорий тождества и различия и, соответственно, закона тождества, когда речь идет и о раскрытии единства развивающегося выводного содержательного знания, и тем более о всеединстве. "Таким образом, – заключает Франк, – сфера раздельных определенностей, подчиненная закону определенности, возможна лишь на почве иной сферы, которая уже не подчинена этому закону и природа которой может быть отрицательно охарактеризована как область единства или совпадения противоположного (coincidentia oppositorum)" (С. 204).

Франк признает, что его "понимание закона определенности воспроизводит одну из основных мыслей логики Гегеля". Однако тут же уточняет, что его логическое мировоззрение «далеко уклоняется от логики и всего "духа" учения Гегеля (С. 204). Термин coincidentia oppositorum взят у его "гениального творца" Николая Кузанского (у которого есть, считает Франк, и более удачный термин – unitas или complicatio contrariorum, что можно перевести как "единство и свертывание противоположностей"). Автор "Предмета знания" поясняет, что было бы недоразумением, нелепостью считать, "будто сами противоположности как таковые (*A* и non-*A*) совпадают одна с другой... Дело не в том, что противоположности совпадают, а в том, что их *вовсе нет* в сфере исконного единства; иначе говоря, закон противоречия *не нарушается* здесь, а просто неприменим сюда" (С. 204–205). Заслуживает быть отмеченным то обстоятельство, что философская попытка Франка как бы "заключить в скобки" законы логики, в частности, закон противоречия, причем сделать это иначе чем Гегель, была параллельна новаторским усилиям логиков (например, российского логика Н.А. Васильева[6], который примерно в те же годы разработал проект логики без закона противоречия, впоследствии названной паранепротиворечивой логикой).

К логике и гносеологическому логицизму в целом Франк делает по крайней мере две существенные поправки. Первая поправка: в онтологическом (а также философско-теологическом) плане под область знания и его единства, соответственно, под сферу логического, должна быть подведена более широкая и фундаментальная сфера бытия, законы которой иные, нежели "обычные" (формальные) законы логики. Это и есть Абсолют как бытие. В нем Франк видит корень и источник

[6] См.: *Васильев Н.А.* Воображаемая логика. Избранные труды. М., 1989.

всеединства, а также всякого частного, особого единства, каково единство знания. Вторая поправка: определенные достижения логицизма и "методологизма" (выраженные прежде всего культом метода у неокантианцев марбургской школы) должны быть дополнены несомненными для Франка преимуществами интуитивизма. Интуитивизм тем более важен, что автор "Предмета знания" считает: "основой знания, выраженного в расчлененной системе определенностей, является знание как интуиция всеединства" (С. 222). Верный методологическим установкам своей системы, Франк и здесь ставит задачу "объяснить логическую природу этой интуиции" (Там же). В главах VII и VIII второй части книги Франк внимательно и взыскательно проанализировал те учения, которые действительно перевели проблему интуиции, прежде окрашенную в психологические тона, в плоскость логических исследований. Интуиция всеобщего, единого – или, в гуссерлевской терминологии, усмотрение сущности, Wesensschau, – вот что привлекло особое внимание Франка в работах Гуссерля, Кассирера, Бергсона, Шуппе, представителей марбургской школы, Лосского и других авторов. Анализ всей этой проблематики у Франка – сложный, филигранный, оригинальный. Специфика его – в том необычном сплаве логического, гносеологического, онтологического, общеметафизического аспектов, на который не могли решиться названные авторы (за исключением, возможно, Лосского), все еще напуганные опасностями абстрактной метафизики и психологизма. При этом Франк не встал и на пути иррационализма или антисциентизма.

Онтологически и гносеологически подчиняя интуиции отвлеченное (т.е. отделенное и разделенное) знание, Франк не предполагал умалять значение частного, например частнонаучного, знания, все равно, будут ли это математические, правовые или иные научные дисциплины. Заслуга Франка в том, что он (отчасти следуя Гуссерлю или Кассиреру, а отчасти опережая их последующие изыскания) поставил вопрос о символическом характере отвлеченного знания и о специфике "символического мышления" как такового (глава IX). От последнего (как мышления неадекватного, одностороннего, но выполняющего важные функции в системе знаний) он отличил целостность интуиции. В подтверждение этих своих взглядов Франк чаще ссылался не на современных ему авторов, а на Плотина или Николая Кузанского. Чеканные обобщающие формулы Франка связывают в системное целое отвлеченное знание и интуицию всеединства (С. 279–280).

Третья, и последняя, часть книги, носящая название "Конкретное всеединство и живое знание", построена по уже известной нам схеме. Нацеленный на поиск фундаментальных общеметафизических, онтологических ответов, и этот раздел ведет нас, казалось бы, боковой дорогой конкретных логико-гносеологических исследований. Прежде всего здесь они посвящены проблемам времени и числа. Интересно, что воздав должное логицизму и математизму, воплощенному в сочинениях Фреге, Рассела и Наторпа (и компетентно вникнув в теории числá математиков Кантора, Дедекинда и Гилберта), Франк затем выходит на уже проторенную им дорогу, снова ведущую к теме все-

единства, а именно к проблематике бытия. И поскольку главная, т.е. онтологическая, дорога нигде не теряется из виду, то эти разделы книги Франка можно считать одной из ценных дохайдеггеровских вариаций на тему "бытия и времени". По мнению Франка, теорию числа можно вывести лишь из всеединства как "исконного единства" (С. 289), обратившись к той сфере, где нет логических, а следовательно, математических определений. Франк интересно и свежо исследует переходы и переливы человеческой мысли от фиксирования смены множественности моментов (т.е. от сознания становления) к противостоящей становлению вневременности. А это в свою очередь толкает Франка к пересмотру господствовавших в те десятилетия учений о времени как производном от числа (Наторп и др.). Автор "Предмета знания" объединяет время и число как "соотносительные формы проявления, производные от всеединства и в этом смысле отличные от него" (С. 308). Время не сводимо к числу. Ни число не предшествует времени, ни время числу.

Для опровержения логицистски-математизированного учения о времени у Франка используются "известные превосходные изыскания Бергсона" (С. 302). Однако автор "Предмета знания" отнюдь не безоговорочно поддерживает Бергсона. Во-первых, он считает необходимым оговорить, что понятие и понимание времени как "живой текучей длительности" не было первооткрытием Бергсона (С. 303). Во-вторых, Франк подчеркивает, что "величайшее и опаснейшее заблуждение, искажающее блестящие прозрения Бергсона, состоит в его смешении переживания с интуицией, или иррациональной смутности со сверхрациональной конкретностью" (С. 305). В-третьих, Франк упрекает Бергсона в одностороннем акцентировании момента динамичности и творчества в абсолютном. В противовес Бергсону Франк более четко различает и разделяет переживание и интуицию времени. И хотя в согласии с Бергсоном он толкует абсолютное не как "чистую неподвижность", а как "живое единство и единую жизнь", он полагает неотъемлемым от абсолюта и, соответственно, от всеединства также и такое свойство как вечность, которое у Бергсона релятивистски сведено на нет. "Всеединство как таковое есть единство покоя и движения, или вечности (единства) и жизни (творчества) – такое единство, в котором эти два момента, так сказать, всецело пропитаны друг другом и не существуют в качестве отдельных моментов" (С. 309).

Постоянно апеллируя к целостности, синтезу ее моментов, Франк вместе с тем является мастером аналитических расчленений и их специального анализа. Так, абсолютное всеединство допускает, согласно Франку, разделение на идеальное, или вневременно́е, бытие и бытие реальное, или конкретно-временно́е (С. 316). Идеальное бытие и теории идеального бытия – излюбленные темы всего творчества Франка – в "Предмете знания" тесно увязаны с актуализацией и критикой философии Платона и Плотина. Сильную сторону платонизма Франк видит в понимании того, что идеальное, т.е. вневременно́е, также имеет бытийственный характер. Однако есть и трудность, не учтенная платонистским идеализмом: "вневременное бытие не есть и *самостоя-*

тельное или *самодовлеющее* бытие" (С. 322). "Первичный момент бытия необходим как таковой для того, чтобы могло иметься что-либо сущее. Бытие же не тождественно вневременности, ибо вневременность есть... лишь один из его моментов" (С. 323). "Основной дефект идеализма в качестве платонизма" есть, согласно Франку, "уничтожение временно́го бытия", что в свою очередь ведет к "невыводимости факта, понятия единичного, данного предмета из общих категорий знания, из чисто-идеального бытия..." (С. 322). Осознание этого коренного недостатка побуждает Франка специально обратиться к исследованию специфики "фактического", или временно́го бытия с его свойством "присутствия", "реальности", свойством, как раз и выражаемом словами "есть", (я) "есмь", "быть". (В последующей хайдеггеровской традиции из сходных мотивов возникает акцентирование Dasein и именно момента "Da=", в нем заключенного.)

И все-таки главное для Франка – объединение временно́го и вневременного, соответственно, приведение в единство противоречия между настоящим, прошлым и будущим. Здесь он снова апеллирует к всеединству – в его, так сказать, онтологическом качестве "истинного бытия" (С. 326). В связи с этим Франку принципиально важно подчеркнуть, что "наше собственное бытие" как бы синтезирует прошлое и будущее с настоящим, так что все эти измерения времени (а не одно лишь настоящее) обретают качество реальности и не являются всего только мыслимыми, или идеальными содержаниями. И потому это наше бытие становится "сверхвременным бытием", на почве которого возможна реальность всего временного процесса в целом. Еще одно существенное следствие: при таком толковании вневременное и временно́е становятся моментами "единого конкретно-сверхвременного бытия, и мы действительно преодолеваем трудности и односторонности как эмпиризма, так и онтологического идеализма" (С. 326). Это исследование продолжает начатый в первой части (глава III) "Предмета знания" превосходный анализ понятий "данное" и "неданное", "имеющееся", существующее, настоящее и т.д.

В разработках последних глав "Предмета знания" (где к исследованию фактичности бытия присоединены проблемы причинности и необходимости, в частности, "индивидуальной и реальной необходимости") объективный и заинтересованный читатель найдет множество оригинальных идей, живых мыслей, тонких замечаний и смелых догадок. На последних страницах основного текста уже переброшен мостик к тем будущим исследованиям душевной жизни, психических процессов, которые вскоре оформятся в упоминавшуюся ранее книгу "Душа человека", вторую (философско-психологическую) часть трилогии Франка.

К своей и без того яркой и глубоко содержательной книге Франк добавил Приложение "К истории онтологического доказательства", которое можно причислить к лучшим сжатым компендиумам на означенную тему. В нем Франк по существу предлагает параллельную теоретическому, проблемному тексту "Предмета знания" филигранную историю философско-онтологической аргументации, заключенной внут-

ри теологической по своему внешнему замыслу мыслительной традиции. Как и основной текст, Приложение снова обнаруживает приверженность Франка той линии в истории философии, которую он называет "метафизикой жизни" (С. 360).

Теперь, после всего сказанного, можно следующим образом охарактеризовать теоретическое значение и актуальность книги Франка "Предмет знания". Она содержит системно разработанный вариант онтологически ориентированной метафизики (или философии) жизни начала XX в., новаторство и оригинальность которого – в попытках ее органического синтеза с гносеологией, логикой, психологией нового типа и в (позже реализовавшемся) намерении пронизать философию этическими, социально-философскими измерениями. А такой синтез остается нерешенной программной задачей и сегодня, перед лицом наступающего XXI столетия.