

УДК 1(091)(4/9)

**ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ С.Л. ФРАНКА***А.П. Семенюк***Аннотация**

Статья содержит аналитический очерк онтогносеологии С.Л. Франка, в котором предлагается её интерпретация в контексте фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. В основе франковского учения заключены элементы потенциалистской (поссибилистской) метафизики в её апофатическом варианте. В этом обстоятельстве усматривается главная причина близости познавательного подхода Франка и философии Хайдеггера, для которой также поссибилизм и апофатизм имеют фундаментальное значение.

**Ключевые слова:** русская религиозная философия, гносеология, живое знание, цельное знание, герменевтика, понимание.

---

С.Л. Франк продолжает магистральную линию русской религиозной мысли, развивая в своих трудах метафизику всеединства, на основе рассмотрения её гносеологических аспектов – проблематики живого и цельного знания. Гносеологическая концепция Франка в исследовательской литературе получает наименование онтологической гносеологии (далее – онтогносеология).

Франковская трактовка идеи всеединства восходит к традиции апофатического богословия, к теории незнания. Согласно принципам апофатического подхода, всеединство ускользает от дифференцирующего интеллекта, предполагает единение познающего и познаваемого, уничтожающее всякую множественность. Развивая эту логику, Франк истолковывает непостижимое всеединство в качестве сферы потенциальности, невыявленности истины, познаваемой только в неведении.

Осмысление установок апофатического дискурса приводит Франка к идее совмещения гносеологической и онтологической проблематик в рамках единой онтогносеологической концепции, согласно которой акт цельного и живого знания тождественен акту переживания потенциального, возможностного бытия. Для маркирования такого двуединого акта он использует целую серию обозначений: это, наряду с термином *живое знание*, такие альтернативные термины, как *знание-жизнь*, *непосредственное переживание*, *интуиция*, *вера*, *откровенное*, *целостный опыт* и т. д. Разработка принципа онтогносеологического всеединства в дальнейшем перерастает у Франка в замысел описания базовых структур человеческого бытия-(со)знания.

Онтогносеологию Франка следует интерпретировать в контексте современной ей западной мысли, переживавшей в этот момент то, что называется в истории философии *онтологический поворот*. В основе этого феномена заключена

идея возвращения европейской мысли к своим истокам и через это – возвращения к подлинным основам бытия человека в мире. Онтологический поворот явился реакцией на гносеологизм новоевропейской философии, выразившийся в гипертрофии теории познания в пределах всего комплекса философского знания. Авторы онтологического подхода видели в гносеологизме высшее проявление отвлечённости человеческой мысли от глубинных органических начал мирового бытия.

Тенденция к онтологизации гносеологии наметилась в европейской философии ещё в середине XIX в., вступив в фазу концептуализации в начале XX в. На этот второй виток и приходится формирование самостоятельных взглядов С.Л. Франка, ставшего одним из основателей онтологической парадигмы и привнёсшего в её проблематику специфически русские мотивы. Франк, получивший философское образование в Берлинском и Мюнхенском университетах, свободно ориентировавшийся в новейших тенденциях западной мысли, на примере своей системы демонстрирует близость онтологической философии и представлений русских религиозных мыслителей о всеединстве и цельном знании. По сути, Франк был первым (ещё до Н. Гартмана и М. Хайдеггера), кто предпринял попытку дать строго научное описание структуры цельного знания как формы онтологической философии (фундаментальной онтологии). Этому замыслу посвящены работы «Предмет знания» (1915), «Непостижимое» (1939), «Реальность и человек» (1949).

Определяющим мотивом франковских построений является стремление преодолеть предрассудок трансцендентализма в научном и философском мышлении как убеждения, что познаваемая реальность имманентна апперцептивной деятельности сознания. «Всякое человеческое знание неизбежно ограничено; оно схватывает фактически лишь ничтожную часть реальности, и за его пределами лежит (пользуясь известным сравнением Ньютона) безграничный океан неизвестного» [1, с. 9]. Сверхзадачей своей системы Франк ставит выявление некоей наиболее глубинной, изначальной реальности, выходящей за пределы трансцендентального Ego с его произвольными, иллюзорными восприятиями, представлениями, суждениями. Он характеризует эту реальность следующим образом: «... Кроме всей сферы объективной действительности, есть ещё нечто истинно сущее – истинно сущее не в меньшей, а скорее в большей мере, чем объективная действительность, – что мы условились, в отличие от последней, называть реальностью. Она непосредственно открывается ближайшим образом в лице внутренней духовной жизни человека; и вместе с тем она необходимо выходит за пределы чисто внутреннего, личного мира «я», изнутри соединяя его с тем, что есть уже вне «меня», и образует в конечном итоге всеобъемлющее и всепроникающее единство и основу всего сущего вообще» [1, с. 69].

На уровне этой первичной реальности, по Франку, Ego уже познаёт нечто одним только фактом переживания-присутствия, бытийствования, хотя и не осознавая ещё это как бытийствование. Непосредственное переживание есть в этом смысле *prima philosophia*, поскольку определённое расположение нашего присутствия (условно говоря, Ego) в познаваемом мире уже есть (само)понимание. С.Л. Франк пишет: «Это есть бытие не как немая, пассивная “действительность”, извне предстоящая нашей мысли и ей открывающаяся, а как непосредственная,

для себя самой сущая и себе самой открывающаяся жизнь; и это бытие, будучи первичным существом нашего собственного бытия, в его лице обнаруживается как первичное существо реальности вообще. Другими словами, это есть реальность, выходящая за пределы всей – мнимо всеобъемлющей – системы объективной действительности и лежащая в основе последней. Она не предстает нам извне, а дана нам изнутри, как почва, в которой мы укоренены и из которой мы произрастаем» [1, с. 26–30].

В акте первичного бытия-сознания (знания-жизни) Франк различает несколько структурных уровней. В чистом, элементарном виде это исходное переживание предстает как «непосредственное самобытие», раскрывающееся самому себе на дорефлексивном, допредикативном уровне. Опыт непосредственно воспринимаемого бытия можно выразить лишь в утверждении «я есмь» или, точнее говоря, просто «есмь», поскольку то, что обозначает слово «Я» уже является рефлексивной проблемой (понятием)<sup>1</sup>.

Далее Франк различает два модуса непосредственного самобытия – самость и субъективность. Непосредственное бытие как самость есть отношение самобытия к самому себе. Сутью этого отношения является утверждение свободы, но свободы не анархически неограниченной, а свободы как возможности самоопределения. Таким образом, в модусе самости непосредственное самобытие утверждает таковость, уникальность своего расположения в мировом сущем (во всеедином сущем).

Модус субъективности есть отношение непосредственного самобытия к иному, к другому, то есть ко всем тем формам и проявлениям бытия (как к другим субъективностям, так и к объективной действительности), которые не являются самим непосредственным самобытием. В аспекте субъективности непосредственное самобытие является принципиально открытым сущим, трансцендированием по своей сути, бесконечным выходением за границы самого себя, переступанием за пределы своей собственной области бытия. По утверждению Франка, это не означает, что непосредственное самобытие – нечто «ничтожно малое», лишь некий «придаток объективной реальности», какое-то «беспочвенное», «непрочное», «призрачное», «тенеподобное» бытие, противопоставляемое бытию подлинному, истинному, целостному. Напротив, неспособность осуществиться в собственных пределах, «потребность в дополнении, или в том, чтобы прислониться к чему-либо иному, опереться на что-либо иное, чем оно само», является необходимым условием и залогом целостности непосредственного самобытия как субъективности.

Франк выделяет две формы трансцендирования субъективности непосредственного самобытия – познавательную интенцию и интенцию чувства (или интереса). Первый тип интенции представляет собой род идеально-

---

<sup>1</sup> «...Непосредственное самобытие как таковое – т. е. именно в своей непосредственности – не совпадает ни с вторичной, чисто интеллектуальной установкой “самонаблюдения”, “внутреннего восприятия”, “психологического познания”, “самоанализа”, “познания самого себя”, ни даже с той обостренной, интенсифицированной душевной установкой, которую мы называем “самосознанием”, – с особо повышенным и ясным сознанием своей “самости”, своего “я”; напротив, непосредственное самобытие предшествует всем этим – в отношении к нему лишь вторичным – установкам: чтобы последние могли вообще осуществиться или даже быть мыслимы, должно уже наличествовать непосредственное самобытие как таковое, в первичности своего элементарного существа» [2, с. 324–325].

интеллектуального познания мира, которому присуща форма «незаинтересованного безучастного созерцания или констатирования» познаваемого. Франк характеризует такую отрешённо-познавательную интенцию как неподлинный, мнимый способ познания и восприятия мира, как псевдопонимание, несущее в себе нечто патологическое, что-то близкое к «сновидению или театральному “зрелищу”». «Надо думать, – размышляет он, – что помешанные имеют – за пределами своих навязчивых идей – такого рода безучастное познание мира, оставаясь именно поэтому замкнутыми в мире своего непосредственного самобытия» [2, с. 344].

Второй тип интенции есть живая, эмоционально-деятельная реакция на окружающий мир непосредственного самобытия, форма его самообнаружения и участия в бытии мира. В этом смысле интенция чувства выступает основой подлинного понимания как способа познания и восприятия мира. «Мы не только “познаём” предмет, но и “чувствуем” и “хотим” его, “интересуемся” им – даже и в отрицательной форме “избегания” его, “отталкивания” от него; и по большей части познавательная интенция сама практически руководима этой конкретной эмоционально-волевой интенцией» [2, с. 344–345].

Существует несколько способов раскрытия знания-жизни, или живого знания, по Франку: 1) апофатический метод (или антиномический – *contradictio in adjecto*); 2) опыт эстетического переживания; 3) общение как способ познания; 4) нравственный опыт; 5) опыт религиозно-мистического переживания. Далее последовательно охарактеризуем каждый из них.

Единственный метод, позволяющий получить дискурсивное описание акта бытия-сознания, – это апофатика (метод отрицательных определений). В согласии с установками апофатической парадигмы Франк трактует философское познание как умудрённое неведение, апеллируя главным образом к учению Николая Кузанского: «Для меня он (Николай Кузанский. – *А.С.*) в некотором смысле есть мой единственный учитель философии. И моя книга хочет быть, в сущности, не 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» [2, с. 184].

Франк видит своей основной задачей раскрытие наиболее интимной, самоочевидной и самодостовой для нас реальности посредством отрицательных определений. Если в богословии подобная процедура состоит в назывании того, что не есть Бог, то в философии главная задача отрицательного метода заключается в перечислении того, что не есть истина. Благодаря апофатическому методу, таким образом, мы добиваемся очищения сознания от неустойчивых, наносных содержаний, формирующихся в результате продуцирующей деятельности сознания, того, что Франк называет «земными знаниями», то есть представлениями, образами, порождёнными эмпирическим опытом.

По убеждению Франка, философия располагает средствами к преодолению ограниченности и неадекватности рационального познания. Там, где бессилён формально-логический анализ, философия должна использовать неформализуемые косвенные описания подлинно конкретного опыта переживания реальности. К таким косвенным «намекающим» методам относятся те формы дискурса,

которые содержат в себе элементы суггестивного неформализуемого языка, использующего сверхрациональные, непосредственно выразительные функции слова, когда истина выражена не в том, что прямо высказано, а в том, что подразумевается в невысказанном<sup>1</sup>.

В качестве обоснования своих размышлений Франк ссылается на пример Л.Н. Толстого, в литературном методе которого основу сцеплений слов составляла «не мысль, а что-то другое» [1, с. 78]. К сверхлогическим способам выражения Франк относит также антиномические высказывания. Такого рода высказывания содержат апелляцию к познаваемой реальности как к чему-то неразлично единому, соединяя в одном выражении два взаимоисключающих утверждения (и это и иное; и единое и многое; и целое и часть и т. д.). Франк противопоставляет антиномическое высказывание строгой дефиниции, которая определяет (определяет) ту или иную реальность посредством различения, в соответствии с формально-логическим принципом противоречия (это не есть не это).

По Франку, помимо философии существует ещё ряд областей культуры и жизнедеятельности, в которых мы напрямую сталкиваемся в непосредственно испытываемом опыте с переживанием реальности как некоего сверхсознательного единства. В первую очередь он обращается к рассмотрению эстетического опыта.

Прекрасное, согласно определению Франка, есть наглядная данность истины бытия вне всякого интеллектуально-логического истолкования. «Прекрасное есть всегда «образ», «картина», неанализированное целое – предмет чистого чувственного созерцания, а не анализирующей, раздробляющей мысли» [2, с. 424]. Реальность, явленная через красоту, в произведении искусства или творении природы предстаёт не распадающейся на отдельные качества и предметы, выраженные в понятиях, а как нераздельно-слитное единство, если даже оно представлено в виде чего-то самого будничного, прозаичного и привычного. При этом прекрасное Франк рассматривает как эстетическое воплощение органической целостности бытия: единство бытия переживается в художественном опыте как гармония. «Прекрасное (в природе и в искусстве) “говорит” нам что-то, “даёт нам знать”, подаёт знак о некой тайной, скрытой живой глубине реальности; и мы в каком-то смысле “общаемся” с прекрасным – с красотой ландшафта или прекрасного лица, с картиной, статуей, собором, музыкальным произведением, – как мы общаемся с другом, с близким; мы усматриваем во внешней реальности что-то сродное нашей интимной глубине, нашему потаённому самобытию...» [2, с. 428].

Эстетическую часть своей концепции Франк завершает критикой позитивистско-материалистической теории «вчувствования», трактующей эстетический опыт как субъективное ощущение воспринимающего, иллюзорно переносимое на объект восприятия. Красота (или истина) существует независимо от наших субъективных восприятий, являясь принадлежностью самого реального

---

<sup>1</sup> «...Это косвенное познание реальности через уяснение её контраста сфере, выразимой в системе логических определённости, может быть восполнено и некоторым интуитивным её описанием – попытками такого комбинирования понятий, в котором непосредственно просвечивает невыразимое отдельной мыслью опытно данное существо реальности» [1, с. 98].

объекта, который воздействует на нас, «заражает» нас своей «внутренней значительностью» [2, с. 429].

Ещё одной сферой жизни, в которой нам дан опыт живого знания, по Франку, является общение (или коммуникация), понимаемое не в физическом или психологическом смысле, а в более универсальном значении, как способ бытия. Общение – это ключевая онтологическая категория в учении Франка, характеризующая бытие как нечто текучее, колеблющееся, незавершённое, в отличие от категорий классической метафизики «субъект» и «субстанция», представляющих бытие как что-то неизменное, устойчивое, завершённое. Непосредственное самобытие, в представлении Франка, является такой живой динамичной реальностью, перманентно коммуницирующей за свои пределы, и в этом смысле не уловимым для строгих логических понятий, не имеющим устойчивых содержаний.

По своей природе непосредственное самобытие диалогично, предполагает направленность на что-то, отношение к чему-либо (к себе или к вне находящемуся), тем самым познавая себя через сопринадлежность с иным. «Важно лишь одно, – отмечает Франк, – что во всякое мгновение своего бытия «я» стоит – или лучше опять-таки сказать: я стою – в отношении к какому-либо ты, нахожусь в связи с каким-либо ты, и что вне этого отношения и этой связи невысказано вообще бытие и самосознание «я» [2, с. 362]. В этом отношении характерен пример Франциска Ассизского, который не только зверей, птиц и рыб, но и солнце, ветер, даже смерть и собственное тело воспринимает как «братьев» и «сестёр» [2, с. 360]. Другой пример глубинного общения Франк усматривает в пустынножительстве отшельника, живущего «только через свою обращённость к Богу, через свою связь с Богом» [1, с. 116].

Изначальная направленность (хайдеггеровская «расположенность») уже предполагает ориентацию на определённые элементы бытия. В гносеологическом плане этазначальная ориентация есть исходное постижение бытия – знание-жизнь, недифференцированное переживание (или понимание, по Хайдеггеру). Таким образом, самоочевидной предпосылкой познания в онтогносеологии Франка выступает не субъект классической западной традиции, а интересубъективное и трансрациональное сознание, которое и является познающим началом.

В акте глубинного общения (коммуникации) Франк выделяет два первичных элемента дифференциации – «Я» и «Ты», невысказанных вне соотнесённости и сопричастности друг другу. «Я» и «Ты» характеризуются здесь как генетически присущая человеческому восприятию мира установка дуальности, которая в конечном итоге оказывается эфемерной по отношению к исходному целостному состоянию непосредственного самобытия и исчезает с началом диалога. «В лице отношения “я-ты” мы имеем, следовательно, дело вообще не с внешней встречей между двумя реальностями, которые существовали бы – “сами по себе” до этой встречи, – реальностями готовых “я” и “ты”. <...> Дело в том, что никакого готового сущего-в-себе “я” вообще не существует до встречи с “ты”, – указывает Франк [2, с. 356]. Познавательная деятельность в данном случае не сводится к позиции, имеющей перед собой определённый объект. Не только познающее «Я» оказывает воздействие на «Ты», но и познаваемое в качестве «Ты» воздействует на человеческое «Я» во встречном движении и образует его.

«Ты» может открываться нам как в виде предмета объективного мира (природного или ментального объекта), так и в качестве какого-либо другого субъекта, носителя чужого по отношению к нам сознания. Абсолютное божественное начало в учении Франка также предстаёт как диалогический референт нашего «Я», как некий сверхсубъект.

Онтологический диалог «Я – Ты» в концепции Франка имеет две разновидности: переживание *mysterium tremendum* и переживание *mysterium fascinans*. В первом случае речь идёт об установке к «Ты» как к чему-то чуждому, инородному, инаковому, непонятному и, соответственно, таящему опасность для «Я». Эта установка является формой отрицательного отношения «Я» к «Ты», в которой сопричастность и внутреннее единство бытия осознаются как нечто угрожающее и чуждое. «Даже сильнейшее отталкивание от “другого”, даже самая лютая вражда и ненависть есть всё же отношение “я-ты”, хотя и граничащее с состоянием его отсутствия; лишь презрение, ведущее к полному равнодушию, к небытию для меня “ты” как такового, превращает “ты” в безразличное “он” и тем самым уничтожает само отношение “я-ты”» [2, с. 366]. Таким образом, отрицание для Франка есть косвенный путь воссоединения того, что в первоначальном своём истоке является нерасчленённым всеединством.

Вторым типом онтологического диалога Франк называет положительное отношение «Я» и «Ты», предполагающее осознание общности, сродности участников (обеих сторон) коммуникации. С наибольшей силой и глубиной положительная связь выражается в явлении любви. Любовь здесь понимается не в психологическом значении чувства, эмоционального отношения к другому, но в качестве фундаментального познавательного феномена. «Любовь в этом её существе обнаруживается не только в эротической и супружеской любви, в материнской любви, в любви к родителям, братьям и сестрам, в истинной интимной дружбе, но и во всяком вообще отношении к “ты” как однородной мне подлинной реальности, – во всяком отношении к “ты” как к “ближнему”» [2, с. 377].

Франковскую аналитику отношений «Я – Ты» необходимо рассматривать в плане обширной дискуссии по проблеме постижения «чужого сознания», развернувшейся в европейской философии начала XX в. Различные подходы к решению этой проблемы сформировались в рамках концепций крупнейших мыслителей XX столетия. К ним относятся теория понимания другого «Я» в философской герменевтике, диалогические теории М. Бубера, Ф. Эбнера и М.М. Бахтина, учение о симпатии М. Шелера и т. д., объединяемых общей неудовлетворённостью классическим подходом, в основе которого заключался аргумент по аналогии. Классическая теория знания от Декарта до Канта (в этот ряд Франк включает и Гуссерля) ограничивалась утверждением, что знания о жизненном мире другого сознания мы достигаем путём проецирования состояний нашего собственного «Я» на реальность чужого сознания. Франк в связи с этим указывает: «“Я” в буквальном и строгом смысле возможен только в единственном числе; я есмь единственный – другое, второе “я” было бы только жуткой, до конца неосуществимой фантастической идеей “двойника”» [1, с. 111].

Ещё одной разновидностью живого знания, по Франку, является нравственный опыт. Именно переживая нравственные моменты (ценности, порывы), человек постигает реальность существования во всей её полноте и подлинности.

Франк сопоставляет по характеру воздействия нравственный порыв и любую творческую (художественную или научную) интуицию, описывая эти чувства как вторгающуюся в нас и превышающую нас силу [1, с. 126]. Нравственный императив есть некая безусловная ценность, представляющая собой базовое исходное переживание-направленность на определённый ареал реальности мира, на основе которого формируется наше непосредственное самобытие, а также ядро нашей личности. По существу, для Франка понятия безусловной ценности и абсолютной реальности указывают на одно и то же явление – на некий первофеномен, из которого вырастает всё наше существо.

Нравственное решение (идеал), как далее указывает Франк, проявляется не столько в модусе действительного бытия в качестве фактического действия, сколько в модусе возможного как долженствование и в этом смысле является бессубъектным допредикативным бытием-(со)знанием. «Эта первооснова реальности, пролагающая себе путь к эмпирическому осуществлению тем, что она изнутри действует на наш дух в форме призыва к нему и неудержимого тяготения самого духа к ней, и есть то, что мы испытываем как “должное”» [1, с. 133].

Наконец, в качестве ещё одного способа обнаружения исходного бытия-сознания Франк рассматривает религиозный опыт, придавая ему особое значение. По убеждению Франка, всякая философия содержит в себе религиозную установку (в случае внерелигиозной философии – имеющую скрытый характер). Он полагает так: «Если оставить в стороне неверие, как чистый индифферентизм – духовное состояние, соответствующее указанной выше установке слепоты, невидения самой проблематики, – то разногласие между тем, что называется “неверием”, и “верой” совсем не сводится к тому, что “неверие” просто отрицает то, что “слепо допускает вера”. “Неверие” и “вера” суть, напротив, оба некие положительные метафизические утверждения – можно сказать, в известном смысле: две различные религиозные установки» [2, с. 418].

Любая философская или мировоззренческая система в этом смысле есть продумывание и рефлексивное доопределение изначальной религиозной интуиции, акта веры.

В основе религиозного опыта, по Франку, заключено переживание первичных феноменов человеческого бытия (нашего непосредственного самобытия) в мире. Эта первичная явленность мне мира (первоочевидность) приобретает сакральный характер самодостовой, ни к чему иному не сводимой реальности, служа ориентиром и главным условием в процессе познания мира на всех его последующих этапах. «В каких бы оборотах мысли мы ни пытались выразить открывшееся нам метафизическое сознание, его существо остаётся тем же самым: оно сводится к самоочевидному жизнечувствию обеспеченности, сохранности нашего внутреннего самобытия в родной ему почве первореальности» [2, с. 430]. Эту первооснову Франк характеризует не просто как нечто безусловно самоочевидное, но как непосредственно явленную, переживаемую истину. Притом что под истиной здесь подразумевается не соответствие наших представлений и



мыслей объективной реальности в отвлечённо-теоретическом смысле, а подлинность и полнота бытия человека в мире<sup>1</sup>.

Описание и экспликацию религиозного опыта Франк проводит в рамках феноменологического подхода, радикализованного в духе хайдеггеровской *Dasein*-аналитики. В согласии с феноменологическими принципами религиозные феномены рассматриваются у него как эндогенные факты духовной жизни человека, как элементы феноменальной реальности. Акцентируя этот момент, Франк пишет: «...Во всём нашем размышлении о первооснове непосредственного самобытия – поскольку мы в нём руководились сознанием подлинной реальности последнего – мы уже – не думая о том – находились в сфере духовного бытия» [2, с. 440].

Здесь необходимо также отметить, что философия религии Франка развивалась в направлении, параллельном идейному становлению школы феноменологического религиоведения на Западе. В своём понимании религиозного чувства, религиозности как таковой русский философ обнаруживает явное сходство с основополагающими представлениями западной феноменологии религии. Из нижеследующего отрывка видно, что франковские размышления почти буквально совпадают с идеями Мирчи Элиаде и других западных религиоведов, рассматривающих реальность мира через дихотомию сакрального и профанного. «...Первооснова (или первооснование) есть средоточие, в котором всё сходится, конвергирует и из которого всё исходит; по отношению к ней всё остальное есть лишь периферия, нечто само по себе безосновное, беспочвенное, несостоятельное, что должно было бы сокрушиться, рухнуть, если бы оно именно не стояло в связи с первоосновой, не заимствовало из неё своё бытие, свою прочность и значимость, – если бы первооснова не творила, не сохраняла и не обосновывала его» [2, с. 444].

Более того, сам Франк проводит прямое сравнение своих понятий «перво-реальность», «святое» с категорией «нуминозное» Р. Отто: «Точнее всего выражает эту неизречённую реальность латинский термин “numen”; и один из самых тонких современных немецких исследователей религиозного сознания Рудольф Отто удачно образует от этого корня понятие “das Numinose”. На русском языке то же может быть приблизительно выражено как “Святыня”, “Божественное”» [2, с. 450].

В стремлении дать гносеологическое обоснование религиозному опыту Франк обращается к исконной теологической проблематике веры и разума. Дуализм веры и разума, согласно его концепции, является отличительной чертой западной рационалистической культуры и философии Нового времени, не имея аналогов в истории других религиозных и философских традиций. Эта дихотомия, по его убеждению, явилась рефлексивным выражением того трагического разлада между природными и культурными (идеальными) началами бытия, который особенно свойствен жизнечувствию человека рационалистической (безрелигиозной гуманистической) цивилизации, хотя и был осознан ещё Блаженным Августином.

---

<sup>1</sup> «Истина лишь производным образом есть истина познания – будь то истина “объективного”, т. е. предметного познания как совпадение наших представлений и мыслей с самой реальностью или будь то даже истина как открытая наличность, самообнаружение, самооткровение реальности» [2, с. 441].

Отпадение человеческого мышления от натуральных основ существования в мире, выделение интеллекта в автономную область бытия напрямую связаны с утратой живого чувства веры. Вера, в понимании Франка, является наиболее непосредственным и естественным восприятием мира, сопровождаемым чувством глубинного родства человека и мира. Сущность этого изначального эмоционально-иррационального отношения к миру Франк передаёт посредством символики сердца, в традициях восточно-христианской мысли (кардиогнозии). Знание сердца, в отличие от отвлечённо-бесстрастного рассудочного знания, открывается нам изнутри самой жизни через нашу собственную сопричастность к ней, всегда предшествуя умозрению. То, что даётся в опыте сердца, остаётся не доступным умственному анализу и может быть постигнуто только в религиозном опыте. Однако это не означает, что пропасть между областью веры и областью разума не может быть преодолена. Такой синтез, по утверждению Франка, возможен в актах живого и цельного знания. «Об этом свидетельствует уже тот факт, что человеческий дух способен вообще в едином умственном или духовном взоре обнять и обозреть эту бездну, т. е. совмещать обе области в единстве своего сознания» [1, с. 152].

Полное раскрытие франковской гносеологии, как представляется, невозможно без сравнительного анализа познавательных концепций С.Л. Франка и М. Хайдеггера. Неслучайно параллели между Франком и Хайдеггером являются обязательным пунктом всех франковедческих работ. Так, по утверждению И.И. Евлампиева, «трудно найти в европейской философии той эпохи мыслителя, который был бы ближе по своим взглядам к Хайдеггеру, чем Франк...» [3, с. 400]. Сопоставление идейного наследия двух философов интересно как с точки зрения выяснения эвристического потенциала хайдеггеровского подхода (дескриптивного аппарата, в частности) в исследовании русской религиозной философии, так и в аспекте прояснения характера и степени влияния Хайдеггера на мыслительную эволюцию собственно Франка.

Мы располагаем рядом документальных свидетельств, указывающих на живейший интерес со стороны Франка к творчеству немецкого философа. Сюда относится переписка Франка с Бинсвангером и М. Шелером, рефлексия Франка над хайдеггеровскими идеями и категориями в его основных трудах (особенно в книгах «Непостижимое», «Реальность и человек») и некоторые другие.

Франк отчётливо ощущает близость своих идей с самыми важными, системообразующими мотивами и установками хайдеггеровской философии, даже несмотря на неприятие отдельных её положений. Об этом он пишет так: «Для меня нет ничего более значительного и радостного, чем полученное в конце жизни известие, что величайший немецкий мыслитель приходит на своём пути к результату, который, в качестве основной интуиции и, вместе с тем, откровения, руководит моим творчеством уже 40 лет. Вы понимаете, что это удовлетворение не имеет ничего общего с личным тщеславием, от которого я чувствую себя свободным. Я охотно допускаю, что Хайдеггер по-своему выразил эту интуицию проникательнее и полнозначнее, чем это удалось мне» (цит. по [4, с. 183]).

Этой сущностной интуицией, объединяющей философов, явилось стремление перенаправить фокус философского всматривания из плана постижения

сущего в план постижения бытия сущего. Именно намерение не ограничиваться только лишь вопрошанием о смысле человеческого существования (в ряду прочего сущего), но поставить вопрос о бытии человека как сущего кардинально отличает Франка и Хайдеггера от прочих представителей экзистенциалистской парадигмы, мысль которых оставалась в горизонте человеческого измерения.

Сходство познавательных подходов Франка и Хайдеггера, вероятно, объясняется не столько даже имевшим место прямым влиянием, сколько неким генетически обусловленным созвучием интеллектуальных и духовных установок двух мыслителей. Такой генетически связующей основой выступает апофатическая традиция. Ориентированное на апофатические каноны учение Франка можно соотнести с апофатичностью хайдеггеровской герменевтики. Это прослеживается в ряде моментов сходства.

1. В Dasein-аналитике Хайдеггера истина определяется как динамическое единство сокрытого и несокрытого, тайны и непотаённого, собственного и не-собственного (подлинного и неподлинного), что указывает на принципиальную непостижимость здесь-бытия; в понимании Франка, максимальная полнота и конкретность истины не есть всеведение, они могут быть достигнуты лишь во взаимодействии и взаимозависимости ведения и неведения, постижимого и непостижимого.

2. В согласии с концепцией учёного неведения Франк пытается раскрыть сущность непостижимого путём отрицания всех возможных его определений как неадекватных ему, то есть познать истину через понимание того, чем она не является. Герменевтика Хайдеггера также может рассматриваться как способ познания через незнание, поскольку герменевтическая процедура направлена на выявление истины бытия, которая пребывает скрытой за схематизмами устоявшегося языка культуры. Иначе говоря, непременным условием правильного познания должно быть понимание заблуждения (или предрассудка, в терминологии Гадамера).

3. Непосредственное самобытие как изначальный опыт самообнаружения человека в мире, по Франку, относится не к сфере актуальной действительности, но к сфере возможного, потенциального бытия, следовательно, полнота истины принадлежит только потенциальности, но не актуальности; аналогичным образом Хайдеггер характеризует Dasein как бытие возможного (Moeglichsein), что выражается в модусе открытости здесь-бытия (Offenheit). Открытость, таким образом, есть предельная познавательная характеристика бытия в мире.

4. Подходы Франка и Хайдеггера объединяет идея возвращения к истоку (в философии Франка – идея всеединства, у Хайдеггера – категория «*kerhe*» – поворот). Хайдеггеровский *kerhe* предполагает выявление и реконструкцию того изначального опыта, на котором покоится здание всей многовековой европейской мысли, что должно открыть путь к первоочевидности бытия и мышления западного человека; обретение всеединства, по Франку, означает воссоздание переживания полноты бытия, присущее первичному самообнаружению человека в мире.

5. Для Франка, как и для Хайдеггера, всякое познание является, по определению, трансцендированием за пределы своего первоначального расположения в мире (непосредственного самобытия, или вот-бытия). Так, в фундаментальной

онтологии открытость и забота рассматриваются в качестве априорных предпосылок познавательной деятельности. Франк сходным образом ставит вопрос о познавательной направленности (или ориентации) на нечто изначально данное как о сущностном моменте непосредственного самобытия.

6. Отсюда вытекает и ещё одно созвучие. Франк характеризует наше «Я» как форму трансцендирования, несущую в себе возможность быть другим, равно как и любое «Ты» является бытийной возможностью моего «Я». В то же время Хайдеггер трактует наше познавательное отношение к миру как опыт со-бытия с другим (Mitsein), предшествующее любому разделению воспринимаемой реальности (бытия) на внутреннее и внешнее, имманентное и трансцендентное, гомогенное и гетерогенное.

7. Наконец, мы можем усмотреть сходство и между эстетическими представлениями мыслителей. В работе «Исток художественного творения» Хайдеггер рассматривает произведение искусства как откровение, через которое напрямую, вне дискурсивных форм языка заявляет о себе само бытие. Хайдеггер склонен видеть в искусстве наиболее адекватный способ постижения истины-алетейи. Такой взгляд полностью соотнобразуется с тем, как познавательная функция искусства определяется Франком.

Итак, проведённые параллели позволяют утверждать, что столь явные сходства между гносеологическими подходами Хайдеггера и Франка в значительной степени обусловлены апофатическим отношением к бытию и проблемам познания, характерным для обоих мыслителей. Отметим также, что правомерно говорить не столько о прямых рецепциях со стороны Франка, сколько о единстве основ мировосприятия, которое сближает двух философов и предопределяет последующий интерес Франка к философии Хайдеггера.

Вместе с тем необходимо учитывать и такой важный нюанс: герменевтическая методология, которой придаётся фундаментальное значение в хайдеггеровской философии, остаётся совершенно чуждой и непонятной для Франка. Это существенное различие между философами фиксирует Н.С. Плотников, который указывает, что «характеристика Хайдеггером своего познавательного подхода как “герменевтического” не привлекает интерес Франка». И далее он продолжает, что «хотя, по существу, его идея “живого знания”... близка по смыслу герменевтическому методу, в противоположность герменевтике, Франк настаивает на интуитивном характере “живого знания”, сближая его скорее с “переживанием” и “вчувствованием”, чем с пониманием, требующим категориального выражения непосредственного переживания» [4, с. 173–174].

Действительно, по Хайдеггеру, трансцендирование здесь-бытия имеет два измерения: помимо обыденного отношения к реальности данной здесь и сейчас (Miteinandersein), Dasein наделено ещё и герменевтическим трансцендированием, которое есть понимание (осознание) здесь-бытием себя в качестве живого участника определённой исторической традиции, каковой для Хайдеггера является вся западноевропейская метафизика от ранних греков до Ницше. Важно подчеркнуть, что для Хайдеггера традиция имеет значение не просто теоретической (историко-философской) категории, но живой реальности, в которой человек присутствует непосредственно всем своим существом. Если же мы вновь, уже с учётом этой позиции, соотнесём подходы Франка и Хайдеггера, то можем

заклучить, что для Франка осознание традиции, с которой он себя идентифицирует (в данном случае речь идёт об апофатической парадигме), является скорее отвлечённым знанием, нежели тем экзистированием себя в качестве бытийной возможности, унаследованной от некоего Другого или, иначе говоря, бытием в качестве «вот-бывшего» (*Dagewesenes*), о котором говорит Хайдеггер. Более того, интерпретация опыта Франка в хайдеггеровских категориях помогает выявить и более универсальную родовую особенность русского философского сознания, которое находится в ситуации псевдопонимания, то есть здесь бытия, не имеющего отчётливого (не обязательно артикулированного) понимания традиции как источника и реальности своего собственного существования.

### Summary

*A.P. Semenyuk. S.L. Frank's Ontognoseology.*

The article contains analytical sketch of S.L. Frank's ontological gnoseology and also attempts to interpret Frank's theory of knowledge in terms of M. Heidegger's fundamental ontology. We believe that in the basis of Frank's theory there are elements of metaphysics of potentiality (possibility) in its apophatic version. In this fact we see the main cause of the similarity between Frank's cognitive approach and Heidegger's philosophy, for which possibilism and apophaticism are also of fundamental importance.

**Key words:** Russian religious philosophy, gnoseology, live knowledge, whole knowledge, hermeneutics, understanding.

### Литература

1. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. – М.: АСТ: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 382 с.
2. Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – 609 с.
3. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX вв.: в 2 ч. – СПб.: Алетейя, 2000. – Ч. 1. – 412 с.
4. Плотников Н.С. С.Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // *Вопр. философии.* – 1995. – № 9. – С. 169–185.

Поступила в редакцию  
22.06.11

---

**Семенюк Антон Павлович** – кандидат исторических наук, докторант философского факультета Томского государственного университета.

E-mail: *MarcelP@yandex.ru*