

Петер Элен

Выражение, слово и откровение в философии Семена Л. Франка¹

Петер Элен – доктор философских наук, профессор. Высшая школа философии в Мюнхене. Германия, 80539, г. Мюнхен, ул. Каульбахштрассе, 31а; e-mail: peter.ehlen@hfph.mwn.de

С.Л. Франк в своем философском творчестве сумел интегрировать персоналистическую феноменологию XX в. в онтологическое мышление христианского неоплатонизма. При этом такие понятия, как «выражение», «слово» и «откровение» стали ключевыми для его онтологии. В данной статье значимость указанных понятий для мысли Франка демонстрируется на основании его религиозной философии, изложенной в работе «Непостижимое» 1939 г., и завершенной в 1949 г. антропологии, вышедшей под названием «Реальность и человек». Источники, на которые опирается русский философ в своем творчестве, а также созвучие его мысли мыслям других авторов не являются предметами рассмотрения в данном исследовании. Несмотря на то, что С.Л. Франк не упоминает напрямую имяславские споры, которые велись в русском православии накануне Первой мировой войны, его размышления о слове и откровении, а также его оценочные высказывания относятся к активно дискутировавшемуся в то время вопросу: в каком смысле Бог, или Иисус Христос, присутствует в своем имени.

Ключевые слова: русская религиозная философия, философия С.Л. Франка, богочеловечность, откровение, выражение, слово, имяславские споры

I. Первым предметом всякой философии, которая хочет стать метафизикой, является бытие. И для С.Л. Франка это понятие также выступает отправным пунктом его мысли. Исходя из этого, в первую очередь необходимо показать (в очень сжатом виде), что именно русский мыслитель понимал под «бытием», которое находит свое «выражение» в сущем.

Против стандартного номиналистического упрека в том, что понятие «бытие» является пустым и избыточным, Франк обосновывает его реальное значение уже в своей ранней работе 1915 г., вышедшей под названием «Предмет знания» [Frank, 2000]. При помощи анализа суждений он показывает, что *логически необходимым* для человека, в принципе желающего мыслить и извлекать опыт, является принятие того, что по ту сторону понятийно определенного, конкретного сущего «присутствует» неопределенное бытие. К мышлению относится то, что оно определяет содержание, посредством отграничения от иных содержаний. Однако «граница» есть относительное понятие, как указывает на то С.Л. Франк в своей теории познания.

¹ Перевод выполнен к. филос. н., научным сотрудником сектора истории русской философии Института философии РАН А.С. Цыганковым по изданию: *Ehlen P. Ausdruck, Wort, Offenbarung in S.L. Franks Philosophie // Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens / Hg. H. Kuße. Specimina philologiae slavicae. Bd. 145. München, 2006, S. 27–38.* Переводчик выражает свою искреннюю благодарность проф. Петеру Элену за разрешение на осуществление данного перевода, а также за консультацию и помощь, оказанную во время работы. – *Примеч. пер.*

Она есть «черта, которая не только разделяет, но и связывает» [ibid., S. 196; Франк, 1995, с. 135]². То иное, от которого было отграничено определенное, в конце концов, есть все Иное. Это Иное по ту сторону определенной границы, хотя само и не является определенным содержательно, т. е. не «дано» понятийно, все-таки *присутствует* вместе с определенным на неопределенный лад [ср.: Frank, 1995, S. 55]. Даже если бесконечно расширять границу, это Иное не сможет перейти в ничто, потому что «переход» и «переход к чему-то» являются эквивалентными понятиями [Frank, 2000, S. 196; Франк, 1995, с. 135]. Поэтому «отсутствие содержания может быть лишь отсутствием какого-либо определенного содержания, а не всякого содержания вообще» [ibid., S. 196; там же, с. 137]. Следовательно, логически необходимое бытие не есть понятийно определенный *предмет* мышления, напротив, оно есть содержательно неограниченный, неизвестный, непредметно «присутствующий» или «наличный» фон определенного (не в локальном смысле) и как таковое оно является условием того, что нечто в принципе может мыслиться в качестве определенного содержания [Frank, 1995, S. 52]. Таким образом, бытие не может быть тайком ухвачено понятийно или быть опредмечено.

Та же самая фундаментальная точка зрения на реальное значение понятия бытия обосновывается Франком в его поздних работах при помощи метода персоналистической феноменологии. Знание о том, что я *есть*, т. е. знание о моем бытии, есть первичное, осуществленное знание, но не есть знание о содержании, которое как-то противостоит мне. Я получаю это знание не посредством умозаключения, напротив, оно *непосредственно* очевидно для меня и потому с *необходимостью* достоверно. Франк называет подобное знание «*живым знанием*». В этом знании мы знаем не нечто, предмет, но непосредственно участвуем в познанном. (Как и все в принципе, собственное бытие может быть также объективировано, т. е. понятийно ухвачено. Однако в подобном понятийном схватывании оно не будет отличаться от содержательно определенного сущего.)

Понятие «границы» также играет важную роль при обращении к бесконечности проявляющегося в самобытии бытия. Как индивидуальный человек я схватываю себя в качестве себя самого, благодаря тому, что я осознаю мое отличие от Иного. Это Иное (в конце концов все Иное) я *имею*, хоть и на *иной* лад, но все-таки так же, как и меня самого [Frank, 2004, S. 159]. Также и то, что лежит за пределами моей границы, содержание чего мне на данный момент неизвестно (к примеру, культурное положение моего народа или человечества в целом), обосновывает и делает возможным меня в моем самобытии. Я *имею* его непосредственно, хоть и *иначе*, чем себя самого [ibid.]. Из этого следует, что я как ограниченный индивидуум возможен лишь при условии превосходящего меня *неограниченного* единства.

Схожая логическая необходимость, а именно необходимость принятия неограниченного, актуально не познанного бытия как такового, в качестве условия конкретно определенного, показывает себя также, когда мы наблюдаем *охватывающее время* (*zeitumgreifend*) единство личности. Непосредственно дана и познаваема лишь математически ничтожная точка настоящего. Насколько, однако, я знаю себя самого, я превосхожу эту точку и *имею* – на *иной* лад – предшествующие и последующие моменты. Даже если я не знаю содержание прошлого и будущего, то я все же знаю с уверенностью, что если бы не было прошлого и будущего, то не было бы и настоящего, не могло бы быть и *меня*.

Вывод звучит так: мое самобытие «*конституируется моментом трансцендирования*, – моментом непосредственного обладания запредельным чистым опытом». Франк также показывает, что «трансцендирование, конституирующее “я” или “самосознание”, по самому своему существу безгранично <...>. Иметь самосознание – иметь себя как “я” – значит *сознавать себя соучастником бесконечного*,

² Здесь и далее цитаты даются по русскоязычным изданиям работ С.Л. Франка, указанным в списке литературы. – *Примеч. пер.*

всеобъемлющего бытия и тем самым свою связь с бытием, запредельным моему “я”. То же самое трансцендирующее бытие, посредством которого я имею свое Я, неразрывно связывает меня «в иной реальности» с вещами этого «мира». Франк обосновал «всеобъемлющее и всепронизывающее единство бытия» таким образом, что соучастие в нем «конституирует все частно сущее»; будь оно «в форме *sum* (бытия-для-себя, бытия субъекта)» или в «форме *est* (объективного бытия-для-меня)». «Оба сразу проистекают из первичной реальности чистого *esse* или *ens*» [Frank, 2004, S. 164; Франк, 2007, с. 60].

Центральная часть феноменологического анализа самопознания в живом самосознании, который осуществляется С.Л. Франком, состоит в том, чтобы показать, что это бытие стремится или «трансцендирует» к непостижимой, бесконечной глубине. (Самосознание есть первичное *бытие*, а не предмет мышления.) Эта глубина не идентична психологически описываемым эмоциональным возбуждениям моего Я или бесконечной игре фантазии. Чтобы обнаружить мое собственное бытие, которое мне ближе, чем любой из объектов, конечно, «глаза души», выражаясь словами Платона, должны быть повернуты «вовнутрь». Однако от открывшейся тогда глубины меня самого я могу в ужасе отвернуть свой внутренний взор.

Так же, как и всякая метафизика, философия С.Л. Франка упирается в ограниченную способность выражения наших понятий: «целое», «глубина» и т. д., которые неизбежны при описании самопознания. Подобные понятия из-за своей ограниченности могут привести как к пониманию, так и к ложному толкованию. Франк хочет показать, что все определенное является этим определенным лишь потому, что оно при этом трансцендирует свои границы и, превосходя самое себя, объединяется со всем иным, т. е. оно имеет это иное в самом себе, при этом не являясь ему идентичным. Таким образом, определенное есть одновременно и неопределенное, потому как все время выходит за свои собственные пределы.

При помощи этого достигнуто одно из важных положений онтологии русского мыслителя. Возражения против понятия «реальность» (которое Франк преимущественно использует для обозначения «бытия», потому что последнее, как правило, понимается как «бытие *того*, что является зависимым от меня») относятся к тому, что эта реальность, пусть и в сублимированном виде, мыслится как опредмеченная. Потому необходимо еще раз подчеркнуть, что реальность не должна опредмечиваться и превращаться в бесцветный, бледный, очищенный материал, который пронизывает все, подобно эфиру. Реальность *едина* и имеет лицо многих образов, в которых она находит свое конкретное выражение. Франку удалось феноменологически убедительно показать динамически-жизненное самовыражение реальности во многих областях опыта.

II. Далее необходимо осветить самовыражение реальности в опыте сообщества в качестве «откровения» и «слова». Для философского учения С.Л. Франка о Боге эти понятия имеют центральное значение.

Когда живое самобытие человека открывается Другому, пускай это длится даже одно мгновенье, но в это мгновенье то, что до этого было просто противостоящим, становится Ты. Реальность Ты нельзя иметь иначе, как только посредством того, что она сама извещает о себе, пробуждает во мне живой отклик [ср.: Frank, 1995, S. 226]. В начале этой *встречи* я не узнаю нечто определенное (особенность характера или что-то подобное), но *само-* или *личностное бытие* Другого в его обращенности ко мне. Поэтому восприятие Другого в качестве Ты принципиально отличается от нашего отношения к объекту, который должен пассивно воспринимать свою узанность (*Erkanntwerden*). Об этом своеобразном отношении, в котором мы узнаем другое самобытие, Франк пишет: «Не я открываю “ты”; оно само открывает себя мне. Оно само посылает из себя некий незримый флюид, вторгающийся в меня; и я познал “ты”, когда воспринял этот флюид. Такое познание, в его отличии от познания предметного, нельзя обозначить иначе как словом “откровение”» [Frank, 2004, S. 208;

Франк, 2007, с. 123]. (Однако само собой разумеется, что все время присутствует возможность рассматривать Другого также и в качестве предмета познания, что даст возможность получить о нем содержательное знание.)

То, что открывается в Ты-встрече, есть трансцендирующее в непостижимое и потому безосновное *бытие* Другого, а не абстрактное содержание. Откровение не является указанием на логически определенное содержание. Откровение «означает *реальное присутствие самой открывающейся реальности*» [Frank, 1995, S. 349; Франк, 2000, с. 647]. Это никоим образом не исключает того, что непредметная Ты-реальность при помощи слова, взгляда и мимики, посредством которых она себя «выражает», проникает в меня и сливается с моим собственным самобытием, сообщает мне также нечто о своем духовном качестве. Реальность, которая в Ты-опыте «присутствует для меня и мною переживается <...> есть *целостное единство* сознания и сознаваемого, переживания и его содержания <...> есть – в приложении к ограниченному, частному отрезку бытия – та самая не-сказанная, сама себе открывающаяся, сама себя сознающая реальность» [ibid., S. 150; там же, с. 402]. Реальность никогда не является бесцветной абстракцией, но всегда конкретна и наполнена содержанием. Однако даже в откровении ее конкретное содержание остается непостижимой тайной, которая постоянно требует все более глубокого истолкования. Это относится *a fortiori* и к тому, что Бог открывает себя в качестве полноты реальности [ср.: ibid., S. 340; 374]. Чтобы иметь возможность открыть самое себя, «тайна» должна быть открыта или «прозрачна» для *самой себя*. Условием возможности самоизвещения, коротко говоря, является «для-себя-бытие» или «самому-себе-имманентное-бытие» открывающегося. Внутренняя прозрачность бытия стремится к откровению «для другого», является «открыванием себя, явлением себя другому» и реализуется посредством этого [ibid., S. 226; там же, с. 496].

Для С.Л. Франка «откровение» есть не что иное, как извещение о своем собственном бытии. Свою основоположную форму оно имеет в Я-Ты-отношении. Действие, которое выполняет открывающий себя, не является «слепым» действием, как это бывает в случае действия физического объекта. Напротив, оно заключается в том, что он, открывающий, «открывает» себя. Подобное «самораскрывание» состоит в том, что он «говорит» о себе». Он говорит даже тогда, когда пребывает в молчании. «*Говорить*» в этом общем смысле – и значит не что иное, как вливать в нашу глубь если не само существо «ты», то некие исходящие от него лучи, некую духовную энергию, адекватную его существу» [Frank, 2004, S. 209; Франк, 2007, с. 123].

Таким образом, о непостижимой реальности С.Л. Франк говорит, что она «не только открывается и дана нам в лице нашей собственной внутренней жизни; она не только извне, как бы местами, приоткрывается нам в лице эстетического опыта; она сама, собственной активностью и по собственной инициативе, открывает нам себя в той форме, что «говорит» нам о себе в лице «ты»» [ibid., S. 208; там же]. «Существо «ты»» не входит в меня при встрече, как то подчеркивает Франк, потому что даже в самой интимной связи оно не раскрывает себя целиком и остается непостижимой тайной.

Точно так же как незакрытым является собственное самобытие (потому как оно не есть предметное содержание), которое бесконечно выходит за свои пределы, незакрытым является и самобытие Другого. Там, где я благодаря живому восприятию ухватываю непостижимое человеческое Ты, я вступаю в «связь <...> с таинственными глубинами живой реальности» [ibid., S. 201; там же, с. 113]. *Одна* и та же сверхиндивидуальная реальность, которая говорит со мной в «образе «ты»», также говорит и изнутри «меня самого» [ibid., S. 207]. Реальность – единственный в своем роде живой корень как моего Я, так и Я другого Ты. Всякая подлинная встреча дает мне возможность каждый раз заново убедиться в том, что я могу по-настоящему осуществить себя лишь в живом личностном единстве с глубиной реальности.

Феноменологически убедительно Франку удалось показать самораскрытие реальности в опыте сообщества, красоты и морального долга. Опыт же реальности в форме Мы позволяет глубже понять ее сущность. (В классификации философии, предложенной С.Л. Франком, феноменология Ты-, Мы-опыта ведет к феноменологии познания Бога. Между ними наблюдается отношение по аналогии. Однако более подробно говорить об этом здесь не представляется возможным.)

III. Слово по преимуществу является проводником той реальности, которая раскрывается во встрече. В одном из небольших разделов своей работы «Непостижимое», носящем название «Общее откровение Бога и конкретно-положительное откровение», С.Л. Франк раскрывает эту функцию слова [Frank, 1995, S. 375; Франк, 2000, с. 676]. То, что слово значит «по своему существу» или «исконно», мы узнаем посредством слова поэзии (под «словом» здесь, несомненно, подразумевается нечто большее, чем единичная лексема). Поэтическое слово открывает тайну «первореальности во всей ее <...> глубине и значительности» («первореальность» обозначает, в данном случае, непостижимое бытие как образ Божий, а не самого Бога). Поэтому высокая лирика никоим образом не представляет собой «субъективное самовысказывание, “исповедь” поэта как человека». Еще меньше, по своему изначальному замыслу, слово должно служить «отвлеченному определению в понятиях или “объективному описанию” предметной реальности». Тот, кто впустит слово поэта внутрь себя, узнает нечто из того, что «действительно есть». Точно так же как наблюдателю ночного звездного неба непостижимая конкретная реальность открывается вне всякой астрономической действительности в единстве переживания и содержания переживания, поэзия может открыть глаза на присутствующую в вещах «истинную» реальность.

Поэтому поэзию, в которой человеческое слово «является в своей полноценности», С.Л. Франк сравнивает с «херувимской песнью» во время литургии восточной церкви, где тайно присутствующие ангельские силы голосами человеческого хора трижды поют свою «Троицы трисвятую песнь». Поэзия – есть «голос самой реальности», «подслушанный и переданный поэтом». «В слове *обретает голос сама реальность* – само непостижимое; в нем сама реальность говорит о самой себе, “высказывает”, “выражает” *себя*» [ibid., S. 376; Франк, 2000, с. 680].

По всей вероятности, при помощи своей феноменологии слова русский мыслитель хотел прояснить также высказывание, содержащееся в Евангелии от Иоанна, в котором Бог назван «Словом». Сущность духа, которая состоит в том, чтобы *выражать* самое себя, реализуется, по преимуществу, в слове. Бог есть *откровение*, и поэтому Он как таковой есть и «Слово». Также и человеческое слово, понимаемое в «его первичном смысле», «не говорит о *чем-либо*», не является посредником для передачи деловой информации (Sachmitteilung), «и в нем не высказывается “субъективное” существо человека». Посредством слова говорящий открывает свое самобытие и дает возможность слушающему принять участие в его «духовной энергии». На свой ограниченный лад всякое человеческое слово должно быть *выражением* абсолютной реальности, «отображением» вечного Логоса. Поэтому всякое «суетное и небрежно употребляемое слово», всякая «болтовня» приравнивается к «кошунству». В слушанье и даже в чтении слова происходит встреча и объединение с Ты того, кто выразил себя в нем.

Разумеется, человеческое слово имеет тенденцию в повседневном и научном обращении к сокращению и к кристаллизации («в чистое обозначение отвлеченных понятий»). Для науки и техники это, безусловно, является преимуществом, говорит С.Л. Франк. Однако сам «спор» между «субъективностью» и «предметной» действительностью, которая характеризует человека, показывает, что его язык имеет лишь ограниченную способность адекватно выражать откровение реальности.

IV. С.Л. Франк несомненно знал, что «откровение» в христианской теологии обозначает историческое воплощение Бога в Иисусе Христе. Однако, поскольку он «общее и вечное» самовыражение реальности (в первую очередь в опыте сообще-

ства) также называет «откровением», возникает вопрос, как относятся друг к другу эти два способа откровения. Ответ Франка позволяет более глубоко понять его философское учение о бытии.

Несмотря на то, что русский мыслитель постоянно подчеркивает отличие «положительно» исторического от «общего и вечного откровения», богословскую интерпретацию которого он рассматривает, С.Л. Франк все же отмечает, что различие между этими двумя способами откровения не должно пониматься как «абсолютно разделяющее логическое различие». Различие невозможно снять, однако оно есть «различие *трансрациональное*, в котором разделение есть вместе с тем связь и тем самым антиномистическое единство». «Если общее и вечное откровение – откровение первоосновы реальности как таковой – неотделимо от конкретно-положительного откровения, то и последнее неотделимо от первого. Богословие поэтому имеет то общее с философией, что оба покоятся на общем вечном откровении. Ибо всякое конкретное откровение уже предполагает нашу восприимчивость к нему – к голосу и явлению Бога, – нашу способность осознать отдельное конкретное откровение именно как *откровение Бога*. Но это и означает не что иное, как то, что *общая природа* откровения – реальность Бога как “ты” в ее общем вечном существе – а это и есть общее вечное откровение – логически предшествует всякому частному конкретному откровению» [Frank, 1995, S. 378; Франк, 2000, с. 681–682]. Франк постоянно подчеркивает, что в так называемом «общем откровении» Бог также дает узнать себя и как «Бог-со-мной» и, соответственно, как «Бог-с-миром» (Immanuel). Это общее или перво-откровение Бога является тождественным сотворению мирового бытия, которое есть настоящее самоизвещение Бога. Поэтому всякий человек в принципе в любое время и в любой религии может стать собеседником Бога, т. е. воспринять откровение божественного Ты посредством вещей этого мира. И даже если, как подчеркивает С.Л. Франк, это откровение не достигает и не может достичь полноты откровения в Иисусе Христе, то и оно также имеет «конкретное» содержание. Как бы далек ни был «образ», в котором Бог дает узнать себя индивиду в «общем» откровении, от христианского откровения, он не может быть определен какими-либо внешними «объективными» критериями, потому что оба способа откровения образуют антиномистическое единство. Даже во встрече с Богом христианского святого содержатся элементы общего откровения реальности. Любой критерий, при помощи которого хотят «объективировать», т. е. логически отделить и обособить позитивное христианское откровение от откровения общего, с самого начала должен подразумевать знание об общем божественном откровении.

Дальнейшие, отчасти теологические рассуждения, которые Франк посвящает тому, как необходимо мыслить *единство* принципиально доступного всякому человеку общего откровения и одновременно *отличающегося* от него единичного откровения божественного Логоса, произошедшего в воплощении Иисуса Христа, не будут здесь рассматриваться. Важным, однако, является то, что, согласно С.Л. Франку, «вечно-неразрывная связь» обоих способов откровения основывается в самом Боге, в Святом Духе. Так называемое общее откровение реальности не составляет конкуренцию для положительного откровения Бога в Иисусе Христе.

V. Различие понятийно мыслимой «объективной» действительности и бесконечно выходящей за свои собственные пределы «реальности» показывает свою плодотворность при рассмотрении проблемы «имяславия». С.Л. Франк не оспаривает утверждаемую имяславцами возможность того, что молящийся может стать единым с тем, к кому он обращается в молитве. Однако русский мыслитель, тем не менее, лишает это событие его возможного магического характера. Всякое вещественное овладение божественной реальностью посредством произнесения имени является невозможным. Подобная попытка с необходимостью привела бы к ложному истолкованию реальности в качестве содержательно ограниченной действительности. Она подразумевала бы наличие бессмысленного допущения, по которому в звуке произ-

носимого имени может содержаться сама личность и последняя при произнесении своего имени также как будто бы вызывалась. Но все же произнесение имени действительно может привести к истинной Ты-встрече, в которой реальность сама открывается произносящему в конкретной и, в конце концов, неограниченной глубине. Имя, таким образом, может быть мостом, по которому «энергии» его носителя могут проникнуть в призывающего.

Несмотря на то, что спор о смысле имяславия был начат православными монахами на Афоне, С.Л. Франком в этом вопросе также выделяются общий и специфически христианский уровни. Для общего уровня имеет значение, что каждый человек обладает Я-сознанием, которое опосредуется через Ты-встречу с другими людьми и особенно с матерью [ср.: Frank, 1995, S. 330]. Способность к Ты-встрече берет свое основание в духовной потенции человека, в его бытии как творения и образа Божия. Посредством этого также дается возможность узнать и признать перво-реальность в качестве *личностной* и встретить в ней личностного Бога [ibid., S. 362]. Его «имя» на этом общем уровне звучит просто как «Ты», в каком бы языковом обличье оно ни пребывало. Призвание имени Божьего актуализирует в *самобытии* молящегося основанное Богом уже при создании каждого человека Ты-отношение и наполняет его новой жизнью. Франк настойчиво подчеркивает, что инициатива за подобное самозъявление или откровение должна исходить из позванного в обращении Ты. Также и степень, в которой позванный открывает себя и в которой он может быть познан в качестве Ты, полностью зависит от него самого. Почитание имени Бога есть просьба, обращенная к нему, которая заключается в том, чтобы он открыл себя обращающемуся в качестве Ты.

На христианском уровне речь идет о почитании и призывании имени «Иисуса». Тот, кто в своей вере знает о том, что реальность в своей полноте заключена в бытии и жизни Иисуса Христа, может обновить и углубить ее во встрече с этим именем. В почитании Имени вызывающий открывается для самобытия вызываемого, чтобы вступить с ним в Мы-сообщество. То, что опыт реальности достижим в принципе через бытие Иисуса Христа, потому что в нем «Слово», в котором реальность высказывает себя во всей своей полноте, «стало плотью», было известно С.Л. Франку как верующему христианину. Философское познание говорило ему, что реальность *одна* и что по своей сути она есть *выражение, слово*. Поэтому философ считал осмысленным то, что реальность в своей полноте высказывает себя человеку, т. е. человеческим способом, в личности Иисуса Христа.

Слово и язык являются исключительным *выражением* самобытия и как таковые направлены на то, чтобы тот, кто их воспринимает, смог принять участие в реальности говорящего и посредством этого в самой непостижимой реальности.

VI. В последнем разделе этой статьи автор вместе с С.Л. Франком задается вопросом о способности понятийного языка выразить философское знание. Для философии речь идет о реальности как таковой, а не об отношении между отдельными явлениями объективной действительности. Все охватывающая и пронизывающая реальность есть «всегда “все такое-то – и еще что-то иное”». Ее существенная черта – *трансцендирование*, «выход за границы» ее самой. В качестве абсолютного она присутствует *как целое* в каждом сущем и все же не исчерпывается им, поэтому она более не определима логически. Она есть в сверхлогическом смысле «первичное единство», в котором совпадает, но при этом не снимается, многообразие противоположностей [Frank, 2004, S. 190].

Мы узнаем антиномистическое единство реальности в себе самих: каждый человек есть самостоятельное, индивидуальное существо, в котором реальность присутствует как целое и посредством этого на бытийном уровне объединяет его со всем от него отличным. Там, где другой человек становится для нас Ты, он, несмотря на то, что остается Другим, входит внутрь нас и определяет наше собственное самобытие. Сознание того, что я пребываю в Ты-отношении, «есть для меня сознание, что я ка-

ким-то образом существую и за пределами меня самого». Реальность сообщества для меня не является ни *внешней*, ни в строгом смысле слова *внутренней*. С абстрактно-логической точки зрения это есть парадокс, потому что данное отношение выходит за пределы своего собственного самобытия и при этом есть нечто внутреннее [Frank, 2004, S. 200]. Мы-отношение сравнимо с отношением Бога к миру, потому что Бог и мир (в Боге) есть *одно* и в то же время Бог *не* является миром.

Здесь показана причина, по которой трансцендирование реальности не может быть сформулировано «ясно и отчетливо», как это требовал Декарт, даже несмотря на то, что мы в самой нашей жизни и знаем о том, что есть наше собственное существование и что есть сообщество. Если захотеть посредством языка выразить выходжение за определенность, то подобное выражение с необходимостью должно будет объединить противоречащие суждения, потому что оно должно высказать как «тождество и различие», так и «полноту и отрешенность» [ibid., S. 184; 189; Франк, 2007, с. 19]. При помощи логического мышления мы можем ориентироваться в многообразии содержаний опыта, однако подобным образом мы не достигнем «то предельное нечто, которое образует первичную основу и общее существо нашего опытного достояния». Это не произойдет потому, что логическое мышление носит характер суждения, в котором субъект отличается от своего содержания, т. е. характер «высказывания чего-то о чем-то» [ibid., S. 171; там же, с. 70]. Суждение, в котором логически различаются субъект и предикат, не может быть высказано о реальности, потому что в ней это различие всегда является уже преодоленным посредством трансцендирования.

Однако Франк не останавливается на этом определении, потому как вместе с ним вновь осуществляется суждение и реальность отграничивается от содержаний объективной реальности и, таким образом, теряется. «Реальность», говорится в работе Семена Людвиговича «Реальность и человек», есть «нечто иное, чем всякое частное содержание, улавливаемое в понятии; ее существо состоит именно в ее конкретности – в том, что она есть конкретная, полновесная, самодовлеющая полнота – в отличие от отвлеченного содержания, в котором объект мысли определяется как нечто частное через отличие его от “иного” и усмотрение его отношения к этому иному. Но когда мы говорим, что реальность есть *нечто иное*, чем содержание понятия, мы должны остерегаться брать саму эту идею “инаковости” в ее обычном, логическом смысле». Однако как же тогда возможна философия? Иными словами, «как можно вообще мысленно иметь что-либо, не имея его в качестве определенного частного содержания, т. е. отвлеченного понятия?» [ibid., S. 176; Франк, 2007, с. 77]. Остается ли философия, если она хочет обосновать знания об отношении абсолютного к единичному, лишь призывом к иррациональному чувствованию, лишенному суждений?

Сам С.Л. Франк говорит о «непостижимости» реальности, однако при этом избегает всякого интуитивизма, который черпает себя в непроверяемом посредством мысли, преисполненном чувств предчувствии. Он называет две возможности, при помощи которых можно выразить «непостижимое» подходящим ему сверхлогическим образом. Искусство, в особенности поэзия, демонстрирует нам возможность выражения опыта без его абстрактно-логического расчленения. Она берет реальность в ее конкретности. Поэзии удастся это, потому что слово не исчерпывается своей функцией в качестве понятия. Его смысловые нюансы, вызываемые им ассоциации и не в последнюю очередь его поэтическое звучание, создают ему «ауру», при помощи которой возможно передать опыт, ускользающий при передаче посредством логических понятий. Чрез соединение слов в цепь высказываний писатель-прозаик (в этой связи С.Л. Франк упоминает Л.Н. Толстого) также может выразить полноту реальности тем способом, которого нельзя достичь посредством одного лишь понятия. Это русский мыслитель называет конкретным описанием реальности, которое в принципе доступно также и философу. Далее Франк обозначает метод, который

присущ лишь философии: способ высказывания Николаем Кузанским «умудренного неведения». Здесь представляется достаточным очертить указанное ядро философствования Франка и его результат, не обращаясь к его основаниям.

Как мы видели, реальность Я и Ты сливается в реальность Мы-сообщества. Это сообщество не есть реальность *рядом* с Я и Ты, но она есть реальность *в* них, однако, несмотря на это в единстве Мы они (Я и Ты) полностью сохраняют свое самобытие. Здесь также можно привести известную аналогию, по которой Бог имманентен человеку в своей трансцендентности. Поэтому С.Л. Франк говорит о «богочеловечности» человека и о «богочеловечности» Бога. Это значит, что реальность абсолютного не отделена *от* реальности относительного, но, несмотря на это, из подобного *единства* не следует *смешение*, которое сняло бы самобытие Бога и человека. В своей работе «Непостижимое» русский мыслитель ввел понятие «антиномистического монодуализма» для того, чтобы выразить онтологический и гносеологический характер этого единства в многообразии. Это значит: одним «единственным умственным взором» ухватить *единство* в *противоречии* «в двух противоположных ее аспектах» [Frank, 2004, S. 181; Франк, 2007, с. 85]. Таким образом, высказывание не может быть редуцировано только к логическому суждению, к примеру, в форме «Бог и мир – различны» и «Бог и мир – едины». Столь же неправильным было бы привязать друг к другу части этого высказывания в логической форме соединяющего суждения «как, так и» [Frank, 1995, S. 179]. «Антиномистическое познание выражается, как таковое, в *непреодолимом, ничем более не преодолеваемом витании между* или *над* этими двумя логически несвязанными и несвязуемыми суждениями. Трансрациональная истина лежит именно в невыразимой *середине*, в *несказанном* единстве между этими двумя суждениями, а не в какой-либо допускающей логическую фиксацию связи между ними» [ibid., S. 179; Франк, 2000, с. 436–437]. Лишь в «витании», в котором сохранено как единство взаимоисключающих реальностей, так и их разделенность, возможно приблизиться к истине.

Реальность в философии С.Л. Франка является *живой динамикой*, которая не подчинена никакой внешней необходимости. Она доступна нам в нашем самобытии и сама должна пониматься в качестве абсолютного самобытия, которое также может быть названо *личностным*. Наиболее предпочтительное выражение личностной реальности – *слово*. Когда русский мыслитель настойчиво пишет о том, что реальность «говорит» нам (к примеру, в феномене красоты), то он хочет выразить это живое отношение. Задачу философии Франк видит в «*рациональном преодолении ограниченности рациональной мысли*». По примеру Николая Кузанского, который избирает для себя С.Л. Франк, думающий человек должен преодолеть «стену» понятийного мышления и прорваться к *трансрациональному* уровню понимания. Лишь так он может познать бытие в качестве динамически-живого Мы-бытия и, в конце концов, вступить «в рай» богопознания [Frank, 1995, S. 414; ср. также: Frank, 2004, S. 179]. При этом всегда остается неизменное искушение разума рассматривать реальность только как *предмет* мышления и из-за этого не заметить того, что она является *мета-логическим условием* самого этого понятийного мышления.

Список литературы

- Франк, 2000 – Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Соч. М.: АСТ, 2000. 800 с.
 Франк, 1995 – Франк С.Л. Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. М.: Наука, 1995. 656 с.
 Франк, 2007 – Франк С.Л. Реальность и человек. М.: АСТ, 2007. 390 с.
 Frank, 1995 – Frank S.L. Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. Freiburg: Verlag Alber, 1995. 484 S.
 Frank, 2000 – Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2000. 526 S.

Frank, 2004 – *Frank S.L. Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. Mit einer Einleitung von Peter Ehlen.* Freiburg: Verlag Karl Alber, 2004. 416 S.

Перевод с немецкого языка А.С. Цыганкова

Expression, Word and Revelation in the Philosophy of Semen L. Frank

Peter Ehlen

PhD, Professor of Philosophy. Munich School of Philosophy. 31a Kaulbachstraße, Munich, 80539, Germany; e-mail: peter.ehlen@hfph.mwn.de

In his philosophical works S.L. Frank was able to integrate the personalistic phenomenology of the 20th century into the ontological thinking of Christian Platonism. At the same time such concepts as “expression”, “word” and “revelation” became the key to his ontology. In this article, the importance of these concepts for Frank’s thought is demonstrated on the basis of his religious philosophy (“The unknowable”, 1939) and anthropology (“Reality and Mankind”, 1949). The sources that used the Russian philosopher in his work, as well as the harmony of his thoughts to ones of other authors are not the subject of this study. Despite the fact that the S.L. Frank does not mention directly the disputes about Imiaslavie that took place in the Russian Orthodoxy on the eve of the First World War, his reflections on the word and the revelation, as well as his evaluative statements are related to the question actively debated at that date: in which sense God or Jesus Christ are present in their Name.

Keywords: Russian religious philosophy, the philosophy of S.L. Frank, God Madness, revelation, expression, word, Imiaslavie disputes

References

Frank, S. L. *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion.* Freiburg: Verlag Alber, 1995. 484 S.

Frank, S. L. *Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis.* Freiburg: Verlag Karl Alber, 2000. 526 S.

Frank, S. L. *Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. Mit einer Einleitung von Peter Ehlen.* Freiburg: Verlag Karl Alber, 2004. 416 S.