

*Булгаков С. Н.* Критика. Новый опыт преодоления гносеологизма.  
[Рец. на:] Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах  
отвлеченного знания. П., 1915. Стр. VII + 504  
// Богословский вестник 1916. Т. 1. № 1. С. 136–154 (2-я пагин.).



## К Р И Т И К А.

### I.

#### **Новый опыт преодоления гносеологизма.**

(С. Л. Франкъ. Предметъ знанія. Объ основахъ и предѣлахъ отвлеченнаго знанія. Петроградъ. 1915. Стр. VII-+504).

Въ обширномъ изслѣдованіи С. Л. Франка мы имѣемъ, бесспорно, цѣнный вкладъ въ философскую литературу, на которомъ лежитъ печать настойчиваго труда, высокой интеллектуальной честности и тонкой, пытливей мысли. Въ этомъ сочиненіи наносится новый и серьезный ударъ философскому позитивизму въ его современныхъ разновидностяхъ. Грубый догматическій позитивизмъ Льюиса, Милля, Конта и под. давно уже сдѣлался достояніемъ отроческаго возраста въ философіи и нынѣ замѣненъ кантовскимъ критицизмомъ, преимущественно въ разныхъ его новѣйшихъ предѣлкахъ въ неокантіанствѣ. При всемъ различіи его школъ, общій духъ, ихъ объединяющій, состоитъ въ стремленіи замкнуть человѣческій духъ въ казематъ гносеологическихъ схемъ и преградить ему доступъ къ иному, предѣльному міру: воинствующій агностицизмъ въ метафизикѣ и религіи, имъ свойственный, практически вселяетъ враждебность къ всякому сверхъестественному откровенію и, если кой-какъ еще мирится съ тощей протестантской моралью, то находится въ опредѣленной оппозиціи къ церковному христіанству. Духъ „просвѣтительства“, изъ котораго вышла Кантъ, остается господствующимъ и среди его духовныхъ дѣтей. Неокантіанскимъ гносеологизмомъ, имѣющимъ представителей почти на всѣхъ философскихъ кафедрахъ Германіи, заволокло духовную атмосферу нашего времени, и

для того, кто дорожить философией въ ея нетлѣнномъ ликѣ, явленномъ еще эллинизмомъ, а еще болѣе для того, кто чувствуетъ себя призваннымъ религіозно бороться съ мертвящимъ духомъ критическаго Левіафана, борьба съ гносеологизмомъ означаетъ защиту высшихъ духовныхъ цѣнностей, — философіи и религіи. Вотъ почему мы должны привѣтствовать всякій серьезный философскій трудъ, ведущій къ преодолѣнію гносеологизма въ его собственной области, что есть отнюдь не легкая задача и, по обстоятельствамъ времени, требуетъ тяжеловѣснаго научнаго снаряженія. Этимъ требованіямъ вполне отвѣчаетъ трудъ С. .І. Франка, который пролагаетъ себѣ путь черезъ густыя дебри гносеологизма и по своей философской подготовкѣ является вполне зрѣлымъ борцомъ. Работа Франка по темѣ вполне гносеологическая, — изслѣдованіе предмета знанія. Мы присутствуемъ воочию передъ внутреннимъ саморазложеніемъ гносеологизма, которое является его имманентной самокритикой. Для Франка въ результатѣ его изслѣдованія выясняется, что „нѣтъ гносеологіи“ внѣ „онтологіи“ (V), иначе говоря, онъ приходитъ къ выводу о неразрѣшимости вопроса о предметѣ знанія иначе, какъ на основѣ метафизики „абсолютнаго бытія“ и интуиціи „конкретно-сверхвременнаго всеединства“. И въ этомъ смыслѣ авторъ считаетъ себя близкимъ къ философіи Бергсона, а „еще болѣе близкимъ къ нѣкоторымъ теченіямъ русской философіи“ (VI). Изъ прежнихъ мыслителей онъ называетъ какъ наиболѣе себѣ сродныхъ двухъ великихъ философовъ: Плотина и Николая Кузанскаго, а также причисляетъ себя „къ старой, но еще не устарѣвшей, сектѣ платониковъ“ (VI). Конечно, эта философская самохарактеристика еще довольно неопредѣленна и многозначна, но зато и многозначительна, да и весь духовный путь, пока пройденный авторомъ, — „отъ марксизма къ платонизму“, поучителенъ для современнаго человѣка. Поэтому въ интересахъ философскаго просвѣщенія въ Россіи, мы желаемъ труду С. .І. Франка полного успѣха, хотя самъ онъ манерой своего изложенія сдѣлалъ все, чтобы затруднить этотъ успѣхъ, потому что въ литературномъ отношеніи книга отличается растянутостью, вялостью, блѣдностью, отсутствіемъ темперамента, столь несоотвѣтствующимъ энергіи мысли.

Передать весь ходъ многосторонняго и содержательнаго изслѣдованія Франка въ журнальномъ отзывѣ невозможно и въ нашу задачу не входитъ. Тѣмъ не менѣе мы остановимся на нѣкоторыхъ основныхъ его положеніяхъ въ цѣляхъ ближайшей характеристики философской позиціи автора, ея сильныхъ и слабыхъ сторонъ.

Книга Франка имѣетъ три отдѣла: „Знаніе и бытіе“, гдѣ изслѣдуется гносеологически проблема знанія, „Интунція всеединства и отвлеченное знаніе“, гдѣ содержится преимущественно онтологическая характеристика знанія, и „Конкретное единство и живое знаніе“, гдѣ ставятся основные онтологическіе вопросы, вытекающіе изъ предыдущаго. Какое отношеніе между знаніемъ и его предметомъ, выражающееся въ сужденіи? Изслѣдованіе грамматической и логической природы сужденія приводитъ автора къ выводу, что предметъ сужденія *A есть B* „есть не чистое *A*, и не *A*, связанное съ *B*, а именно *A* въ связи съ *чѣмъ-то инымъ вообще*. Содержаніе *A*, о которомъ до нашего сужденія мы не знали, съ чѣмъ именно оно связано, но которое мы съ самаго начала мыслимъ связаннымъ съ *чѣмъ-либо вообще*, опредѣляется теперь какъ связанное съ *B*. Схематически это можетъ быть выражено такъ: „*A* есть *B*“ = „*A X* есть *B*“ (16), причемъ „*X* вообще есть не какое-либо основное понятіе или опредѣленное содержаніе, изъ котораго могло бы слѣдовать содержаніе *A*, а, напротивъ, совершенная неопредѣленность, чистое „нѣчто“ въ противоположность всякой опредѣленности, всякому *это*“ (23), и эта неопредѣленность „подвергается опредѣленію въ сужденіи“, такъ что можно различать „предметъ вообще“ и „предметъ производный“. „Схема „*X* есть *A*“, въ которой выражена природа всякаго знанія, предполагаетъ, во-первыхъ, что мы знаемъ то, чего мы не знаемъ. Во-вторыхъ, означаетъ, что то, чего мы не знаемъ, есть для насъ основа и носитель того, что мы знаемъ. Смыслъ знанія состоитъ въ проникновеніи въ неизвѣстное; тѣ содержанія, которыя мы высказываемъ, не выдуманы и не свободно созданы нами: мы убѣждены, что они лежатъ въ самомъ предметѣ“ (25). „Подъ предметомъ мы разумѣемъ неопредѣленную для насъ и подлежащую опредѣленію законченную полноту опредѣленности“ (26). Поэтому „проблема предмета есть не что иное какъ проблема отно-

шенія между „знаніемъ“ и „реальностью“, короче говоря, это есть проблема трансцендентнаго“ (27). „Трансцендентный“ не значить, конечно, абсолютно недоступный, принципиально недостижимый предмет“, онъ лишь „не данъ никогда въ своей опредѣленности совершенно непосредственно, а наоборотъ имѣется всегда лишь въ формѣ *x*, т. е. требуетъ отъ знанія особаго *проникновенія* въ себя“ (36). Анализъ основныхъ типовъ сужденія (аналитическаго, синтетическаго и титическаго), производимый авторомъ, приводитъ его къ окончательному заключенію, что „знаніе во всѣхъ своихъ областяхъ и формахъ всегда направлено на неизвѣстный, выходящій за предѣлы имманентнаго матеріала и въ этомъ смыслѣ трансцендентный предметъ. Знаніе есть проникновеніе въ этотъ предметъ, его опредѣленіе. Иначе говоря: мы называемъ *знаніемъ* только то содержаніе, которое мы признаемъ независимымъ отъ знанія содержаніемъ самого предмета“ (46). Какъ же возможно знаніе предмета въ указанномъ смыслѣ? Предварительно авторъ даетъ обзоръ основныхъ гносеологическихъ направленій современности, которыя сводитъ къ основнымъ типамъ: идеализмъ (Кантъ), „имманентный объективизмъ“ (Риккертъ, Шuppe и др.): „трансцендентный объективизмъ“ (Гуссерль, Лосскій и др.). Этотъ критическій очеркъ (гл. 2) отличается большимъ знаніемъ дѣла, тонкостью и убѣдительностью анализа. Авторъ приходитъ къ выводу объ односторонности этихъ направленій: содержа долю истины, „каждое изъ этихъ направленій не въ состояніи разрѣшить проблемы предмета именно потому, что каждое изъ нихъ въ своемъ осуществленіи должно учесть тезисъ противоположнаго (идеализмъ—трансцендентный характеръ предмета, реализмъ—имманентность предмета), и именно на этомъ терпитъ крушеніе. Отсюда слѣдуетъ, что разрѣшеніе загадки „предмета“ возможно лишь черезъ органическое сочетаніе мотивовъ обоихъ направленій,—иначе говоря, черезъ уясненіе *соотносительности* понятій „имманентности“ и „трансцендентности“, „сознанія“ и „независимаго отъ сознанія бытія“ (92—3).

Обращаясь къ анализу сознанія, авторъ изслѣдуетъ отношеніе между „даннымъ“ и „вмѣющимся“ и констатируетъ, что любое непосредственно данное предполагаетъ болѣе общій бытійный фонъ „вмѣющагося“, которому свойственна

пространственная и временная глубинность (причемъ пространственность практически проецируется во временность). „Идеальная доступность намъ всего недавнаго, потенциальная паличность, присутствіе всего отсутствующаго коренится въ послѣднемъ итогѣ въ одномъ высшемъ условіи: въ *обозримости* для насъ *самаго времени*. Поскольку „сознаніе“ есть совокупность „даннаго“, оно *подчинено* времени — оно есть потокъ смѣняющихся образовъ и всякихъ иныхъ переживаній. Но поскольку „даннымъ“ не исчерпывается все, доступное намъ, — поскольку мы потенциально владѣемъ всей безграничной совокупностью содержацій, запредѣльныхъ „данному“ — не сознаніе подчинено времени, а напротивъ, *время подчинено сознанію*. Тотъ самоочевидный фактъ, что мы вообще имѣемъ идею времени, свидѣтельствуемъ, что мы *возвышаемся надъ временемъ*; а идеальная безграпичность доступнаго намъ времени означаетъ, что въ насъ или у насъ есть что-то вообще *въвѣременное*“ (138). „*Въвѣременность* есть первичная, логически неустранимая черта сознанія — черта, въ которой невозможно было бы и обладаніе имманентнымъ, т.-е. мигомъ настоящаго“ (139). „Она есть именно непосредственно, *сразу* имѣющееся у насъ *единство* бытія, единая основа всего времепнаго. Это есть первичная основа всякой вообще трансцендентности: наряду съ непосредственно *даннымъ*, т. е. съ имманентно-переживаемымъ матеріаломъ настоящаго мига, мы столь же непосредственно *имѣемъ* вѣчность, какъ единство всего мыслимаго бытія въ цѣломъ“ (140). Соотвѣтственно этому „подъ „трансцендентнымъ предметомъ“ мы разумѣемъ бытіе, которое, будучи трансцендентно воспріятію и образуя для него „невѣдомое запредѣльное“, вмѣстѣ съ тѣмъ *имманентно* въвѣременной (и, слѣдовательно, времяобъемлющей) мысли и въ силу имманентности этой непосредственно предстоитъ ей, именно въ качествѣ запредѣльнаго всякому воспріятію и потому скрытаго содержанія безграпичнаго бытія“ (142). Этимъ преодолевается и противоположность между трансцендентнымъ и имманентнымъ.

Въ соотвѣтствіи этому различенію, можно разграничить и два понятія „познанія“: какъ „потокъ актуальныхъ переживаній“ (144) и какъ объемлющее „всѣ содержанія, потенциально доступныя сознанію“ (145), причемъ оба они нахо-

дятся въ „столь неразрывномъ и внутренно-слитномъ единствѣ, что каждая изъ этихъ частей предполагаетъ другую и немыслима внѣ отношенія къ ней“ (147). Въ сознаниі мы имѣемъ „сверхвременное единство не только какъ моментъ трансцендентнаго въ нашемъ сознаніи, но и какъ абсолютно имманентную наличность, которая однако не была бы погружена въ потокъ актуальныхъ данныхъ сознанія, а возвышалась надъ нимъ“ (151). „Понятіе „сознанія“ въ томъ единственномъ смыслѣ, въ которомъ оно не заключаетъ противорѣчія, есть необходимо понятіе *членотношенія*. Сознаніе есть потокъ актуальныхъ переживаній, въ себѣ самомъ несущій отношеніе къ своему потустороннему, устремленность на „сознаваемое“ (152). Отношеніе же „предполагаетъ ту основу, въ которой нѣтъ еще дѣленія на два члена, но на почвѣ которой необходимо должно возникнуть это дѣленіе. Поэтому понятіе сознанія не можетъ быть высшимъ понятіемъ, послѣдней основой теоріи знанія“ (153). Потому является совсѣмъ „не гипотезой, а простымъ констатированіемъ самоочевиднаго соотношенія“, что „то сверхвременное единство, въ которомъ мы усмотрѣли основу отношенія сознанія къ „предмету“ какъ таковое, дано намъ не въ формѣ сознанія, а въ формѣ *бытія*. Мы сознаемъ это единство только потому, что мы есмь сверхвременное единство, мы пребываемъ въ немъ и оно въ насъ. Первое, что есть и непосредственно очевидно, есть не сознаніе, а само сверхвременное бытіе: это есть *абсолютное бытіе*, внѣ котораго нѣтъ ничего и которое есть не трансцендентное, а абсолютно имманентная основа всякой трансцендентности“ (154—55). Рѣчь идетъ „не о бытіи объекта, а о томъ бытіи, которое *возвышается* надъ противоположностью между субъектомъ и объектомъ и объемлетъ ее въ себѣ. Абсолютное бытіе есть не бытіе для другого, а чистое бытіе—для—себя, но такое бытіе для себя, которое предшествуетъ раздвоенію на субъектъ и объектъ и есть абсолютно единое въ себѣ и для—себя—бытіе, жизнь, непосредственно сама себя переживающая“ (156). Съ этой точки зрѣнія авторъ понимаетъ и значеніе т. н. онтологическаго доказательства бытія Божія (исторіи котораго онъ посвящаетъ особый историческій экскурсъ): „то, что называется „онтологическимъ доказательствомъ“, есть не „выведеніе“ бытія изъ „только сознаваемого“ содержанія мысли, а про-

стое усмотрѣніе невозможности мыслить нѣкоторыя всеобъемлющія содержанія какъ только сознаваемые. Оно указываетъ на наличность содержаній, смыслъ которыхъ по существу выходитъ за предѣлы „мыслимаго содержанія“ и въ которыхъ, наоборотъ, просвѣчиваетъ, такъ сказать, непосредственно проступаетъ въ насъ само бытіе. Таковы сами понятія бытія и сознанія, таково и понятіе Бога, поскольку Богъ мыслится какъ первичная основа и носитель бытія и разума“ (167). То „единство трансцендентальнаго сознанія“, о которомъ училъ Кантъ, не есть единство *субъективнаго* сознанія, но „единство самого абсолютнаго бытія“ (169)... „Сверхвременное единство“ и „абсолютное бытіе“ есть именно одно и то же... Абсолютное, сверхвременное бытіе и всеединство суть тождественныя понятія“ (170). Равнымъ образомъ и *необходимость*, какъ основа предметности, въ отношеніи къ каждому отдѣльному содержанію знанія „есть не что иное какъ связь его съ самимъ бытіемъ, принадлежность къ абсолютному бытію“ (171).

Переходя къ изслѣдованію природы „отвлеченнаго знанія“, авторъ начинаетъ его съ разсмотрѣнія сущности силлогистическаго умозаключенія, которое, „чтобы быть возможнымъ, должно быть логическимъ единствомъ; подлиннымъ основаніемъ вывода служатъ въ немъ не какія-либо его части, а именно оно само въ цѣломъ, т. е. его логическое единство“ (194), иначе говоря сужденіе коренится въ единствѣ бытія,—„возможно только на почвѣ металогическаго знанія“ (204). „Всякое доказательство есть обнаруженіе взаимной связи содержаній знанія чрезъ раскрытіе въ понятіяхъ многообразія, непосредственно усматриваемаго какъ единство“ (205). Авторъ подвергаетъ тонкому анализу смыслъ основныхъ логическихъ законовъ: тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго, причемъ приходитъ къ выводу, что въ своей совокупности всѣ три составляютъ одинъ законъ определенности, по такому типу:

„Въ  $x$  есть  $a$ , или  $a$  есть ... (законъ тождества)

$a$  обособляется отъ  $\text{non-}a$  ... (законъ противорѣчія).

Обособленность отъ  $\text{non-}a$  ( $\text{non-non-}a$ ) есть  $A$  (зак. исключ. третьяго).

Отсюда:  $a$  есть  $A$ “ (218).

„Законъ опредѣленности, въ силу котораго все мыслимое

приобрѣтаетъ характеръ отдѣльной, тождественной себѣ опредѣленности, опирается на законъ отрицанія и осуществляется чрезъ функціи отрицанія. А, какъ замкнутая въ себѣ опредѣленность, возможна только чрезъ свое отношеніе къ non А; смыслъ того, что мы называемъ опредѣленностью, состоитъ въ дифференцированности, въ самоутвержденіи чрезъ отношеніе различій: А есть то, что противоположно non—А; А создается только чрезъ отграниченія отъ non—А и состоитъ въ этой отграниченности. Опредѣленность А, констатируемая въ силу отношенія къ non—А, мыслима лишь на почвѣ комплекса, объемлющаго А и non—А“ (219). Поэтому „сфера раздѣльныхъ опредѣленностей, подчиненная закону опредѣленностей, возможна лишь на почвѣ иной сферы..., природа которой можетъ быть отрицательно характеризована какъ область единства или совпаденія противоположнаго (coincidentia oppositorum)“ (220). Съ положительной стороны это единство можетъ быть опредѣляемо (подходомъ для этой характеристики у автора является разсмотрѣніе отношеній между цѣлымъ и частью), какъ „такое цѣлое, которое принципиально, по существу своему, возвышается надъ противоположностью между А и non—А“ и „есть нѣчто третье въ отношеніи ихъ“, находясь „въ совсѣмъ другомъ логическомъ измѣреніи“ (226). Это отношеніе, „въ силу котораго цѣлое, не будучи А, ни non—А, а находясь въ иной сферѣ, съ необходимостью ведетъ къ А“ (238), или „металогическое единство“, составляетъ „основу двухъ другихъ отношеній“ (238). „Цѣлое не есть въ немъ особая опредѣленность, а есть то, что предшествуетъ всякой опредѣленности“ (238); но „не будучи особой опредѣленностью, тѣмъ самымъ не имѣетъ ничего внѣ себя, т. е. есть абсолютное единство или всеединство“. Въ этомъ смыслѣ оно есть „условіе самаго множества и потому содержитъ множество лишь внутри себя самаго, а не предполагаетъ внѣ себя“ (239), есть „всеединство мыслимаго“ (240)<sup>1)</sup>.

На основаніи сказаннаго различается, съ одной стороны,

<sup>1)</sup> Нельзя не упрекнуть автора, вообще внимательно относящагося къ философской литературѣ (больше всего, конечно, нѣмецкой), что онъ при этомъ анализѣ, очевидно, внутренне не посчитался съ соотвѣствующими главами объ автономизмѣ въ книгѣ свящ. П. А. Флоренскаго. Столицъ и утвержденіе истинны. 1914.



„знаніе, подчиненное закону опредѣленности, т.-е. выражаемое въ понятіи или системѣ понятій“ или „отвлеченное знаніе“ и, съ другой стороны, „интуиція цѣлостнаго бытія какъ такового“, образующая содержаніе знанія (340—1). Отношеніе между ними опредѣляется въ томъ смыслѣ, что отвлеченное знаніе (объемлющее, стало быть, всю область мышленія и науки) „лишь перелагаетъ на свой языкъ, выражаетъ въ формѣ понятій и ихъ связей то, что непосредственно ему дано въ металогической формѣ цѣлостнаго единства, т.-е. въ формѣ конкретнаго всеединства, выходящаго за предѣлы системы опредѣленностей и въ этомъ смыслѣ образующаго единство разнородныхъ опредѣленій (coincidentia oppositorum)“ (241). „Отвлеченное знаніе возможно лишь какъ производный итогъ цѣлостной интуиціи“ (242). Всякій познавательный актъ, каждое опредѣленіе, находится въ связи съ этой интуиціей, какъ со стороны „единственности“ опредѣляемаго предмета, которое есть „не что иное, какъ принадлежность къ единству внѣвременнаго бытія“ (247), такъ и со стороны содержанія или своеобразія опредѣляемаго, которое устанавливается „отношеніемъ его къ цѣлому, т.-е. всеединству какъ таковому“ (255). Поэтому опредѣленіе „есть усмотрѣніе даннаго матеріала въ составѣ всеединства, интуиція всеединства съ особой актуальностью или подчеркнутостью одной его области“ (258). Въ знаніи происходитъ *актуализація* интуиціи всеединства, причемъ „проникновеніе въ запредѣльное и осознаніе имманентнаго суть не два разныхъ акта, а единый процессъ актуализаціи потенціального, осуществляемый въ созерцаніи или вниманіи“ (263). Однако, „если и невозможно знаніе частнаго содержанія, отрѣшенное отъ знанія цѣлаго, то изъ этого не слѣдуетъ, что невозможно частичное знаніе, т.-е. что всякое знаніе, не достигающее идеала всевѣдѣнія, не есть еще знаніе. Напротивъ, всякое человѣческое знаніе фактически есть всегда частичное знаніе, но не въ томъ смыслѣ, что оно есть знаніе части, чуждое знанію цѣлаго и достигаемое въ отрѣшеніи отъ послѣдняго, а въ томъ смыслѣ, что оно есть всегда частичное знаніе цѣлаго, т.-е. такая ориентировка въ цѣломъ, при которой всеединство лишь отчасти актуализовано, отчасти же имѣется только въ формѣ потенціальности“ (275). Изъ этого опредѣленія знанія слѣдуетъ, что „всякое знаніе, вы-

раженное въ отвлеченныхъ опредѣленностяхъ, высказываетъ меньше того, что оно разумѣтъ. Оно высказываетъ именно то, что оно означаетъ—опредѣленность или связь опредѣленностей—но не то, что оно обозначаетъ, т.-е. не исчерпаемую полноту бытія“ (293). „Всякое отвлеченное знаніе только символично, т.-е. неадекватно своему предмету именно потому, что подразумѣваемый имъ предметъ оно выражаетъ чрезъ посредство отвлеченныхъ опредѣленностей, т.-е. такихъ частныхъ моментовъ предмета, которые подлинное свое осуществленіе находятъ лишь въ единствѣ и полнотѣ предмета какъ цѣлага“ (294). Въѣстѣ съ тѣмъ „отвлеченное знаніе многообразія осуществимо лишь чрезъ *дискурсивность*, т.-е. чрезъ послѣдовательное прохожденіе рядовъ отдѣльныхъ актовъ вниманія“ (305). „Интуитивное же проникновеніе въ мыслимое содержаніе имѣетъ форму внезапнаго просвѣтлѣнія, какъ бы „неожиданнаго дара свыше“ (307), когда „на краткое мгновеніе мы имѣемъ передъ собой въ единомъ познавательномъ актѣ и, слѣдовательно, какъ единство, безконечное многообразіе“ (308), причемъ такая интуиція „по самому своему понятію безошибочно есть созерцательное обладаніе самимъ предметомъ“ (309). „Такимъ образомъ, отвлеченное знаніе, опираясь на интуицію всеединства, никогда не можетъ исчерпать ея полноты; а такъ какъ полнота содержація есть условіе адекватности знанія, ибо подлинный смыслъ частнаго опредѣленія заключенъ въ его связи съ полнотой всеединства, то отвлеченное знаніе необходимо неадекватно, воспроизводитъ предметъ *въ схемѣ*, которая въ количественномъ, а потому и качественномъ отношеніи отстаётъ отъ оригинала“ (316). „Подлинно адекватное знаніе можетъ дать лишь такое изображеніе предмета, которое пытается воссоздать эту интуицію какъ таковую. Задача такого изображенія есть задача *искусства*“ (317). Но какъ же сочетать неадекватность знанія съ извѣстной его подлинностью? „Сомнѣніе это разрѣшается очень просто“, а именно „мы должны различать *слои бытія разнаго гносеологическаго и, тѣмъ самымъ, октологическаго достоинства* и въ силу этого можетъ признать, что то, что соотвѣтствуетъ низшему, менѣ истинному бытію, въѣстѣ съ тѣмъ не соотвѣтствуетъ абсолютному бытію или высшему бытію,—тому, что есть *ὄντως ὄν*“ (318).

Далѣе авторъ подвергаетъ разсмотрѣнію соотношеніе ме-

жду временемъ и числомъ, дѣлаетъ опытъ дедукціи числа (хотя, на нашъ взглядъ, рѣчь идетъ не о конкретномъ числѣ или числахъ, но лишь объ отвлеченномъ счетѣ или счисленіи, что не одно и тоже), подвергаетъ разбору теорію времени Наторпа и Бергсона. Числовой рядъ опредѣляется здѣсь какъ „отраженіе стихіи движенія въ сферѣ покоя“, время же „какъ отраженіе внѣвременности въ сферѣ движенія. То и другое суть взаимно связанныя понятія. Ни число не предшествуетъ времени, ни время числу“ (360).

„Всеединство возвышается не только надъ отдѣльными опредѣленностями, но и надъ единствомъ всѣхъ опредѣленностей, поскольку оно мыслится какъ чистая внѣвременность... Безпредѣльность, вѣчная независимость, безконечность уже включена въ единство, т.-е. это единство есть не чистое, т.-е. отрѣшенное отъ множественности единство, а единство единства и множественности,—единство покоя и становленія“ (368), „оно не можетъ быть вообще *логически* въ единствомъ, а есть единство высшаго порядка, возвышающееся надъ противоположностью между единствомъ и множественностью, цѣлымъ и частью, или, что то же, между внѣвременностью и становленіемъ“ (369). „Оно неисчерпаемо, т.-е. оно не фактически, а логически, по самому существу своему, противорѣчитъ признаку исчерпанности, ибо оно есть единство исчерпанности (=внѣвременности) съ неисчерпаемостью (становленіемъ). Само всеединство есть единство самой внѣвременности съ становленіемъ, ибо оно есть не только единство множественнаго, но и единство самихъ началъ единства и множественности и, тѣмъ самымъ, единство внѣвременности и становленія“ (370). „Абсолютное всеединство есть не внѣвременность, противостоящая становленію и по существу мыслимая лишь какъ замкнутое, т.-е. ограниченное единство, а живая вѣчность или вѣчная жизнь“ (372). Поэтому „внѣвременность и время должны быть строго соотносительны и въ самомъ всеединствѣ вообще не существуютъ, какъ отдѣльныя стороны; они именно производны отъ абсолютнаго бытія, какъ единства моментовъ вѣчности и становленія, и имѣютъ значеніе лишь двухъ соотносительныхъ и одностороннихъ выраженій этого исконаго двуединства“ (372), „то и другое суть не субстанціи, а акциденціи

или атрибуты“ (373). „Бытіе есть живая, времяобъемлющая вѣчность, сверхвременность, предшествующая раздѣленію на внѣвременное и временное“ (381). Въ тоже время, въ противоположность идеализму и эмпиризму въ ихъ односторонности, оно „не есть ни чистое переживаніе, ни чистая мыслимость, а единство того и другого,—ни мыслящее, ни мыслимое, а живая сущая мысль, какъ единство того и другого“ (383). Соединяя въ себѣ эмпирически-временное и внѣвременное, оно вмѣщаетъ въ себя не только все многообразіе эмпирическаго бытія, но и бытіе возможное, какъ „объективную возможность, сущую возможность, какъ реальное основаніе всего эмпирическаго. Если это бытіе кажется намъ только идеальнымъ, „невоплощеннымъ“, то эта невоплощенность есть не недостаточность, а такъ сказать, избыточность бытія внѣвременнаго: оно, какъ таковое, остается невоплощеннымъ, потому что оно не вмѣщается ни въ какое „тогда“ и „теперь“, и есть сразу въ безконечности цѣлаго“ (387), но „міровой ходъ въ своемъ цѣломъ есть адекватная воплощенность этого идеальнаго всеединства“ (390). „Раздвоенность же между идеей какъ чистой мыслимостью, и ея воплощенностью, сохраняется, поскольку мы рассматриваемъ отдѣльную идею, какъ частную, замкнутую въ себѣ опредѣленность, и поскольку именно идеѣ въ этомъ смыслѣ приписывается идеальное „бытіе въ себѣ“ (389). „Отдѣльныя идеи, какъ замкнутыя, самодовлѣющія сущности, даже идеально вообще не существуютъ, ибо суть только символическіе представители всеединства, мыслимые лишь потенциально и находящіе свое осуществленіе въ самомъ всеединствѣ“ (390).

Дальнѣйшую характеристику всеединства авторъ связываетъ съ анализомъ причинности (очень важнымъ для разумѣнія его метафизики). „Идея причинности сводится къ идеѣ тождественности или неизмѣннаго пребыванія основы смѣняющихся явленій“, „мы мыслимъ въ ней міръ какъ „консервативную систему“, въ которой ничто въ абсолютномъ смыслѣ не возникаетъ“ (403). Но такое пониманіе было бы, скорѣе отрицаніемъ причинности, мы должны мыслить ее поэтому какъ „единство, возвышающееся надъ различіемъ и объемлющее его въ себѣ... Если единая субстанція бытія есть по своей природѣ *живое становленіе*, бытіе, какъ *жизнь*.

что́тъ переходъ отъ одного къ другому есть лишь обнаруженіе неизмѣнной, единой природы самой субстанціи, какъ сущаго и неизмѣннаго въ себѣ становленія“ (405). „Причинная связь въ качествѣ необходимости въ становленіи, вытекаетъ изъ того, что абсолютное бытіе, укорененность въ которомъ и равнозначна необходимости, есть не вѣвременно-ное, а сверхвременное бытіе... Быть вѣчнымъ не значитъ быть мертво-неподвижнымъ, а значитъ быть вѣчной жизнью. вѣчнымъ творчествомъ“ (407). „Всякая идея есть сущая возможность, времяобъемлющее бытіе, т.-е. бытіе, какъ общая сила, проявляющаяся въ смѣнѣ объемлемыхъ ею временныхъ явленій“ (408). Въ качествѣ примѣра берется дѣйствіе цианистой кислоты на сердце. „Будучи нѣкоторой общей, т.-е. сверхвременной частью бытія, она есть не понятіе, какъ идеальное, вѣвременно-ное содержаніе, а реальность, и, въ качествѣ таковой, дѣйствующая сила. Съ той же необходимостью, съ какою она *есть*, она дѣйствуетъ... Необходимость, присущая *временной* связи между введеніемъ въ организмъ цианистой кислоты и прекращеніемъ дѣятельности сердца есть именно выраженіе *вѣчной* ея природы, но не какъ временно-идеальнаго содержанія, а какъ вѣчно *дѣйствующей* реальности. Идея, рассматриваемая какъ реальность, есть дѣйствующая форма, энтелехія, т.-е. реальность, какъ опредѣленная форма или опредѣленное направленіе столкновенія. Временная (причинная) и вѣвременная (логическая) необходимость суть лишь двѣ соотносительныхъ зависимыхъ стороны единой въ себѣ абсолютной живой необходимости. Существуетъ только одна необходимость, какъ существуетъ лишь одно идеально-реальное бытіе: ибо необходимость есть не что иное, какъ моментъ связи частнаго содержанія съ абсолютнымъ бытіемъ, какъ таковымъ“ (409). Въ томъ же духѣ разрѣшается и вопросъ о природѣ индивидуальнаго, истолковываемаго какъ единственное: „необходимость индивидуальнаго есть то же, что и его единственность: это есть его укорененность въ всеобъемлющей живой природѣ абсолютнаго бытія, зависимость его, какъ органической части, отъ единаго организма вселенскаго бытія“ (411). „Индивидуальное, единственное въ строжайшемъ смыслѣ есть не то ирраціональное нѣчто, которое остается *за вычетомъ* вѣвременно-ной общей стороны бытія, а то, что непосредственно опре-

дѣлено сверхвременнымъ единствомъ, какъ единствомъ внѣ-временной и временной стороны бытія. Это не отрѣшенность отъ всего иного, а наоборотъ непосредственная укорененность въ вседидствѣ“ (415).

Послѣднимъ словомъ гносеологіи Франка является обращеніе къ цѣлостному знанію жизни. „Въ лицѣ живого знанія или мыслящаго переживанія дано въ сферѣ знанія то самое единство покоя и движенія, внѣвременности и жизни, которое мы усмотрѣли въ самомъ абсолютномъ бытіи. Или—точнѣе—абсолютное бытіе и *есть* такое живое знаніе; и потому наше знаніе его есть лишь приобщеніе насъ самихъ къ абсолютному бытію. Своеобразіе такого живого знанія въ томъ и состоитъ, что въ немъ уничтожается противоположность между предметомъ и знаніемъ о немъ: знать что-либо въ этомъ смыслѣ и значить не что иное, какъ *быть* тѣмъ, что знаешь, или жить его собственной жизнью. Подлинно-сущее, какъ единство идеальнаго и реальнаго, можетъ быть адекватно постигнуто лишь въ такомъ живомъ опытѣ, а не въ объектирующемъ созерцаніи. Именно поэтому все индивидуальное можетъ быть только познано въ переживаніи, но не постигнуто въ понятіяхъ. Когда мы говоримъ, что мы *знаемъ*, напр., существо человѣка, или когда рѣчь идетъ о знаніи „духа народа“, о пониманіи художественнаго произведенія, о религіозномъ знаніи Бога, мы имѣемъ въ виду именно это знаніе—жизнь, это обладаніе *изнутри* живой природой объекта: всякое вообще адекватное знаніе жизни есть необходимо живое знаніе... Живое знаніе есть также, очевидно, единственное знаніе, которое непосредственно опредѣляетъ наше поведеніе: *знать* что-либо въ этомъ смыслѣ значить тѣмъ самымъ *жить* опредѣленнымъ способомъ, въ опредѣленномъ направленіи“ (433). Въ словахъ этихъ, конечно, свидѣтельствуется полное и окончательное преодоленіе гносеологизма, какъ воинствующей кабинетности и отвлеченности, враждебной жизни, и мы не можемъ не привѣтствовать автора на этомъ пути, который приводитъ въ концѣ концовъ и къ Источнику жизни, Жизнодавцу.

Мы изложили вкратцѣ главныя мысли автора его же словами, чтобы не исказить ихъ, а вмѣстѣ и показать его манеру изложенія, съ ея многословной вялостью и какой-то прозаической тусклостью.

Намъ представляется имманентная критика гносеологизма, сдѣланная Франкомъ, въ общемъ вполнѣ убѣдительною (съ той степенью убѣдительности, которая вообще свойственна гносеологическимъ построениямъ при ихъ неизбежной искусственности и шаткости), на частныхъ же замѣчаніяхъ по поводу ея не будемъ останавливаться. Для насъ гораздо интереснѣе общее выясненіе той духовной позиціи, которую занимаетъ авторъ, и надо сознаться, что, при всей нашей симпатіи къ его *пути*, мы находимъ эту позицію еще двойственной, нерѣшительной и, въ значительной мѣрѣ, незавершенной. Авторъ остановился съ занесенной ногой, чтобы сдѣлать шагъ и совсѣмъ вырваться изъ магическаго круга гносеологическаго рационализма, но остался въ немъ, уже его отвергнувъ. Необходимость дальнѣйшаго, болѣе рѣшительнаго, отчетливаго и сознательнаго его самоопредѣленія не есть лишь наше пожеланіе, но повелительно указывается его собственнымъ философствованіемъ. Авторъ порвалъ съ рационализмомъ, объявивъ природу знанія „металогической“ и провозгласивъ примать „жизни“ для философіи, но на дѣлѣ онъ остается еще рационалистомъ, который свои обрѣтенія замыкаетъ на ключъ рационализма, такъ что и самое радикальное его утвержденіе о *coincidentia oppositorum* принимаетъ характеръ *теоретическаго* разрѣшенія теоретически неразрѣшимыхъ вопросовъ (надъ чѣмъ справедливо посмѣются рационалисты, какъ надъ *asylum ignorantiae*). Авторъ ссылается на Николая Кузанскаго, но послѣдній вѣдь не гносеологъ (хотя и подвергаетъ изслѣдованію гносеологическія проблемы), а богословъ, и принципъ *coincidentia oppositorum* имѣетъ для него *прежде всего* конкретно-религіозное и мистическое значеніе и лишь затѣмъ и постольку объединяетъ неразрѣшимыя противорѣчія. Плотина Франкъ воспринимаетъ тоже преимущественно какъ гносеолога, между тѣмъ какъ Плотинъ есть, *прежде всего*, религіозный созерцатель, мистикъ, метафизикъ, и лишь въ послѣдней и вполнѣ уже производной инстанціи гносеологъ. По извѣстному сравненію Николая Кузанскаго, ангелъ съ мечомъ антиноміи ограждаетъ врата рая отъ посягательства рационализма, но послѣдній самъ отнюдь не владѣетъ этимъ мечомъ. Разумъ въ имманентной непрерывности своей долженъ обанкротиться и ощутить свой антиномическій развалъ, чтобы склониться предъ

„металогическим“ исходомъ. Между тѣмъ для Франка идея *coincidentia oppositorum*, напротивъ, какъ будто является средствомъ упрочить благополучіе разума, расширивъ его компетенцію даже за его предѣлы. Никакой познавательной трагедіи здѣсь не получается, и ученіе о *coincidentia* превращается въ *ответъ*, а не въ символъ безответности разума. Поэтому у Франка не возникаетъ въ качествѣ самостоятельной проблемы столь роковой для рационализма вопросъ: *какъ возможенъ разумъ и чѣмъ оправдываются его права?* Иначе говоря, вмѣсто оправданія разумомъ „абсолюта“, слѣдуетъ уже искать оправданія разума абсолютномъ. Но это еще не все. Разъ только Франкъ занесъ ногу, чтобы перешагнуть черту рационализма, передъ нимъ неизбежно, силою вещей, возникаетъ вопросъ о познаніи „металогическаго“, объ *откровеніи* (въ самомъ пока широкомъ, „гносеологическомъ“, смыслѣ, т. е. объ откровеніи не только религіозномъ, но и мистическомъ и поэтическомъ. Авторъ не поставилъ себя лицомъ къ лицу съ этимъ вопросомъ. Иногда онъ уклоняется отъ него расплывчатыми сужденіями объ „интуиціи цѣлаго“, или „жизни“, иногда же онъ ссылается на еще менѣе расчлененную, но существеннѣйшую для него идею о томъ, что бытіе имѣетъ много „онтологическихъ слоевъ“ и соответствующихъ имъ видовъ знанія (т. е. способовъ откровеній?). Въ то же время онъ говоритъ о „символической“ природѣ знанія, понимая символизмъ въ отрицательномъ смыслѣ схематическаго прагматизма (и совершенно не считаясь съ возможностью иного, положительнаго символизма, которому далъ столь проникновенную характеристику Вяч. Ивановъ) <sup>1)</sup>, а въ качествѣ примѣра „интуиціи цѣлаго“ ссылается лишь на искусство. Но, спрашивается прежде всего, какова же гносеологическая природа его собственныхъ построеній, основывающихся на ниспроверженіи рационализма и апеллирующихъ къ узрѣнію цѣлаго, абсолютнаго бытія? Есть ли это тотъ же осужденный и уже отвергнутый рационализмъ, обогатившійся позаимствованіями изъ сверхрациональной области или нѣчто иное и новое, и, тогда что именно? Критическая самоотчетность, столь бдительная у автора въ вопросахъ гносеологіи, здѣсь уступаетъ мѣсто

<sup>1)</sup> См. въ его сборникъ „По звѣздамъ“.



какой-то наивности, а потому... догматизму. Ибо не подонда прямо и рѣшительно къ вопросамъ откровенія, вѣры и мистики, но оставшись въ *clair-obscur* какого-то мистическаго рационализма, авторъ не выполнилъ до конца своей же собственной задачи. Если „предметъ познанія“ трансцендентенъ, дѣйствительно имѣеть „металогическую природу“, значить онъ не познается, а открывається, и гносеологія должна стать ученіемъ объ откровеніи. И по какому же праву гносеологическую область откровенія, понятаго въ широкомъ смыслѣ, Франкъ ограничиваетъ однимъ только искусствомъ? гдѣ же религія и проблема религіознаго догмата? гдѣ мистика и проблема мистическаго образа? Гдѣ разъясненіе природы *образа* въ искусствѣ? Если авторъ проходитъ мимо проблемы религіознаго и мистическаго откровенія, то, совершенно естественно, для него отсутствуетъ и проблема мѣа и мнѣотворчества однако всѣ его собственныя, хотя и скудныя, сужденія объ абсолютномъ суть робкія попытки мнѣотворчества въ рационалистическихъ образахъ). Отбросивъ картонный мечъ чистаго гносеологизма, авторъ не выковалъ себѣ новаго меча духовнаго и остался съ пустыми руками. Поэтому же и тѣ основныя метафизическія ученія, въ которыхъ содержится вся его гносеологія, не стали на первое, центральное, принадлежащее имъ мѣсто, но занимають второстепенное и производное (мы говоримъ опять не о формѣ изложенія, но о собственномъ самосознаніи автора). Онъ все еще остался гносеологомъ, внутренне уже переставъ быть имъ. Благодаря этому и въ книгѣ отсутствуетъ духовный центръ, скрѣпляющій ея архитектонику. И этимъ объясняется неразчлененность проблемъ и слутупность разныхъ логическихъ плановъ,—теологін, космологін, антропологін, хотя отъ всѣхъ этихъ проблемъ авторъ уйти уже не можетъ. Такъ прежде всего, неясно, является-ли Франкъ въ своемъ ученіи объ „абсолютномъ бытіи“ монистомъ типа Гартмана-Древса, или Бергсона, или „тенстомъ“ іудеохристіанскаго типа, ибо въ однихъ случаяхъ „абсолютному бытію“, „сверхвременному всеединству“, у него приписываются явно божескія черты, и оно почти сливается съ Божественнымъ Ничто „отрицательнаго богословія“, а въ другихъ случаяхъ оно сближается съ міромъ, съ нимъ отождествляясь, какъ его ноуменъ. Нечего и говорить о томъ, что

это „абсолютное бытіе“ такъ и остается неопредѣленное *оно*, не имѣющее ни лика, ни индивидуальности. Ни тому ни другому вообще не находится мѣста въ построенияхъ Франка. Поэтому и особенность, единственность, индивидуальность онъ истолковываетъ не со стороны индивидуации, но лишь „укорененности“ ихъ въ цѣломъ, спѣшить опустить ихъ въ тьму безразличія въ абсолютномъ. А разъ нѣтъ индивидуальности, нѣтъ и свободы, нѣтъ творчества. Отсутствуетъ, далѣе, проблема о смыслѣ познанія и о познающемъ, или о разумѣ въ мірѣ и въ человѣкѣ, ибо и вообще нѣтъ мѣста человѣческому бытію иначе какъ въ видѣ акциденціи временности—нѣвременности на неподвижномъ морѣ абсолютнаго бытія. Проблема *человѣка* вообще вовсе отсутствуетъ. Временность (и связанная съ нею внѣвременность) поясняется какъ „производная“ отъ вѣчнаго бытія, причемъ непопятно, что разумѣть подъ этой производностью: эманацию, твореніе или же иллюзію, чрезъ которую надо прорваться къ единой реальности? Почему и въ какомъ смыслѣ совершается это выдѣленіе изъ вѣчнаго или сверхвременнаго, абсолютнаго бытія внѣременно-временнаго становленія, иначе говоря, какъ понимать отношеніе Бога и міра? И на это въ отвѣтъ имѣется только ссылка на *coincidentia oppositorum* въ абсолютномъ, въ сумракѣ котораго сѣры всѣ кошки. Безспорно, что въ абсолютномъ совмѣщается все: и покой, и движеніе, но если мы будемъ ограничиваться лишь такою постановкой вопроса, то останемся въ предѣлахъ Парменидовскаго ученія о всеединствѣ бытія, не сдѣлавъ шагу далѣе. И въ дѣйствительности въ метафизикѣ своей Франкъ оказывается ближе къ Пармениду, чѣмъ Плотину, Платону и Николаю Кузанскому.

Эта невыясненность въ дальнѣйшемъ приводитъ къ неясностямъ и космологическимъ, на которыя авторъ наталкивается при разъясненіи вопроса о софійности міра или, на его языкѣ, о „воплощенности“ и „невоплощенности“ идей. При этомъ обнаруживается, во первыхъ, отсутствіе у него реальной *множественности*, которая поглощается и втягивается единствомъ тотчасъ, какъ только останавливается на ней испытующій взоръ: вѣдь идеи, по смыслу утвержденій Франка, сами по себѣ вообще не существуютъ, а суть „только символическіе (?) представители“ всеединства, причемъ даже „ціанистая кислота“ получаетъ вѣчную природу, возводится

непосредственно въ рангъ идеи, однако чтобы тутъ же потерять самобытность, потонувъ во внѣвременномъ бытіи. Для опредѣленія отношеній между всеединствомъ и множественностью на помощь призывается темное понятіе о „сущей возможности, какъ реальномъ основаніи всего эмпирически дѣйствительнаго“, причемъ „невоплощенность идеальнаго бытія есть не недостаточность, а такъ сказать избыточность бытія внѣвременнаго“ (386). Но что значить у Франка вообще „воплощенность“ и о какой плоти здѣсь говорится? Что соотвѣтствуетъ здѣсь понятію матеріи, какъ необходимой, по Платону, основѣ становленія? Въ перспективахъ „абсолютнаго бытія“ сливаются въ туманѣ Богъ, міръ, человекъ, міръ идеальный и матеріальный, добро, зло, свобода и необходимость, искусство, религія, жизнь. И неопредѣленность эта столь велика, что не является достаточной энергіи для болѣе пристальнаго анализа отдѣльныхъ ученій въ виду неизбежной спорности въ самомъ пониманіи и истолкованіи идей автора. Поэтому критикъ остается настаивать, прежде всего, именно на этой неясности. Думаемъ, что является неслучайнымъ, если авторъ, обнаружившій такую проницательность и четкость мысли въ вопросахъ трудныхъ и отвлеченныхъ, оказывается въ значительной мѣрѣ беспомощнымъ и неопредѣлившимся въ очередныхъ и столь существенныхъ уже для него вопросахъ. Объясненіе, данное въ духѣ его же собственнаго ученія, можетъ состоять только въ тѣхъ предположеніи, что первую часть своего философскаго пути онъ интимно пережилъ, на дальнѣйшую же въ личномъ жизненномъ опытѣ только теперь вступаетъ. Пожелаемъ же ему неутомимости и смѣлости въ продолженіи его философско-жизненнаго пути и, въ частности, болѣе рѣшительнаго и глубокаго *религіознаго* самоопредѣленія. Это не есть только наше личное пожеланіе, нѣтъ, къ этому уполномочиваетъ и самъ авторъ, ибо въ эту сторону повелительно ведетъ его собственный философскій и жизненный путь. И если, по слову Пушкина, „на поприщѣ ума нельзя намъ отступать“, то еще болѣе невозможно задерживаться и останавливаться въ жизни духа.

С. Булгаковъ.