

УДК [1(091)+111]:2

DOI: 10.37482/2687-1505-V094

*ФАРИТОВ Вячеслав Тависович, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Ульяновского государственного технического университета. Автор 145 научных публикаций**
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2270-4941>

ЛИКИ РУССКОГО ГЕГЕЛЬЯНСТВА: С.Л. ФРАНК МЕЖДУ ГЕГЕЛЕМ И НИЦШЕ¹

Предлагаемая статья представляет исследование философских воззрений С.Л. Франка в контексте кризиса европейской метафизики, сравнительный анализ онтологических и религиозных взглядов философа с учениями Г.В.Ф. Гегеля и Ф. Ницше. Автором критически рассматривается предпринятая С.Л. Франком попытка синтеза гегельянства и православия. Методологической базой исследования являются основные принципы и установки философской компаративистики и историко-философской реконструкции. В статье обосновывается тезис, что рецепция наследия Г.В.Ф. Гегеля С.Л. Франком – продукт псевдоморфозы русской культуры. Основным выводом исследования состоит в том, что установка С.Л. Франка на выход за пределы гегелевской диалектики приводит к сближению его воззрений с философией жизни, в частности с учением Ф. Ницше. В рамках компаративистского анализа учений С.Л. Франка, Г.В.Ф. Гегеля и Ф. Ницше основное внимание уделяется проблеме границы. Исследование показало, что, согласно как С.Л. Франку, так и Г.В.Ф. Гегелю, граница выступает в качестве основного условия конституирования бытия как определенности, одновременно граница является онтологическим условием выхода определенного и ограниченного сущего за свои пределы. Автор приходит к выводу, что в этом плане С.Л. Франк следует основополагающим установкам гегелевской диалектики. Вместе с тем С.Л. Франк выходит за пределы философии Г.В.Ф. Гегеля в установке на философское осмысление иррациональных, непостижимых глубин бытия. В этом ключе философ сближается с установками учения Ф. Ницше и обращается к исследованию пограничных феноменов человеческого бытия.

Ключевые слова: феномен границы, предел бытия, псевдоморфоза, русская религиозная философия, онтологические воззрения С.Л. Франка, диалектика Г.В.Ф. Гегеля, философия жизни Ф. Ницше.

*Адрес: 432027, г. Ульяновск, ул. Северный Венец, д. 32; e-mail: vfar@mail.ru

Для цитирования: Фаритов В.Т. Лики русского гегельянства: С.Л. Франк между Гегелем и Ницше // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2021. Т. 21, № 2. С. 119–129. DOI: 10.37482/2687-1505-V094

¹Публикация подготовлена в рамках поддержанного Российским фондом фундаментальных исследований научного проекта № 19-011-00910 «Маргинальные феномены человеческого бытия (Антропология *ad Marginem*)».

Среди титанов европейской мысли, оказавших наиболее значительное влияние на становление русской философии, особое место занимает Г.В.Ф. Гегель. Д. Чижевский отмечает: «Влияние Гегеля можно смело назвать кульминационным пунктом немецкого влияния в России. Влияние Гегеля тянется без перерыва с начала 30-х годов XIX в. вплоть до нашей современности. При этом можно без колебаний говорить о постоянном росте и прежде всего об углублении этого влияния. Влияние Гегеля в России несомненно значительнее влияния двух других земляков Гегеля: Шиллера и Шеллинга» [1, с. 20]. Влияние Гегеля на русскую мысль не угасло и в XX веке. Более того, можно утверждать, что именно в прошлом столетии рецепция наследия немецкого классика в России достигла своего пика. Рецепция Гегеля западниками и славянофилами носила во многом ученический характер. Это был период знакомства с Гегелем, период увлечения его философскими взглядами и усвоения гегелевского образа мысли. В XX веке появляются попытки самостоятельной творческой проработки и переработки Гегеля. К наиболее значимым в этом направлении фигурам относятся И. Ильин и С. Франк. Оба мыслителя по-разному реализуют установку на синтез гегельянства и православия. Ильин к последним годам жизни отходит от Гегеля, в «Аксиомах религиозного опыта» преобладает уже кантианский дискурс. В отличие от Ильина, Франк сохраняет ориентированность на гегелевский образ мыслей в общем контексте своих философских построений. Его наиболее значительные философские работы – «Непостижимое» (1939) и посмертно изданная «Реальность и человек» (1956) – выдержаны вполне в духе гегельянства.

Вместе с тем не стоит забывать, что влияние запада на русскую мысль носит неоднозначный характер. В данном вопросе далеко не всегда уместно говорить о преемственности или синтезе. Во многих случаях более подходящим оказывается термин «псевдоморфоза» – в том смысле, в каком употреблял его Г. Флоровский. И в рецепции Франком наследия

Гегеля можно усмотреть последствия все той же «псевдоморфозы религиозного сознания, псевдоморфозы православной мысли» [2, с. 59]. В данном ракурсе исследования будет интересно проанализировать обращение Франка к учению Ф. Ницше. В сопоставлении с Гегелем Ницше представляет собой другой полюс истории немецкого духа [3, с. 86]. Если Гегель завершает европейскую метафизику, то Ницше раскрывает ее глубочайший кризис [4]. В учении Ницше проступает устремленность за пределы горизонтов европейской метафизики. Эта устремленность была прочувствована многими представителями русской религиозной философии. Если немецкие идеалисты от Канта до Гегеля давали русской мысли формы и методы философского поиска, то учение Ницше – парадоксальным, на первый взгляд, образом – определяло направление этих поисков на содержательном уровне. На этот момент, как указывает Г. Флоровский, «Ницше понимали по-разному. Для одних он был отрицателем, “человеком последнего бунта”, ломавшим историческую мораль. Для других он был учителем, именно учителем и проповедником новой нравственности, “любви к дальнему” (ср. статьи о Ницше В.П. Преображенского в “Вопросах философии и психологии” и позже статью С.Л. Франка в “Проблемах Идеализма”). И, странным образом, именно Ницше многим подсказал идею религиозного синтеза, религиозной культуры...» [2, с. 444].

Исходя из всего вышесказанного, в настоящем исследовании мы ставим задачу раскрыть специфику творческого усвоения идей Гегеля и Ницше в метафизических разработках С. Франка.

Онтологические воззрения С. Франка несут на себе печать гегелевской диалектики. Бытие Франк понимает не как самоидентифицирующую сверхчувственную субстанцию, противостоящую миру конечных явлений, но как диалектическое единство противоположностей. Прежде всего, вслед за Гегелем Франк утверждает диалектическое единство конечного и бесконечного, ограниченного и безграничного, утверждает взаимопереход «этого» и «иного»: «...в составе

“опыта” (в широком смысле слова) всегда присутствует *безграничное – бесконечное* и все конечное дано только на фоне бесконечного. Все *явно данное*, логически-отчетливо фиксированное *конечно* – уже потому, что в качестве некоего “такого”, “этого” оно имеет грань, отделяющую его от иного, или, точнее, конституируется этой гранью. Но оно всегда есть *часть* чего-то иного; и это иное – либо данное лишь смутно и неотчетливо, либо совсем не “данное”, а присутствующее именно в качестве неизвестного, – бесконечно; ибо “иное” здесь значит “все иное”, а это последнее понятие имеет своим конституирующим признаком *неисчерпаемость*» [5, с. 209]. Граница («грань») выступает в качестве условия бытия конечного «этого», поскольку отделяет «это» от всего «иного». Но граница одновременно обуславливает и неразрывное, неустранимое единство «этого» и «иного», поскольку соотносит на логическом и онтологическом уровне «это» со всем «иным». На этом пути достигается возможность мыслить конечное и бесконечное как единство.

Достаточно открыть «Науку логики», чтобы убедиться, что в приведенном фрагменте Франк практически воспроизводит ход гегелевских размышлений. И для немецкого философа граница есть условие бытия конечного и одновременно условие выхода конечного за свои пределы: «Для того чтобы граница, которая вообще есть во [всяком] нечто, была пределом, нечто должно в то же время внутри самого себя *переступить ее*, в самом себе соотноситься с ней как с некоторым не-сущим (Nichtseiendes). Наличное бытие [данного] нечто находится в состоянии спокойствия и равнодушия, как бы *рядом* со своей границей. Но нечто переступает свою границу лишь постольку, поскольку оно есть ее снятость, отрицательное по отношению к ней в-себе-бытие. А так как граница в самом *определении* существует как предел, то нечто тем самым переступает через само себя» [6, с. 114]. И далее: «...если нечто определено как предел, мы тем самым уже вышли за этот предел. Ибо некоторая определенность, граница, определена как предел лишь в противоположность к его

иному вообще как к его *неограниченному*; иное некоторого предела как раз и есть *выход* за этот предел» [6, с. 116].

Из гегелевских размышлений Франка о единстве «этого» и «иного» следует положение: «...всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем и за что мы его принимаем, – более того, есть нечто большее и иное, чем все, что мы когда-либо сможем о нем узнать; а что оно подлинно есть во всей своей полноте и глубине – это и остается для нас непостижимым» [5, с. 220]. Это означает, что бытие всякого сущего негативно или отрицательно по отношению к его границам. То, что есть всякая вещь в полноте своего бытия, бесконечно превосходит то, чем она представляется в своем отграниченном от всего иного существовании. А. Кожев в связи с этим говорит об отрицательности: «...Бытие отрицательного, или отрицающего, сущего, подведомственное категории Отрицательности, заключается в том, чтобы “не быть тем, что оно есть, и быть тем, что оно не есть” (das nicht zu sein, was es ist, und das zu sein, was es nicht ist)» [7, с. 280]. М. Хайдеггер утверждает в качестве основного определения гегелевской философии «негативность» (die Negativität) [8]. С. Франк в данном случае говорит о «непостижимом».

Под «непостижимым» философ мыслит, по сути, гегелевскую тотальность или конкретность, подробное исследование которой было осуществлено И. Ильиным [9]. Это то самое «иное», бесконечное, на фоне которого обнаруживает свое бытие всякое конечное, всякое определенно-данное «это». Следуя Гегелю, Франк не рассматривает эту тотальность в качестве трансцендентной субстанции. Но одновременно он отказывается мыслить конкретное только как единство многообразных – логических, рациональных – определений. Говоря о конкретности как о непостижимом, Франк выходит за пределы гегелевской философии панлогизма. На этот момент указывает И.В. Дёмин: «В этой связи следует отметить принципиальное отличие антиномистического монодуализма Франка

от гегелевского “панлогизма”. В системе абсолютного идеализма Гегеля возможен высший синтез тезиса и антитезиса, причём этот синтез является *логическим, рациональным*. Франк же утверждает, что “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*» [10, с. 110].

Характеризуя конкретную тотальность как трансрациональную и трансдефинитную, Франк расходится с Гегелем и сближается отчасти с Кантом, отчасти – с Шопенгауэром и Ницше. Вместе с тем гегелевский ход мысли остается центральным в системе Франка. В этом плане Франк рассуждает в духе многих представителей гегельянства, которые в каких-то отдельных пунктах отходили от учения Гегеля, но в целом направленность их мысли определялась гегелевской диалектикой. Кто-то отказывался от идеализма, кто-то – от панлогизма, но установка на диалектическое снятие противоположностей сохранялась. Нечто похожее мы наблюдаем и у Франка: осуществляя последовательное размежевание с Гегелем по отдельным философским вопросам, он сохраняет сугубо диалектическое понимание реальности и Бога. От этой установки Франк не отказывается и в своей поздней работе. Реальность есть «единство “этого” и “иного”» [11, с. 124]. Аналогичным образом и Бог, в понимании Франка, есть такое же единство: «Поэтому и Бог не только открывается нам, но и *есть*, как “Он сам и иное” – Он сам в неразрывной связи с тем, что Ему противостоит. <...> Мы приближаемся к постижению этого существа только на пути его антиномического познания как такой инстанции, которая, будучи именно *одной* из инстанций бытия, и притом принципиально инородной всему иному, вместе с тем имеет свою сущность в совокупности своих отношений ко всему иному, в силу чего это иное как-то тоже принадлежит к нему» [11, с. 169]. Из этой установки возникает практически пантеистическое понимание соотношения Бога и мира, отсылающее нас не только к Гегелю,

но и к Н. Кузанскому: «Поэтому *вне* Бога в абсолютном смысле нет вообще ничего; ибо всякое “вне” (как и всякое “внутри”) полагается самим Богом, есть само момент Его всеопределяющей бесконечной полноты. Всякое “иное, чем Бог”, есть “иное в составе самого Бога”, “Божье иное”, момент “инаковости”, вырастающий из самораскрытия Бога; ибо Бог, как мы знаем, есть единство “этого и иного”» [11, с. 326–327].

Синтез трансцендентного и имманентного, бесконечного и конечного, божественного и человеческого составляет содержание не только гегелевской философии, но и является основной идеей христианства: «По основной своей идее христианское сознание есть гармоническое сочетание и равновесие моментов трансцендентности и имманентности в отношении между Богом и человеком. Человек может и должен “обожиться” – внутренне приобщиться божественному началу и проникнуться им как единственно подлинной, глубочайшей основой своего существа» [11, с. 185]. В своих лекциях по философии религии Гегель разворачивает фактически ту же самую идею: «Субстанциальное единство божественной и человеческой природы, осознаваемое человеком, состоит в том, что человек выступает для него как бог, а бог – как человек» [12, с. 276]. Эта же идея единства Бога и человека утверждается И.А. Ильиным в качестве основополагающего пункта всей гегелевской философии: «...высшее откровение, совершающееся в “Логике конца”, есть откровение Бога человеку. Но человек сам по себе есть не более, чем модификация или состояние Божества, сущего в инобытии» [9, с. 198].

Однако разработанное Гегелем понимание единства божественной и человеческой природы (*der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur*), при всем внешнем сходстве, не тождественно с христианской идеей «обожения». Дело здесь не только в «панлогизме». Для учения Гегеля – его философии подвижных и перетекающих друг в друга понятий – характерна *амбивалентность*, позволяющая как растворять человека в Боге, так и низводить Бога

до человека. И то и другое противоречит учению христианства. Поэтому необходимо поставить вопрос: в своей трактовке синтеза божественного и человеческого Франк склоняется в большей мере на сторону Отцов Церкви или на сторону гегелевской философии?

Системе С. Франка присущ антропологический и отчасти персоналистический уклон, который придает его религиозной философии специфический оттенок: «Единственное, но вполне адекватное “доказательство бытия Бога” есть *бытие самой человеческой личности*, осознанное во всей ее глубине и значительности, именно во всем ее значении как существа, *трансцендирующего само себя*» [11, с. 163]. Антропологическое доказательство бытия Бога Франк обосновывает присущим человеку сознанием недостаточности и ограниченности существования, которое указывает на бытие того, что его восполняет. Однако подобное доказательство таит в себе опасность превращения Бога лишь в одного из членов оппозиции «Бог–человек». И Франк не избегает этой опасности: «В само понятие человека как такового, – человека как существа, *отличного* от Бога, – входит, в качестве конституирующего его принципа, его отношение к Богу. И, с другой стороны, сама идея Бога неразрывно связана с идеей человека, с опытным восприятием человеческой личности» [11, с. 204]. Отсюда уже с логической неизбежностью следует вывод, что не только человек несущественен без Бога, но и – Бог без человека: «...идея Бога и идея человека оказываются неосуществимыми абстракциями, поскольку они мыслятся как безусловно разнородные реальности, логически предшествующие отношению между ними; и обе обретают положительный смысл, лишь мыслимые как нераздельно-неслиянные моменты Богочеловечности как подлинно первичного начала» [11, с. 212]. Богочеловечность оказывается тем сверхрациональным синтезом, который превышает не только человека, но и Бога. В «Непостижимом» Франк еще мыслил Бога как бесконечное, превосходящее всякую определенность и ограниченность конкретное

единство, включающее в себя все «иное», утверждал сверхбытийственный характер Божества [5, с. 453]. В «Реальности и человеке» это место начинает занимать Богочеловечность, включающая в себя Бога в качестве одного из абстрактных моментов наряду с человеком.

Таким образом, философские установки Франка, его пантеистические и антропологические интенции привели к отклонению от того понимания соотношения Бога и мира, Бога и человека, которое было заложено в христианстве. Момент единства получил преобладающее значение в его системе, вследствие чего различие оказалось подчинено высшему и абсолютному единству. В философии религии Франка философские интенции возобладали над религиозным содержанием, подчинили религиозный предмет философским схемам. В этом Франк еще раз обнаруживает свое внутреннее родство с Гегелем, для которого философия религии была в первую очередь философией, а религия трактовалась как несовершенная, неразвитая форма философии. В учении Франка философ одержал верх над богословом. Это сугубо гегельянский вариант разрешения проблемы взаимоотношения философии и религии, философии и богословия. Не следует забывать, что есть и иной вариант, в котором философия оказывается служанкой богословия. Для европейской мысли, прошедшей в Средние века длительный период служения, позволительна определенная секуляризация, которая свидетельствует об ослаблении религиозного духа и о приближающемся закате. Для русской философии подобная эмансипация мысли преждевременна и представляет собой продукт европейской псевдоморфозы. В этом плане следует признать справедливость критических замечаний Н.О. Лосского, согласно которому в учении Франка наблюдается перекося в сторону «слишком значительного преувеличения единства между Богом, миром и всеми существами» [13, с. 340]. Этот пантеистический перекося может быть устранен лишь путем возвращения к теологическому пониманию Бога, утверждающему и сохраняющему

онтологическое различие Бога и мира: «Недостатки системы Франка, который слишком тесно связывает Бога с миром и тварные существа одно с другим, можно исправить прежде всего путем отказа от концепции абсолюта как всеединства. Сверхкосмический принцип, Бог как металогический субъект отрицательной теологии, составляет совершенно особую сферу, возносящуюся высоко над миром. Бог есть основа Вселенной в том смысле, что он *творит* мир как нечто *совершенно* отличное от самого себя, новое по сравнению с ним и *внешнее* по отношению к нему – не в смысле отсутствия общения, но в смысле полной *онтологической* разницы между Богом и Вселенной» [13, с. 341].

Важно не упускать из виду, в силу каких обстоятельств Гегель, а вслед за ним отчасти и Франк обращаются к диалектической трактовке Бога. Такая трактовка представляет собой ответную реакцию на метафизическую теорию, полагающую Бога в качестве самотождественной субстанции, трансцендентной миру. Здесь абсолютизируется и гипостазируется различие Бога и мира, вплоть до того, что Бог начинает мыслиться лишь в качестве отрицания мира. Такой подход, доведенный до своих крайних пределов, превращает Бога в мертвую и пустую абстракцию. Об этом писал Ницше в теме европейского нигилизма. Об этом писал и Гегель, выступая с критикой метафизической теории двух миров. Франк описывает данную проблему следующим образом: «Непостижимое в качестве абсолютного было тем самым поставлено в резкую противоположность к относительному – воспринято только как неотносительное. Лишь так казалось возможным мыслить и определить его, – в согласии с тем, что всякое мышление и определение строится на основе отрицания – на основе *отвержения* всего не принадлежащего данному предмету и ему противоречащего. Но при этом обнаружилось, что *понятие* абсолютного – или абсолютное как “*понятое*”, постигнутое в понятии – противоречит самому *существованию* абсолютного» [5, с. 297]. Преодолеть этот метафизический разрыв можно только через отказ от представления Бога

в качестве субстанции мира: «И Бог не есть в этом смысле “субстанция”, не есть “замкнутое в себе”, “самодовлеющее” и в этой своей обособленности от всего остального логически уловимое существо» [5, с. 509].

Таким путем шли европейские философы, отчетливо видевшие тупики, к которым приводит представление Бога в качестве метафизической субстанции. В этом направлении двигался Кант, обосновывая неприменимость категорий рассудка к тому, что выходит за пределы возможного опыта. В этом направлении двигался Гегель, признававший несостоятельность мышления бесконечного лишь в качестве отрицания конечного. В этом направлении двигался Ницше, утверждая, что Бог в качестве потусторонней метафизической субстанции – умер. Но еще раньше европейских философов эта идея была помыслена в апофатическом богословии. Дионисий Ареопагит высказывал тезис, что Бог не является не только ничем из чувственного, но и ничем из умственного [14, с. 408–409]. Дионисия Ареопагита Франк упоминает в качестве одного из основоположников его собственной мысли – наряду с Плотинем, Августином, Ф. Баадером и В.С. Соловьевым [5, с. 183].

В трактовке Бога как «непостижимого» чувствуется отдаленное влияние Дионисия Ареопагита. Однако ближайшим способом разрешения проблемы отчужденности Бога от мира видится гегелевская диалектика: «Должны ли мы путем дальнейшего потенцирования отрицания в отношении абсолютного *отрицать* в свою очередь и отрицание отрицания, т. е. как бы дойти до отрицания в *третьей* степени? Это, на первый взгляд, может показаться заманчивым, и аналогия с диалектикой Гегеля, которая в своем подъеме по трем ступеням завершается синтезом, казалось бы, указывает нам на этот путь» [5, с. 297]. Следующее пространное, занимающее несколько страниц рассуждение об «отрицании отрицания» заканчивается значимым выводом, указывающим одновременно как на обусловленность мысли Франка философией Гегеля, так и на направленность размежевания с немецким клас-

сиком: «Возвращаясь к нашей общей теме, мы должны сказать: “отрицание отрицания” было, таким образом, с самого начала лишь ложным и грубым выражением того, что мы собственно имели в виду. Оно было для нас лишь первым, несовершенным орудием, чтобы высвободиться из стеснительных пут отвлеченного знания и наметить саму задачу достижения абсолютного как непостижимого. Наша подлинная задача заключается не в том, чтобы уничтожить отрицание, а в том, чтобы так его преодолеть, чтобы, возвысившись над ним, мы могли усмотреть его истинное значение. В этом истинном своем значении отрицание сохраняется в качестве конститутивного начала бытия, но теряет свое жало, причиняющее ограничение познавательного горизонта, слепоту в отношении отрицаемого. В этом именно и заключается подлинное преодоление отрицания, открывающее нам глаза на непостижимое как металоогическую и трансрациональную реальность» [5, с. 302]. Франк здесь стремится преодолеть Гегеля, следуя самому Гегелю. Раскрытие отрицания в качестве конститутивного начала бытия – центральный пункт гегелевской диалектики. Но для Франка это лишь первый шаг. Гегель, согласно Франку, и в своем «отрицании отрицания» не вышел за пределы отвлеченного знания. Требуется дальнейшее движение на пути к обнаружению истинного значения отрицания.

В своей статье, посвященной 100-летию со дня смерти Гегеля, Франк указывает, в чем состоит предел гегелевской диалектики, этого «могучего умственного мира». Прежде всего, диалектика Гегеля «не в силах справиться со всей сложностью и иррациональностью эмпирического бытия» [15, с. 46]. Этот аспект был подробно исследован И. Ильиным в его «Философии Гегеля» (в заключительном разделе «Кризис теодицеи») [9]. Согласно Франку, «Гегель в состоянии все понять в мире, кроме одного: царящей в мире глупости, другими словами – его стихийной хаотичности и беспорядочности, которая в конечном счете совпадает с мировым злом» [15, с. 46]. И, наконец, самый значимый, с точки зрения Франка, предел гегелевского

идеализма состоит в том, что его система не способна постичь абсолютное как жизнь – во всей ее иррациональности и непостижимости: «Ибо только жизнь есть действительное первоединство идеального и реального, рационального и иррационального. Абсолютный идеализм Гегеля стремится стать идеал-реализмом, включить в себя реальность, но это стремление остается неосуществимым. Ибо реальность есть жизнь; она упирается в иррациональную тайну бытия, в непостижимое – вернее сказать, в то последнее начало, которое философски постижимо не в понятиях идеи и духа, а только в понятии непостижимого, посредством которого мы отдаем себе отчет в том, что есть, что мы сами есмь, но чего мы не можем понять, т. е. отобразить в понятии» [15, с. 48].

Отсюда следует, что задача преодоления пределов диалектики Гегеля требует такой философии, которая была бы в состоянии постичь саму жизнь вместе с присущим ей хаосом иррационального и даже вместе с присущей ей глупостью. Здесь – уже прямой и непосредственный выход на философию жизни Ф. Ницше: «В твои глаза заглянул я недавно, о жизнь! И мне показалось, что я погружаюсь в непостижимое (Unergründliche)» [16, с. 112]. В своем философствовании Ф. Ницше движется по направлению к той сфере бытия, которая оказалась за пределами досягаемости гегелевской диалектики, к той самой иррациональной тайне бытия, к непостижимому, о котором размышлял Франк. В «Веселой науке» мы находим значимый с точки зрения философской компаративистики фрагмент под названием «Происхождение логического» (Herkunft des Logischen): «Откуда в человеческой голове возникла логика? Наверное, из не-логического (Unlogik), царство которого первоначально, должно быть, было огромным. Но бесчисленное множество существ, умозакрывающих иначе, чем умозакрываем теперь мы, погибло: это могло бы даже в большей степени отвечать действительности! Кто, например, не умел достаточно часто находить “такое же” (Gleiche) в отношении пищи или враждебных ему зверей, кто, стало быть, слыш-

ком медленно обобщал, слишком осторожничал в обобщении, тот имел меньше шансов на выживание, чем тот, кто во всем схожем тотчас же угадывал тождество (*Gleichheit*). Но преобладающая склонность обращаться со схожим, как с тождественным, нелогичная склонность – ибо на деле не существует ничего тождественного, – заложила впервые всю основу логики» [17, с. 431; 18, s. 133]. В «Непостижимом» мы читаем: «...в опыте, в составе того, что как-либо предстоит или открывается нашему сознанию, может встречаться непостижимое или непознаваемое – нечто, что не может быть разложено на признаки понятия, усмотрено, говоря терминами Декарта, “ясно и отчетливо” или – согласии с тем, о чем мы выше размышляли, – воспринято как “знакомое”, “общее” и потому повторяющееся содержание бытия» [5, с. 196]. Непостижимое, нелогическое (*Unlogik*) – то, что не поддается подведению под категории «общего», «тождественного», «субстанции».

Здесь следует поставить вопрос, в какой мере Франку удалось приблизиться к этой иррациональной тайне бытия, к реальности как жизни и к жизни как непостижимому? В какой мере эта задача вообще доступна философии, оперирующей логической формой, понятиями и их отношениями? Не следует ли философии в данном случае уступить место поэзии? Франк ставит эти вопросы и дает на них ответ: преодолеть ограниченность отвлеченного знания можно, направляя мысль на саму логическую форму. Посредством данной интенции, направленности мысли на саму себя, можно будет раскрыть присущую логической форме ограниченность и тем самым косвенно выйти за пределы этой ограниченности [11, с. 70–71]. К такому выводу уже приходил И. Кант, говоря о познании, «посредством которого разум, не замыкаясь в чувственно воспринимаемом мире, но и не фантазируя за его пределами, ограничен так, как это свойственно представлению о границе, а именно ограничен отношением того, что лежит вне границы, к тому, что содержится внутри нее» [19, с. 121]. Однако здесь уместно будет привести возражение

Ницше: «как инструмент может критиковать сам себя, если для критики он в состоянии пользоваться как раз лишь *самим собою?*» [20, с. 95].

Пытаясь очертить круг разума средствами самого разума, Франк в конечном итоге только умножает витки отвлеченного знания. Стремясь выйти за пределы гегелевской диалектики, русский философ остается в плену у этой диалектики. Среди представителей русской религиозной философии Франк выделяется именно силой своего спекулятивного мышления. Сложно сказать, кто в истории отечественной мысли превосходит Франка в этой области. Как спекулятивный философ Франк сопоставим с великими немецкими классиками – Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем. И в этом его бесспорная заслуга: в лице Франка русская философия достигла высших образцов европейской классики – подобно тому, как в лице Л.Н. Толстого русская литература достигла высших образцов западного романа. Но для задачи раскрытия иррациональных глубин бытия система Франка оказалась слишком рациональной. Попадая на жернова философской системы, иррациональное и непостижимое становятся компонентами этой системы, становятся философскими понятиями – вопреки установке на выход за границу логической формы. Следует признать, что к непостижимым тайнам и загадкам существования в данной ситуации ближе оказывается шут и поэт (*Nur Narr, nur Dichter*) Заратустра: «Моя самая любимая злоба и искусство в том, чтобы мое молчание научилось не выдавать себя молчанием. Гремя словами и игральными костями, дурачу я тех, кто торжественно ждет: от всех этих строгих надсмотрщиков должны ускользнуть моя воля и цель» [16, с. 179]. Молчание, игра и ускользание от вынесения определенных суждений – вот, пожалуй, и все, что остается тому, кто решился высказать что-либо о непостижимом. То, что из полупоэтической и несистемной философии Ницше говорит глубина, признавал и сам Франк: «Это оформилось во мне именно зимой 1901-02 г., когда мне случайно попала в руки книга Ницше “Так говорил Заратустра”».

Я был потрясен – не учением Ницше (хотя как раз тогда я написал духовно очень незрелую, имевшую большой успех статью “Этика любви к дальнему”, в которой пытался сочетать этику Ницше с политическим и этическим радикализмом), – а атмосферой глубины духовной жизни, духовного борения, которой веяло из этой книги. С этого момента я почувствовал реальность духа, реальность глубины в моей собственной душе – и без каких-либо особых решений моя внутренняя судьба была решена. Я стал “идеалистом”, не в кантовском смысле, а идеалистом-метафизиком, носителем

некоего духовного опыта, открывавшего доступ к незримой внутренней реальности бытия» [21, с. 121].

Проведенное исследование позволяет сделать вывод, что попытка синтеза западной мысли с православием представляет собой результат псевдоморфозы религиозного сознания. Размежевание Франка с Гегелем имело своим результатом не преодоление гегелевской диалектики, но, скорее, возведение ее в еще более высокую степень. С другой стороны, в учении Франка можно выделить тенденции, сближающие его с философией жизни.

Список литературы

1. *Чижевский Д.И.* Гегель в России. СПб.: Наука, 2007. 411 с.
2. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Минск: Белорус. Православ. Церковь, 2006. 608 с.
3. *Левит К.* Ницшевская философия вечного возвращения того же. М.: Культур. революция, 2016. 336 с.
4. *Фаритов В.Т.* Онтология трансгрессии: Гегель и Ницше у истоков новой философской парадигмы. СПб.: Алетейя, 2017. 442 с.
5. *Франк С.Л.* Сочинения. М.: Правда, 1990. 608 с.
6. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПб.: Наука, 2005. 800 с.
7. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. Лекции по *Феноменологии духа*, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
8. *Хайдеггер М.* Гегель. СПб.: Владимир Даль, 2015. 320 с.
9. *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 544 с.
10. *Дёмин И.В.* Антиномистический монотеизм С.Л. Франка и традиционалистская доктрина «недвойственности» // Соловьёв. исследования. 2015. Вып. 4(48). С. 101–116.
11. *Франк С.Л.* Реальность и человек: метафизика человеческого бытия. Минск: Белорус. Православ. Церковь, 2009. 560 с.
12. *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977. 573 с.
13. *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Сварог и К, 2000. 496 с.
14. *Дионисий Ареопагит.* Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2017. 464 с.
15. *Франк С.Л.* Философия Гегеля (к столетию со дня смерти Гегеля) // Путь. 1931. № 34. С. 39–51.
16. *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М.: Культур. революция, 2007. 432 с.
17. *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 3: Утренняя заря. Мессинские идиллии. Веселая наука. М.: Культур. революция, 2014. 640 с.
18. *Nietzsche F.* Die fröhliche Wissenschaft. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. 320 s.
19. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // *Кант И.* Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999. С. 3–146.
20. *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 12: Черновики и наброски 1885–1887 гг. М.: Культур. революция, 2005. 560 с.
21. *Франк С.* Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестн. рус. христиан. движения. 1986. № 146. С. 103–126.

References

1. Chizhevskiy D.I. *Gegel' v Rossii* [Hegel in Russia]. St. Petersburg, 2007. 411 p.
2. Florovskiy G. *Puti russkogo bogosloviya* [The Paths of Russian Theology]. Minsk, 2006. 608 p.
3. Levit K. *Nitssheshevskaya filosofiya vechnogo vozvrashcheniya togo zhe* [Nietzsche's Philosophy of Eternal Return]. Moscow, 2016. 336 p.
4. Faritov V.T. *Ontologiya transgressii: Gegel' i Nitsshe u istokov novoy filosofskoy paradigmy* [Ontology of Transgression: Hegel and Nietzsche as Architects of a New Philosophical Paradigm]. St. Petersburg, 2017. 442 p.
5. Frank S.L. *Sochineniya* [Works]. Moscow, 1990. 608 p.
6. Hegel G.W.F. *Nauka logiki* [Science of Logic]. St. Petersburg, 2005. 800 p.
7. Kozhev A. *Vvedenie v chtenie Gegelya. Lektsii po Fenomenologii dukha, chitavshiesya s 1933 po 1939 g. v Vysshey prakticheskoy shkole* [Introduction to Reading Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit, Delivered from 1933 to 1939 at the Higher Practical School]. St. Petersburg, 2003. 792 p.
8. Heidegger M. *Hegel*. St. Petersburg, 2015. 320 p. (in Russ.).
9. Il'in I.A. *Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka* [The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity]. St. Petersburg, 1994. 544 p.
10. Demin I.V. Antinomisticheskii monodualizm S.L. Franka i traditsionalistskaya doktrina "nedvoystvennosti" [S.L. Frank's Antinomic Monodualism and Traditionalist Doctrine of Non-Duality]. *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, no. 4, pp. 101–116.
11. Frank S.L. *Real'nost' i chelovek: metafizika chelovecheskogo bytiya* [Reality and Man: Metaphysics of Human Existence]. Minsk, 2009. 560 p.
12. Hegel G.W.F. *Filosofiya religii* [Philosophy of Religion]. Vol. 2. Moscow, 1977. 573 p.
13. Losskiy N.O. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow, 2000. 496 p.
14. Dionysius the Areopagite. *Korpus sochineniy. S tolkovaniyami prepodobnogo Maksima Ispovednika* [Works. With Interpretations by Saint Maximus the Confessor]. St. Petersburg, 2017. 464 p.
15. Frank S.L. *Filosofiya Gegelya (k stoletiyu so dnya smerti Gegelya)* [The Philosophy of Hegel (to the Centenary of Hegel's Death)]. *Put'*, 1931, no. 34, pp. 39–51.
16. Nietzsche F. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 4: Tak govoril Zarathustra. Kniga dlya vsekh i ni dlya kogo* [Complete Works. Vol. 4: Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None]. Moscow, 2007. 432 p.
17. Nietzsche F. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 3: Utrennyaya zarya. Messinskie idillii. Veselaya nauka* [Complete Works. Vol. 3: The Dawn of Day. Idylls from Messina. The Gay Science]. Moscow, 2014. 640 p.
18. Nietzsche F. *Die fröhliche Wissenschaft*. Köln, 2012. 320 p.
19. Kant I. *Prolegomeny ko vsyakoy budushchey metafizike, mogushchey poyavit'sya kak nauka* [Prolegomena to Any Future Metaphysics]. Kant I. *Osnovy metafiziki npravstvennosti* [Groundwork of the Metaphysics of Morals]. Moscow, 1999, pp. 3–146.
20. Nietzsche F. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 12: Chernoviki i nabroski 1885–1887 gg.* [Complete Works. Vol. 12: Drafts and Sketches, 1885–1887]. Moscow, 2005. 560 p.
21. Frank S. *Predsmertnoe. Vospominaniya i mysli* [On the Deathbed. Memories and Thoughts]. *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniya*, 1986, no. 146, pp. 103–126.

DOI: 10.37482/2687-1505-V094

Vyacheslav T. Faritov

Ulyanovsk State Technical University;
ul. Severnyy Venets 32, Ulyanovsk, 432027, Russian Federation;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2270-4941> e-mail: vfar@mail.ru

THE FACES OF RUSSIAN HEGELIANISM: S.L. FRANK BETWEEN HEGEL AND NIETZSCHE

This article dwells on S.L. Frank's philosophical views in the context of the crisis of European metaphysics and compares his ontological and religious views with the teachings of G.W.F. Hegel and F. Nietzsche. The author critically examines Frank's attempt to synthesize Hegelianism and Orthodoxy. The methodology of this research is based on the key principles and attitudes of comparative philosophy and historical and philosophical reconstruction. The article substantiates the thesis that the reception of Hegel's works by Frank is a product of the pseudomorphosis of Russian culture. The main conclusion of the study is that Frank's intention to go beyond Hegelian dialectic leads to the convergence of his ideas with the philosophy of life, in particular with Nietzsche's teaching. Within the framework of the comparative analysis of the teachings of Frank, Hegel and Nietzsche, the paper focuses on the problem of the border. It demonstrates that, according to both Frank and Hegel, the border acts as the main condition for the constitution of being as a certainty. At the same time, the border is an ontological condition for a certain and limited being to go beyond its limits. The author concludes that, in this regard, Frank follows the fundamental principles of Hegelian dialectic. At the same time, Frank goes beyond the philosophy of Hegel's attitude towards the philosophical comprehension of the irrational, incomprehensible depths of being. In this sense, Frank comes close to the principles of Nietzsche's teaching and turns to the study of the borderline phenomena of human existence.

Keywords: *border, limit of being, pseudomorphosis, Russian religious philosophy, S.L. Frank's ontological views, G.W.F. Hegel's dialectic, F. Nietzsche's philosophy of life.*

Поступила: 02.12.2020

Принята: 12.04.2021

Received: 2 December 2020

Accepted: 12 April 2021

For citation: Faritov V.T. The Faces of Russian Hegelianism: S.L. Frank Between Hegel and Nietzsche. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2021, vol. 21, no. 2, pp. 119–129. DOI: 10.37482/2687-1505-V094