

Геннадій Аляєв

АЛЯЄВ Геннадій Євгенович — кандидат історичних наук, доцент, докторант кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — історія російської філософії.

ПЕРСОНАЛІСТИЧНА МЕТАФІЗИКА ВСЕЄДНОСТІ (С.Л.ФРАНК) ЯК НОВООНТОЛОГІЧНА СТРАТЕГІЯ

Одним з визначальних філософських викликів ХХ століття постало питання побудови нової онтологічної парадигми, — питання, навколо якого вибудовувалась ціла низка філософських проектів. Класичні уявлення про буття, обтяжені різними варіаціями субстанціалізму, ще у ХІХ ст. втратили кредит довіри і були затавровані як безплідна метафізика. Проте згодом виявилось, що елімінація онтологічної проблеми позбавляє фундаменту філософію як таку. Збереження останньої вимагало повернення — звичайно, в нових, неklasичних формах — до метафізично-онтологічної проблематики.

Цей поворот до онтології обумовлювався і характеризувався, як пише П.Гайденко, злиттям двох фундаментальних філософських питань — питання про людину і питання про буття — на підставі загального прагнення подолати іманентизм психологізму та абсолютного суб'єктивізму, здійснити нове відкриття трансцендентного [6, с. 7]. Тому нова онтологія постає скоріше не окремою дисципліною в системі філософського знання, а загальним концептуальним зрізом, який охоплює як природу і світ, так і людину та суспільство. Більше того, саме буття людини виступає основним предметом і, одночасно, методом філософського дослідження, адже тільки в ньому відбувається інтимне поєднання суб'єкта і об'єкта, і буття мовби дає себе «торкнутися», точніше — само себе знаходить як буття, буття свідомості, як найіманентніша трансцендентність.

В цих пошуках своє місце посідає російська релігійна філософія і, зокрема, творчість С.Л.Франка. Міркуючи про кризу сучасної йому філософії, він вже в 1916 р. висуває концепт «нової онтології» як онтологічної гносеології, що *підноситься над* протилежністю між суб'єктом і об'єктом. Нова онтологія, зазначає філософ, на відміну від старої, «досліджує не трансцендентне нашій свідомості буття, а те безумовно іманентне, первинним образом дане нам буття, на ґрунті якого вперше виникає сама протилежність між суб'єктом і об'єктом, свідомістю і предметним буттям» [18, с. 36]. Він також зазначав, що російській філософії загалом притаманний принциповий *онтологізм*, який стверджує *буттєвість* свідомості, розглядаючи її як особливий світ, своєрідну реальність, котра у своїй глибині пов'язана з космічним і божим буттям [22, с. 157].

Онтологічний напрямок франківської гносеології веде його до розгляду реальності не тільки як предмета знання, але й як самостійної та центральної філософської проблеми. При цьому виявляються цікаві паралелі його метафізичного реалізму з провідними філософськими стратегіями західноєвропейської філософії. Онтологізм Франка близький «фундаментальній онтології» М.Гайдеггера своєю увагою до безпосереднього буття, яке розкривається у досвідомому *sum*, «я есмь». Розрізнення двох рівнів буття — реальності і об'єктивної дійсності — можна порівняти з гайдеггерівським розрізненням буття і сущого [1]. Дуже близьким виявляється він і до «критичної онтології» Ніколая Гартмана, і в цьому випадку, як слушно зазначали Д.Чижевський та С.Левіцький, можна говорити про рецепцію франківських ідей в європейській філософії.

У «Предметі знання» (1915) Франк вибудовує трансцендентальну логіку як своєрідну діалектику мислення і буття — діалектику, яка є не продуктом саморозвитку Абсолютної

ідеї, як у Гегеля, а «неминучим продуктом відношення відстороненої думки до її конкретного змісту», результатом узріння обмеженості раціональних понять в їх пристосуванні до ірраціональної дійсності (Лопатін). Використовуючи в різній мірі інтуїтивізм, феноменологію і радикальний емпіризм прагматизму, а також чутливо відносячись до всіх найновіших кроків логічної теорії, Франк формулює онтологічну металогіку як своєрідну метафізику, або першу філософію.

Кілька років по тому Ніколай Гартман також оголошує проблему пізнання метафізичною у своїй основі, а не логічною або психологічною, адже від самого початку за гносеологічним у-собі-буттям стоїть онтологічне в-собі-буття, яке потребує лише розгортання своєї діалектики. Такою діалектикою у Гартмана, котрий відштовхується спочатку від кантівського трансцендентально-логічного розуміння зв'язку логіки з теорією пізнання, стає його апоретичний метод мислення. Він розглядається Гартманом як початок і основний метод філософії, і полягає у відокремленні незрозумілого від зрозумілого, у визначенні труднощів (апорій) і антиномій (суперечностей) у феноменах. «Існують проблеми, — писав він у праці «До обґрунтування онтології» (1935), — які ніколи не будуть повністю розв'язані, в яких завжди є нерозв'язаний залишок, щось ірраціональне. Це — метафізичні проблеми» [7, с. 23].

На Заході Ніколай Гартман разом з А.Вайтгедом і Ж.Марітенем оголошувався «піонером метафізики ХХ ст.». Він спеціально визначав зміст конструкту «нова онтологія» — зокрема, в статтях «Нові шляхи онтології» (1942) та «Стара і нова онтологія» (1949), підкреслюючи, зокрема, що «нове поняття реальності пов'язане не з матеріальністю і просторовістю, а виключно з часовістю, процесуальністю, індивідуальністю» [7, с. 38]. Але ми можемо зауважити, що його метафізична апоретика, розгорнута в «Основних рисах метафізики пізнання» (1921, 2-е вид. — 1925), і, зокрема, апорія «іманентності свідомості і трансцендентності предмета пізнання», розгортається цілком у річищі франківської металогіки. «Повинна бути спільна сфера, яка охоплює і суб'єкт, і об'єкт, в якій трансцендентність перейдена вже до будь-якого пізнання», — пише Гартман. До того, як буття і пізнання протиставляються один одному, вони пов'язані реальним онтологічним відношенням: пізнання включене в буття як суще, як певна частина реальності, як особлива форма духовного буття. Онтологічно первинною є не *протилежність* суб'єкта і об'єкта, а *єдність* суб'єкта, котрий пізнає, і об'єкта в єдиному реальному світі [7, с. 81].

Цікаво зазначити, що Гартман і Франк піддавались їх філософськими опонентами однакової критиці за «гносеологічну неспроможність» — мовляв, кожного разу, коли вони натрапляють на якусь складну проблему і при цьому роблять помилки у своєму аналізі, вони обов'язково знаходять вихід у тому, що оголошують цю проблему ірраціональною, нерозв'язною апорією. Якщо відкинути упередженість цих оцінок, можна визнати, що у випадку з Гартманом ці твердження є частково справедливим, адже він дійсно наголошує на тому, що справжні апорії не можуть бути розв'язані, а отже — метафізика (яку він відрізняє від старої онтології) переймається саме непізнаванним. При цьому Гартман не стає на шлях «відаючого невідання», тобто містично-інтуїтивного осягання цієї непізнаванності; визнаючи недостатність формально-логічних законів він не намагається утворити якісь нові, металогічні. Очевидно, це пов'язано з тим, що непізнаванне Гартмана залишається в межах відносного, неосвяченого світу, в той час як Незбагненне Франка (і Ніколи Кузанського, на якого він постійно спирається) відкриває шлях до світу Абсолютного. Апоретика Ніколая Гартмана є безрелігійною метафізикою, в той час як антиномічний монодуалізм С.Франка — релігійною онтологією.

Особливістю онтології С.Франка є органічне (точніше — металогічне) поєднання двох ідей — ідеї всеєдності як загальної буттєвої основи, і ідеї античних рівнів буття, які можна розглядати також як гносеологічні модуси всеєдності, що відповідають різним родам знання. Дослідження абсолютного буття — і в цьому полягає особливість франківського підходу —

починається ним все ж таки з аналізу буття предметного, а не будується як цілком самостійна, незалежна від предметного знання сфера. Багато в чому наслідуючи християнський містицизм (власне, не тільки християнський), Франк не обмежується містиком як формою знання Абсолютного, і не протиставляє її раціональному знанню. Підстави для цього він знаходить у структурі самого буття, точніше (адже термін «структура» тут звучить занадто механістично), в його організації.

Вже в «Предметі знання», згідно з онтологічно-гносеологічним спрямуванням цієї книги, Франк розрізняє два рівня в складі предмету нашого знання, використовуючи терміни «данное» та «имеющееся», що відповідають німецьким «Gegebenes» та «Vorhandene», при цьому зауважує, що переклад *Vorhandene* російською як «наличное» був би невдалим, адже тут як раз потрібно підкреслити, навпаки, невиявленість, утаємниченість цього безпосереднього змісту свідомості [20, с. 124]. У «Незбагненному» (1939) переважає онтологічна складова аналізу — власне, онтологічна природа *того, що є*, стає тут основним предметом розгляду, в той час як логічно-гносеологічний аналіз лише ретранслює попередню концепцію, — тому тут з'являються більш онтологізовані терміни. Франк аналізує саме буття, але за характером його «даності» розрізняє «дійсність» та «реальність».

Зазначимо, що ці ж самі поняття використовував В. Віндельбанд як основні категорії трансцендентальної групи, або *форми предметного мислення*, щоправда у нього смисл їх був дещо іншим. Віндельбанд пов'язував — суто етимологічно — *реальність* з речами, а *дійсність* з діями, або відношеннями [3, с. 347], в той час як у Франка ці категорії позначають не форми предметності або причинності, а рівні вседності, її онтологічно-гносеологічні модуси.

Дійсності, перш за все, притаманний предикат *фактичності*. Вона постає перед нами перешкодою, і одночасно — опорою; матеріальний, предметний світ — це щось окреслене, те, що *стоїть* перед нами (згідно з етимологією німецького *Gegen-stand*) мовби за зразком твердого тіла, на яке ми наштовхуємося. Дещо складніше виокремити дійсність у сфері душевних і духовних явищ з їх ілюзіями і галюцинаціями. Тут вона як певний *відрізок* всеохоплюючої сукупності суцього не співпадає з усім, що взагалі *є*. Реальність ширше дійсності. З іншого боку, дійсність є предметом думки, вирваним з безпосереднього досвіду переживання. Вона — лише відрізок *раціонального* (або того, що раціоналізується нами) в складі реальності, тобто раціонально пізнаваного, за яким розгортається темний океан ірраціонального. Об'єктивна дійсність, конституюючись як система об'єктивних, визначених змістів, разом з тим як її *носії* є темною безоднею незбагненого ірраціонального буття — таким чином, царина дійсності *не може бути однозначно-визначено окресленою*. «... Будучи сферою *того, що є об'єктивно*, “насправді”, сама дійсність, у свою чергу, не вкладається в поняття *об'єктивно-суцього*» [19, с. 262].

«Дійсне» є невизначеним за своїм об'ємом і кордонам відрізком реальності, який на підставі досвіду дається нам як якісно-визначений у собі комплекс, і як такий частково нами пізнається. Не існує закінченої всеохоплюючої дійсності, яка збігалась би з цілісністю буття, тому що все дійсне народжується з лона можливого як реальної потенційності, або *суцюї міці*. Саме тому, підкреслює Франк, що все визначене, тобто дійсне у власному і точному смислі, виникає не з чогось іншого визначеного і дійсного, а лише з невизначеності потенційного, — не існує всеохоплюючого зв'язного цілого або системи дійсності, а лише невизначене відносно своїх меж «дійсне», що народжується з лона цього першобуття.

Схожі ідеї щодо неможливості обмежити сферу даного, наявного, з огляду на неминучу присутність в ній трансцендентного ірраціонального буття розвивав паралельно Франку Л. Габрилович. Відзначимо лише, що Габрилович наголошував переважно на темпоральному вимірі цієї ірраціональності, тобто на присутності *минулого* і *майбутнього* в кожному клаптику досвіду, — на тому, що «часова протяжність» є «безумовним фактом», а не тільки «почуттям часу», як у Джемса і Бергсона [4, с. 249]. Натомість думка Франка скоріше

топологічна, ніж темпоральна — у нього йдеться про багатовимірну глибину дійсності, а не тільки про один вимір лінії часу, більше того — йдеться, власне, про багатовимірність, яка *долає обмеженість вимірів простору і часу* та поринає в надпросторове і надчасове.

Тут можна згадати Гуссерля, який писав: «Те, що актуально сприймається, і все те, що більш або менш ясно співприсутнє і визначене (або щонайменше певною мірою визначене), — все це частково пронизане, частково ж оточене *неясно усвідомлюваним горизонтом невизначеної дійсності*» [8, с. 66]. Не зважаючи на певний незбіг значення термінів — у Гуссерля тут «дійсність» скоріше відповідає франківській «невизначеності потенційного» (тобто «реальності»), в той час як Франк вирізняє «дійсне у власному і точному смислі» як визначене предметне буття, маючи на увазі перш за все буття матеріальне, — маємо очевидну близькість підходів двох мислителів до аналізу рівнів буттєвості як єдності актуального і потенційного.

Поняття предметного буття, за Франком, ширше за змістом поняття дійсності як буття матеріального — маються на увазі ідеальні, позачасові елементи і зв'язки між відсторонено-мислимими змістами і сутностями (в дослідженні яких він визнає заслуги Гуссерля і Лосського). Проте цій — ідеальній — сфері предметного буття властиве те ж саме, що й матеріальній дійсності — це не є замкнена сфера чітко окреслених предметів (у даному випадку — ідей). «Ідеальне буття не розгортається перед нами наочно, за зразком географічної мапи, як сукупність точно окреслених сутностей, як то схильна передбачати сучасна “феноменологія” в її класичному напрямку». Ідеальне буття не тільки безконечне, але й має глибину, і жодне розгортання, жодний аналіз «не може до кінця проникнути в цей вимір глибини, мов би подолати “атмосферичний” характер цього світу і транспонувати його на площину, щоб він стояв перед нами як різноманіття самодовліючих “сутностей”, які можна повністю оглянути» [19, с. 270].

Як бачимо, тут Франк вже розходиться з Гуссерлем, не вважаючи *ейдоси* останньою формою буття, і не повертаючись від них до аналізу ноєми як змісту свідомості, в якій — навіть у ноємі вищого ступеня — знаходиться смислове ядро, оточене новими тетичними характеристиками [див.: 8, с. 253]. Так само, як буття в суцюзому, Франк знаходить тут *буття в думці* — тобто думку як універсальну потенцію, що існує вже не у відсторонено-логічній формі її змісту, а у формі певної всеохоплюючої надчасової конкретності. Він приєднується до Плотіна — *проти* Платона і Гуссерля — в тому, що «світ ідей» мислимий суцюзом лише у «божественному дусі» — у всеохоплюючій єдності, яка є не відсторонено-позачасовою, а конкретно-надчасовою (в котрій якимось міститься і самий час, і усе часове буття).

Попередній варіант подібної конструкції можна знайти у Вол. Соловйова. Його платонізм виявляється в розрізненні буття та *того, що є*, «суцюзого». Суцзце не є ані буттям, ані небуттям, — воно є *тим, що має буття*. Буття є проявом суцюзого, його відношенням до іншого. Тобто, буття відносно, в той час як суцзце — безумовне; суцзце є тим, що виявляється, буття є явищем. Побіжно відзначимо, що Соловйов використовує ті ж самі поняття, що й Гайдеггер, але в протилежному смислі — «суцюзому» Гайдеггера скоріше відповідає «буття» Соловйова, і навпаки. Далі Соловйов заглиблює поділ на суцзце і буття поділом буття на ідеальне і матеріальне, на *сутність* і власне *буття*. «Оскільки сутність визначається суцюзом, вона є його *ідеєю*, оскільки буття визначається суцюзом, воно є його *природою*» [16, с. 241]. Сутності, таким чином — це світ ідей, ейдосів; буття — світ речей, видимостей. Соловйовський спіритуалізм накладає на матеріальний світ певний наліт примарності, «видимості» саме як ілюзорності, що трохи нагадує індуїстське «простирадло Майї».

Франківський реалізм не допускає такого ілюзіонізму. Він визнає і фактичну необхідність речей, і логічну необхідність ідей, але в його розумінні логічна необхідність є *необхідністю можливого*, а можливість, у свою чергу, означає *можливість здійснення*, і логічна необхідність може бути усвідомлена лише як частковий момент безумовної або абсолютної необхідності, поза якою вона немислима в повному металогічному (і

онтологічному) смислі. Отже, Франком визнається часткова *правота* логічного, як і емпіричного реалізму, але підкреслюється, що *аподиктична* і *категорична* необхідність — лише *часткові* моменти безумовного, надчасового буття, конкретної вседності. Тільки в абсолютному реалізмі як вседності, «ідеал-реалізмі», час і позачасовість є неподільно пов'язаними між собою вимірами всеохоплюючого конкретно-надчасового буття.

Таким чином, предметне буття і в цьому, широкому сенсі, мов би виростає з лона *безумовного буття* і мислиться вкоріненим в останньому. Само предметне буття поділяється на підкорену часу реальність конкретних речей і процесів і на позачасово-суццю сферу «ідеального буття». Вони поєднуються лише в сприйнятті безумовного буття.

Говорячи про розрізнення С.Франком рівнів буття, не можна знову не згадати Ніколая Гартмана, якій вважається найвідомішим представником вчення про ступеневу побудову дійсності. Нагадаємо, що основні онтологічні праці Н.Гартмана виходили приблизно одночасно або навіть пізніше франківського «Незбагненого» — «До обґрунтування онтології» (1935), «Можливість і дійсність» (1938), «Побудова реального світу» (1940), «Філософія природи» (1950). У цих працях він педантично змальовує чотирьохшарову структуру реального світу — живе й неживе, психічне і духовне. Слід підкреслити, що онтологічна тетралогія створювалась Гартманом переважно в гегельянський період його творчості, і це з очевидністю відбивається як у самій схемі, так і в ретельній систематичності її розробки. Гартман розгортає діалектику шарів, моментів, способів буття та ступенів утворень, в якій дійсно досягає віртуозності діалектичних конструкцій.

Проте Франком натурфілософські побудови гегелівського зразка завжди піддавались сумніву. Взагалі його ставлення до Гегеля ніколи не було апологетичним — визнаючи свою певну наближеність до великого німця з огляду на його належність до тієї ж основної магістралі історії філософії, до якої він відносив і себе — а саме, до платонізму, — він одночасно підкреслював обмеженості його панлогізму та діалектики абсолютної ідеї. Гегель не влаштовує Франка тим, що абсолютне визначається ним «в термінах ідеї та духу, проте ніколи не в терміні життя», в той час як для російського філософа «реальність є життям; вона упирається в ірраціональну таїну буття, в незбагненне» [23, с. 49].

Щодо Н.Гартмана, то значно ближчими франківському підходу виявляються не стільки конструкція багат шаровості реального світу — власне, досить поширена в історії філософії, — скільки його ідеї про взаємопроникненість шарів реального світу, зокрема про те, що ці чотири шари не співпадають із ступенями утворень (тобто, не є субстанціальними), а перехрещуються з ними, виступаючи не тільки шарами реального світу в цілому, а й прошаруваннями конкретних утворень (наприклад, людини як матеріальної, живої, психічної та духовної істоти одночасно). І все ж, якщо Гартман надає перевагу розгляду співвідношення різних *способів* буття — зокрема, реальності та ідеальності, — то Франк, поруч з цим, звертає більшу увагу на співвідношення того, що Гартман називає *моментами* буття — існування («наявного буття», Dasein) і визначеного буття («такбуття», Sosein) [7, с. 22], — і в цьому виявляється ближчим Гайдеггеру, аніж Гартману.

Зазначимо, що розробка Н. Гартманом проблеми реальності духовного буття відверто перехрещується з відповідними ідеями С. Франка — власне, відчуття «реальності духу» останній вважав своєю першою філософською інтуїцією. Гартман розглядає структуру духовного буття та його форми як особистісного, об'єктивного та об'єктивованого духу у «Проблемі духовного буття» (1933) у той час, коли вже вийшли франківські «Духовні основи суспільства» (1930) (можна додати ще й німецькомовну доповідь «Метафізика души», надруковану 1929 року в «Kant-Studien»), де суспільне буття розглядається як «істинно об'єктивна реальність, яка, як певний осадок, виробляється самим людським духом, виділяється ним і нерозривно з ним пов'язана» [17, с. 73]. Проте, якщо Гартман вбачав у багатоманітності розчленування шарів духовно-матеріального буття (в якому має місце і залежність між шарами, і їх автономія) фактичне подолання альтернативи «бог і матерія» [7,

с. 48], тобто вдавався навіть не до пантеїстичного, а до атеїстичного розв'язання питання про співвідношення духу і матерії, — Франк неодмінно пов'язував реальність духовного з реальністю Абсолюту.

Так чи інакше, свою «критичну онтологію» Н.Гартман намагався побудувати як онтологію «по той бік ідеалізму і реалізму», — таку онтологію, яка доходить до матеріально-ідеальної нейтральності висхідного буття, — і в цій інтенції він збігається з налаштованістю С. Франка на осягання абсолютного буття, котре підноситься над протилежністю ідеального і реального. Незважаючи на зазначені розбіжності, маємо визнати, що один з головних проводирів західноєвропейського руху до нової онтології ХХ століття йшов дуже схожим шляхом з тим, який опановував власними зусиллями видатний російський філософ.

В останній книзі — «Реальність і людина» (1956) — С.Франк, дещо змінюючи термінологію, знаходить у складі того, що є, мов би два шари, що існують різними способами і мають різні атрибути — принципово несхожі, але одночасно взаємопроникаючі (це поєднання несумісності і взаємопроникнення є одним з головних принципів металогіки Франка). Це *об'єктивна дійсність і реальність*. В об'єктивну дійсність входить зовнішній матеріальний світ, світ психічних явищ (своїх та чужих), а також ідеальні форми — остільки, оскільки вони знаходяться в речах. Об'єктивній дійсності притаманне існування в часі (а матеріальному світові — ще й у просторі), а також власне об'єктивний характер, тобто існування як об'єкта, який осягається, відповідно, чуттєвим та інтелектуальним спогляданням. Світ ідеальних форм, проте, має два роди буття — крім того, що ідеальні форми існують у речах, що змінюються в часі, вони ж мають надчасове (позачасове) буття. Це надчасове ідеальне буття з очевидністю виходить за межі об'єктивної дійсності, існуючи іншим способом, мов би протилежним. У той же час, воно і не відокремлено від об'єктивної дійсності нездоланною перепоною, а пронизує і організує її. Ідеальне буття, не будучи суб'єктивним, тобто таким, що належить окремій людській свідомості, в той же час не є об'єктивним у тому розумінні, що стоїть перед цією свідомістю ззовні. Це стихія «думки» або «духу», певний універсальний розум («вічні задуми Бога»), в якій ми самі живемо і частково належимо їй. Ця сфера осягається не предметною свідомістю, а живим знанням, знанням-буттям, знанням, в якому ми не тільки «маємо» щось як зовнішнє відносно нас, але «маємо його на кшталт того, що якимось самим нашим внутрішнім єством також належимо до нього» [21, с. 220].

Так філософом формується більш широке поняття *реальності*, яке охоплює як суб'єкт-об'єктну сферу об'єктивної дійсності, так і надчасове ідеальне буття, в якому протистояння суб'єкта і об'єкта знімається (або ще не актуально). Ця реальність, що відкривається самій собі як безпосереднє буття-для-себе, самопрозорість, ґрунтує всю систему об'єктивної дійсності, виходячи за її межі. Це реальність суб'єкта в його безпосередній даності самому себе.

Реальність, з одного боку, виходить за межі усього логічно визначеного, з іншого — все ж такі якимось може бути визначена, а саме, як первісна єдність, через *збіг протилежностей*. Вона постає одночасно і тим «залишком», який можна мислити після відняття усіх її часткових змістів, усього розмаїття позитивних якісних визначень буття, — і, з іншого боку, в своїй сутності вона не є чимось відокремленим, що можна було б мислити окремо від часткових змістів, адже вона саме й є носієм цих змістів, охоплює і пронизує їх, і вони належать їй, — отже, вона є разом «це» і «це-і-інше». За аналогією з абсолютним, яке, щоб залишатись абсолютним, має включати в себе відносне, реальність є єдністю єдності і множинності, тобто самої себе і об'єктивної дійсності.

Це положення, між іншим, в іншому сенсі означає, що *«реальність є завжди щось більше, ніж вона сама»* [21, с. 258]. Звідси випливає, що надлогічне начало реальності не поглинає, а навпаки, породжує розмаїття усіх одиничних і часткових *самостійних реальностей*. Реальність є таким цілим, яке — саме як ціле — присутнє в кожній із своїх

частин, а тому «саме на основі (і додамо — *тільки* на основі — Г.А.) реальності, як такої, все часткове і одиничне набуває своєї власної реальності» [21, с. 259]. З цих позицій Франк критикує нігілістичний екзистенціалізм (у 1948 р. у листі до М.Лот-Бородіної він характеризує сучасний екзистенціалізм як «гірке похмілля нашої епохи після довгого періоду обожнення людини» [2, с. 248 — 249]), а також обмеженості монізму Спінози та плюралізму Ляйбніца. Реальність як єдність єдності і різноманітності є єдністю її самої та об'єктивної дійсності, так само, як і єдністю її самої та суб'єкта, особистості. Об'єктивна дійсність у цьому сенсі є раціоналізованою, тобто логічно кристалізованою частиною реальності, яка *надраціональна*, але не *ірраціональна* (тобто не виключає нічого — *в тому числі* і раціональності).

Л.Лопатін, який, між іншим, незважаючи на своє ляйбніціанство, фактично визнавав всеєдність буття, намагаючись лише поєднати її з визнанням множинності субстанцій («...безпосередньо відоме нам *численне* має на увазі щось *єдине*, як своє остаточне пояснення» [13, с. 254]), трохи інакше формулював співвіднесення раціонального та ірраціонального в реальності, хоча в цілому можна відзначити наближеність Франка до свого попередника в цьому питанні (значною мірою йдеться лише про термінологічні відмінності). У нього конкретність часово-просторових явищ затаврована саме якістю певної ірраціональності, але цю *ірраціональність* суцього він відрізняє від *нераціональності*. Ірраціональність дійсності Лопатін вбачав у двох аспектах: 1) будь-яке буття є життям і безконечним різноманітним внутрішнім рухом; між тим розсудок шукає відносно нерухливого; 2) дійсність безконечна за своїм змістом, кожна істота поєднує у собі невичерпне багатство ознак і відношень, але розсудок не вмщує у собі конкретного в його внутрішній цілісності [13, с. 252].

Франк і тут, як завжди, не зупиняється на відомих опозиціях, побудованих на формально-логічних принципах (ірраціональне-раціональне, раціональне-нераціональне), вводячи категорії, котрі повинні обнімати будь-які опозиції, протилежності та суперечності («надраціональне» або «трансраціональне»). У самому понятті «*буття*» — навіть якщо мова йде лише про *предметне буття* — він убачає не *зміст* («*содержание*») як *те, що міститься* («*содержимое*»), а *те, що містить* («*содержащее*»), або єдність того і іншого, і саме цей надлишок, носій визначених предметностей, уособлюючи собою буття як таке, є чимось *трансраціональним*, або *незбагненим за його сутністю* [19, с. 223]. Буття, таким чином, постає як *металогічна єдність*, яку ми повинні безпосередньо мати до будь-якого його «визначення» в якості основи такого визначення. Франк знаходить цікавий образ — сплутаного клубка, який розгортається не в єдину нитку, а в складний переплетений візерунок — у цьому візерунку буття (якій, до речі, віддалено нагадує дельозівську ризому) «початок і кінець будь-якого часткового явища чи змісту належить не йому самому, а знаходяться в іншому — кінець кінцем, в цілому як такому» [17, с. 228].

Ірраціональне металогічне буття Франк називає чимось на кшталт *субстрату*, або першоматерією, одночасно критикуючи поняття субстанції як «раціоналізуюче гіпостазування субстрату». П.Гайденко спеціально зупиняється на цьому пункті, відзначаючи, що тут Франк насправді дещо розходиться з Плотіном та античною традицією, яка поруч з першоматерією як чимось абсолютно невловимим та невизначеним визнає і субстанцію як основу *визначеності*, без якої не може бути пізнання [5, с. 130]. У цій франківській критиці субстанціоналізму вона вбачає наліт бергсонізму.

Можна погодитись, що для Франка поняття субстанції було неприйнятним саме як таке, що позначає буття *само в собі*, яке не потребує нічого іншого для того, щоб існувати і бути мислимим, — такий собі *онтологічний аналог логічного закону тотожності* (додамо, що в цьому Франк розходиться і з Лопатіним). Але було б неточним занадто наближати франківську позицію до бергсонівської. Франк критикує *певне поняття* субстанції, яке суперечить реальності всеєдності як металогічній буттєвості, що не підлягає закону

тотожності. Проте це не означає, що він перетворює буття у «*безконечний потік зв'язків і відношень*», як пише П.Гайденко. Якщо будь-що (навіть Бог) у Франка немислимо поза відношенням до чогось іншого, то така точка зору не є тотожною підстановці «відношення», «зв'язку» на місце визначального онтологічного принципу. Це яскраво видно, наприклад, з критики ним теорії числа П.Наторпа — порівнюючи погляди Марбурзької школи з філософсько-математичними ідеями Ніколая Кузанського, Франк пише, що Кузанець «ясно відрізняє вищу єдність від начала *зв'язку*, що нею породжується», в той час як марбуржці вбачають первісну єдність у самому зв'язку, у *відношенні*, в якому втрачаються (або виявляються вторинними) члени відношення, а субстанція підміняється функцією [20, с. 288].

Зрештою, як слушно зазначає І.Євlampієв — і в цьому з ним погоджується П.Гайденко, і погодимося й ми, — Франк переробляє соловйовську концепцію всеєдності таким чином, що робить об'єктом містичного досвіду не замежову реальність, а «єдину «поцейбічну» реальність, *реальність нашого світу, саме буття*» [11, с. 374], сприймаючи оточуючу нас реальність у всіх її часткових і обмежених проявах, а не заперечуючи цю реальність заради чогось, що виходить за її межі. Взагалі навряд чи слушно було б говорити про *реалізм* (навіть містичний) Франка, якби у нього йшлося лише про реальність відносин та зв'язків. Всеєдність у Франка з огляду на свою одиничність підпорядковується одному єдиному питанню — питанню про те, що дійсно є. Але в наслідок того, що всеєдність розкривається як єдність єдності і множинності, це єдине питання розгортається в нечисленності граней, кожна з яких стає мов би окремим питанням, але у своїй суті є «те ж саме питання, тільки взяте з іншого боку». Всеєдність є духовно-матеріальною реальністю з різними рівнями, яка антиномічно розгортається як жива творчість і адекватно представлена тільки у конкретній особистості.

Повертаючись до паралелей франківської метафізики в європейській філософії можна звернути увагу не тільки на Н.Гартмана або М.Гайдеггера, але й, наприклад, на Х.Ортегу-і-Гасета, Ж.-П.Сартра та навіть французький постмодерн.

Згадуючи свій філософський розвиток Ортега-і-Гасет писав про те, що з першої філософської праці «Роздуми про Дон Кіхота» (1914) саме інтуїція феномену «людське життя» була основою всієї його філософії [14, с. 315]. При цьому в 1925 р. він задумав низку публікацій, в яких передбачав «нову постановку проблеми Буття». Основними засадами цієї нової постановки повинні були стати такі: 1) необхідно вирішувати наново і з самого початку традиційну проблему Буття; 2) це слід робити за допомогою феноменологічного методу, оскільки лише цей метод означає *синтетичне*, або *інтуїтивне*, мислення, а не традиційно-логічне; 3) необхідно інтегрувати феноменологічний метод, надавши йому властивостей *систематичного мислення*, яких він не має; 4) щоб уможливити систематичне феноменологічне мислення, слід виходити з феномена, який *сам по собі* є системою, а таким феноменом є людське життя, і тому саме з його інтуїції та аналізу слід виходити [14, с. 296]. Ортега-і-Гасет, власне, намагався засвідчити те, що він йшов власним шляхом до нової онтології, не наслідуючи Гуссерля і випереджаючи Гайдеггера. На жаль, він не знав праць Франка, який ще десятьма роками раніше, в «Предметі знання» і, особливо, в «Душі людини» реалізує практично повністю програму, викладену в цих чотирьох пунктах іспанського філософа.

Щодо Сартра, то звернемо увагу на те, що у своєму дослідженні буття він використовує схожі з франківськими методи металоґіки, відкриваючи буття того, хто пізнає («абсолютне екзистенції») не як результат якоїсь логічної конструкції на ґрунті пізнання, а як найконкретніший суб'єкт досвіду. Визначаючи регіони буття — буття-в-собі та буття-для-себе (що можна порівняти з абсолютним і предметним буттям у Франка), він розрізняє їх екзистенціальними формулами: буття-в-собі «*є те, що воно є*», а буття-для-себе, навпаки, «визначається тим, чим воно не є, не будучи тим, чим воно є» [15, с. 34]. Інакше кажучи,

буття-для-себе визначається (з метою впорядкувати його відносно нас «у сподручності») певною негацією («ніщо»), яка виникає «не як річ серед інших речей, а як поняттєва рубрика, що відає порядком і розподілом великих мас буття в речах» [15, с. 66]; у той час як буття-в-собі є повною позитивністю — воно «не знає навіть *інакшості*: воно ніколи не подає себе як *іншого*, якесь інше буття» [15, с. 35]. У цій конструкції не важко помітити аналог принципу визначення через *неінше*, який розроблювався Ніколою Кузанським і Франком як принцип металогічного осягання абсолютного буття, на відміну від формально-логічного визначення як заперечення стосовно буття предметного.

Цікаві відлуння того ж металогічного принципу можна знайти і в побудовах французьких постмодерністів, наприклад — у дерріданському «différance», незважаючи на його зовні антионтологічну тенденцію. Використовуючи цей неологізм для позначення відмінності між буттям та суцим, Ж.Дерріда пише: «Цей рух розрізнення не є чимось, що трапляється з трансцендентальним суб'єктом, він створює суб'єкт. Самовідношення — це не модальність досвіду, яка характеризує буття, що вже перебуває самим собою (*autos*). Воно створює тотожність як самовідношення у саморозрізненні, воно створює тотожність як не те ж саме» [10, с. 110].

Розрізнення між буттям і суцим уподібнюється суто графічній різниці між *différence* (відрізнення) та *différance* (розрізнення), яка не може бути почутою, адже літера «а» в *différance* не чується (позаяк це «німотне а» — *à tuer*), вона залишається мовчазною — як саме буття. *Différance* у французького філософа, пише С.Куцепал, ніби-то виявляє той самий простір, в якому онто-теологія-філософія продукує свої системи та свою історію — для нього цей простір асоціюється з мовно-текстуальним топосом, з «праписемністю» (*archi-écriture*), — це відбиток, що не належить більше до горизонту буття, а в якому, навпаки, народжується сенс Буття [12].

На відміну від Дерріда у Ж.Дельоза Буття — це Голос, але «Голос, який говорить, і говорить про все в одному й тому ж «сенсі»». Те, про що говориться (тобто суще) — зовсім не одне й те саме, але Буття — одне й те ж саме для усього, що відбувається навіть із самими різними речами. «Одноголосся Буття зливається з позитивним використанням диз'юнктивного синтезу, який і є вищим твердженням» [9, с. 215 — 216]. Йдеться про над-Буття, яке є «мінімумом буття», спільним для реального, можливого та неможливого. Звернемо увагу і на цю онтологічну ступеневість у Дельоза — він розрізняє поруч з двома родами буття («буття реального як матерію денотацій і буття можливого як форму значень») ще третій рід — «надбуття», якому притаманний позитивний синтез несумісного, співможливість протилежних подій, їх «інтер-виразність» (*s'enter' expriment*): «Адже принцип суперечності може бути віднесений до можливого і реального, але *не до* неможливого: неможливі сутності — це «надіснуючі», такі, що зведені до мінімуму і вперто утверджують себе в пропозиції» [9, с. 53].

Таким чином, Франк у своєму проекті трансцендентальної логіки, живого знання та феноменологічного узріння абсолютної реальності рухався в основному річищі філософських пошуків ХХ ст., а саме — пошуків так званої «нової онтології», вільної від вад механіцизму та субстанціалізму, атомізму та енергетизму, раціоналізму та метафізичності, емпіризму та соліпсизму, якими вдосталь перехворіла класична філософська думка. Оригінальність та принципова новизна франківського вчення, за слушною думкою І.Свямпієва, полягає в тому, що йому вдалося майже неможливе — дати *раціональне* філософське описання *містичної* інтуїції та її об'єкта, абсолютного буття.

Франківський проект згідно з неевклідовим принципом перехрещених паралелей доповнює різнобарв'я філософського дискурсу першої половини минулого сторіччя, посідаючи місце поруч з феноменологією Е.Гуссерля та інтуїтивізмом А.Бергсона, фундаментальною онтологією М.Гайдеггера та критичною онтологією Н.Гартмана, ідеал-реалізмом М.Лосського та екзистенціалізмом Ж.-П.Сартра. За своїм загальним характером

його філософія, говорячи словами Ж.Дельоза, «збігається з онтологією, а онтологія збігається є одноголоссям Буття», — проте це не одноголосся, а контрапункт, гармонічна поліфонія вседності.

Література

1. *Аляев Г. Е.* Метафизика С. Франка и М. Хайдеггера: пересечённые параллели //Феноменология: рецепция у Східній Європі: Щорічник, 2000. — Київ, 2001.
2. *Буббайер Ф. С. Л.* Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877 — 1950 /Пер. с англ. — М., 2001.
3. *Виндельбанд В.* Прелюдии. Философские статьи и речи. Пер. со 2-го нем. изд. С. Франка. — СПб., 1904.
4. *Габрилович Л.* О крайнем солипсизме. (К уяснению понятия данности) //Вопросы философии и психологии. — 1912. — Кн. II (112).
5. *Гайденко П. П.* Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С. Л. Франка //Вопросы философии. — 1999. — № 5.
6. *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. — М., 1997.
7. *Горништейн Т. Н.* Философия Николая Гартмана. (Критический анализ основных проблем онтологии). — Л., 1969.
8. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том 1. Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А. В. Михайлова. — М., 1999.
9. *Делёз Ж.* Логика смысла /Пер. с франц. Я.И.Свирского. — М., 1995.
10. *Деррида Ж.* Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. — Санкт-Петербург, 1999.
11. *Евлампиев И. И.* История русской метафизики в XIX — XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. — Ч. I. — Санкт-Петербург, 2000.
12. *Куцупал С. В.* Категорія «différance»: походження та значення //Філософські обрії. — 2000. — Київ-Полтава. — №3.
13. *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Часть 2. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности. — М., 1891.
14. *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? — М., 1991.
15. *Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології /Пер. з франц. В. Лях, П. Тарашук. — Київ, 2001.
16. *Соловьёв Вл. С.* Философские начала цельного знания //Сочинения в 2 т.: 2-е изд. — Т. 2. — М., 1990.
17. *Франк С. Л.* Духовные основы общества. — М., 1992.
18. *Франк С. Л.* Кризис современной философии (Вступ. речь, произнесённая перед диспутом в Петроград. ун-те 15 мая 1916 г.) //Русская мысль. — 1916. — № 9.
19. *Франк С. Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии //Сочинения. — М., 1990.
20. *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. — СПб., 1995.
21. *Франк С. Л.* Реальность и человек. — М., 1997.
22. *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. — Санкт-Петербург, 1996.
23. *Франк С. Л.* Философия Гегеля (К столетию со дня смерти Гегеля) //Путь. — 1932. — № 34.

Надійшла до редакції 18.12.2002 р.