

Геннадій Аляєв

АЛЯЄВ Геннадій Євгенович — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціально-політичних дисциплін Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка. Сфера наукових інтересів — історія російської філософії, методологія історико-філософського знання.

ОСОБИСТІТЬ У ВІДНОСИНАХ «Я-ТИ» І «Я-МИ». С. ФРАНК І ФІЛОСОФІЯ ДІАЛОГУ

У статті розглядається персоналістично-діалогічний потенціал системи абсолютного реалізму російського філософа Семена Франка крізь призму західноєвропейської філософії діалогу, представлені, зокрема, концепціями М. Бубера, М. Шелера та Д. Гільдебранда.

***Ключові слова:** філософія діалогу, «я-ти», «я-ми», персоналізм, метафізика любові.*

Філософія діалогу, або відношення, являє собою, безумовно, значне досягнення філософської думки ХХ століття. Її становлення визначалось екзистенціальною спрямованістю філософської думки початку ХХ століття, зорієнтованої на подолання суб'єкт-об'єктної онто-гносеологічної парадигми і утвердження людської особистості як вищої цінності, що обумовлювало уявлення про самоцінність Іншого. Етичний потенціал філософії діалогу спрямований на подолання егоцентризму і актуалізацію внутрішніх механізмів особистої відповідальності.

При цьому, проте, можна говорити про формування певних штампів у розумінні цього філософського на-

пряму. Домінуючим історико-філософським штампом є ідентифікація філософії діалогу з досить обмеженим колом імен (з М. Бубером у центрі), в якому практично не представлена російська філософія — крім досить специфічної концепції М. Бахтіна. Вважається при цьому, що російська релігійна філософія внаслідок свого імперсоналізму не може бути діалогічною, оскільки філософія діалогу персоналістична. З іншого боку, в самій філософії діалогу відбувається своєрідна абсолютизація ідеї відношення, діалогу як такого, при цьому діалогу саме *двох* сутностей (або екзистенцій). За «я» і «ти» не розрізняється (або прямо відкидається) «ми» — як наслідок, діалог ніколи не переходить у полілог, поліфонію реального життя, залишаючись конструкцією неповноцінної екзистенції, вирваної з всеєдності буття і такої, що шукає заспокоєння у розмиканні власної присутності бодай для одного Іншого.

Метою даної статті є демонстрація персоналізму всеєдності Семена Франка як такої філософської конструкції, яка цілком знаходиться у площині філософії відношення, і в той же час допомагає усвідомити, а, можливо, й подолати деякі обмеженості її традиційних форм.

В антропології С. Франка якості індивідуальності і свободи особистості не означають її внутрішньої замкненості, відокремленості, абсолютної суб'єктивності. Особистість стає такою лише остільки, оскільки виходить за власні межі, мовби переливається через власні краї, долає власну обмеженість, як вона відображається в якихось поняттях чи характеристиках. Це означає, що фактично людина стає «індивідуальністю» саме тією мірою, якою вона щось «означає» для інших, може їм щось дати, тоді як замкнутість у собі та дійсна відособленість є вірною ознакою божевілля, *втрати особистості*. Ці франківські міркування навколо «таїни особистості» стосуються не стільки етики егоїзму та альтруїзму, і навіть не певного принципу соціальної асоціації — йдеться про спосіб існування конкретної реальності взагалі — її *всеєдність*.

Панорама історико-філософської думки

Сутність всеєдності полягає в тому, що «*безконечне* з максимальною адекватністю отримує свій вираз тільки в конкретній *точці* — в монаді з її одиничністю і абсолютною своєрідністю, як і навпаки: лише те, що може бути визнано істинним особистим буттям-для-себе, монадою, може сприйняти і виразити *безконечне*» [8, с.414]. Відзначимо, що, використовуючи лямбніцеве поняття «монада», Франк завжди зауважував, що у нього (як і взагалі в російській релігійно-філософській традиції) монади не ізольовані та самодостатні, а «мають вікна», через які вони взаємодіють з іншими монадами, з Богом і світом, і все їх буття ґрунтується, власне, на цій взаємодії.

«Я» виникає як таке у співвіднесенні з «ти». Особистість — не абсолютно-самодостатнє божество, а лише момент у складі цілісного буття. Автономність і спонтанність «я» — не його внутрішня, іманентна ознака, а саме *вираження* його зв'язку з *іншими*. Вільне «я» наче заглиблюється у всеєдність «ми», знаходячи в ній ґрунт для своєї свободи. Буття «ми» має тенденцію відчужуватися від «я», вростати в предметний світ, об'єктивуватися — і ззовні *визначати* «я» і *оволодівати* ним. У ранньому нарисі соціальної філософії (1922) Франк навіть припускається дещо *однобічних* формулювань про те, що суспільство як єдність духовного буття людства в цьому розумінні є первинним відносно особистості [9, с.68–69].

У свою чергу, Мартін Бубер у 1923 р. маніфестував філософему *Ich und Du*. Праці Бубера — як і відповідні за темою праці М. Шелера, Ф. Ебнера та Ф. Розенцвайга — були добре відомі С. Франку, і певною мірою, безумовно, спровокували його власні пошуки у сфері відношення «я-ти» як особливої, первісної *форми буття*. У Бубера відношення Я-Ти конституюється в трьох напрямках (площинах) — як відношення до природи, до іншої людини і до духовних сутностей. Центральне місце посідає відношення Я-Ти до Абсолютного Ти — Бога. По суті це відношення мож-

Панорама історико-філософської думки

на ідентифікувати як третій напрямок, але одночасно воно наповнює собою будь-які інші відносини остільки, оскільки вони є відносинами Я-Ти. Адже тільки це відношення є одночасно виключне і вміщене — воно одне передбачає можливість того, що за його наявності не відвертаються від інших Ти, навпаки, воно присутнє і світить у будь-якому подібному відношенні, і є виключним у цій своїй усеприсутності.

Вже в «Я і Ти», а згодом в «Діалозі» (1930) у Бубера з'являється також сутнісне — відмінне від поверхневого — відношення в групі людей. Коротко, але змістовно (хоча й дещо схематично) ним була виражена ідея, подібна до франківської дихотомії соборності і суспільності, — а саме, ідея про зовнішньо-формальний та внутрішньо-духовний типи людських спільнот. Державі як механічному об'єднанню він протиставляє «общину любові», яка будується на живому взаємному відношенні, відзначеному впливом справжньої духовності. Характерно те, що для Бубера, як і для Франка, виникнення такої ідеальної спільності пов'язане не стільки з почуттям та бажанням людей, скільки з їх причетністю до «єдиного живого середоточия», яке існує об'єктивно як особливий рід буття [2, с.40–41]. Щоправда, категорія Ми — як означення такого сутнісного відношення, онтичного зв'язку групи людей — з'являється у Бубера тільки в «Проблемі людини» (1947) [1, с. 207–208] (відзначимо оцінку Франком праці Бубера «What is Man?» як «чудового за глибиною і точністю» огляду історичної еволюції розуміння ставлення людини до світу [10, с.407]). Розробка соборності і категорії «ми» Франком була більш повною і ранньою, але Бубер її не знав (або не вважав характерною) — він розглядає тільки розв'язання антропологічної проблеми Гайдеггером і Шелером). Звернемо також увагу на те, що у Бубера Ми застосовується тільки до характеристики групи людей, у той час як у Франка «ми» — це не тільки категорія соборності, але й єдність «я-ти». Проте тут була своя еволюція.

Ще в «Душі людини» (1917) Франк ставив антропологічне питання в розрізі філософської психології — як питання про конкретну єдність людської душі, що пізнається методом самопоглядання. Визначаючи три сфери пізнання — світопізнання, Богопізнання і самопізнання — він, відповідно, говорив лише про дві сфери відносин, в які включена людина — відношення до світу (природи) і відношення до Бога. Відносини людини до людини спочатку у нього мов би не виокремленні. Точніше, він відносить цю сферу до третьої частини своєї системи — а саме, до дослідження соціального простору буття, редукуючи тим самим міжлюдські відносини до відносин суто соціальних. Мабуть, тому у Франка, перш ніж з'являється «ти», виступає «ми» («„Я” і „ми”», 1925 р.; «Духовні основи суспільства», 1930 р.), і лише в «Незбагненному» (1939) ставиться весь комплекс проблем «я-ти-ми».

Бубер від початку виходить з міжособистісних відносин. Для нього існують тільки Я і Ти, при цьому існують лише у взаємній координації. Щоправда, є ще світ Воно, і відношення Я до Воно, але ця сфера цікавить Бубера лише як антипод сфери Я-Ти, в якій, за його неодноразовим твердженням, тільки й виникає Я. Таким чином, хоча вже в його першій роботі можна знайти ідею спільності (на відміну від суспільства), але категорії Ми Бубер ще не визнає — сума багатьох Ти, стверджує він, «ніколи не буде нічим іншим, як знову Ти» [2, с. 42].

Ще більш важливим є, очевидно, те, що Бубер кінець кінцем настільки замикається у зв'язці Я-Ти, що Я як таке фактично зникає. Воно не існує само по собі — так само, як і Ти, — вони не існують і у зв'язці як виокремленні сутності, існує лише сама зв'язка, саме відношення, Між, яке і фундується як основна антропологічна проблема. Якщо Existenzialphilosophie Гайдеггера замикає індивіда в його власному ізольованому бутті, то Existenzialphilosophie Бубера настільки розмикає індивіда, що від його власного буття нічого не залишається, воно повністю поринає в діалог, у відношення. Подія духу

Панорама історико-філософської думки

відбувається, за Бубером, не в самій людині, а між людиною і Тим, що не є вона. Людина, таким чином, виступає не як носій духу (вона тільки може опинитися в полоні духовності, що для Бубера означає негативне поняття, яке відображає сферу відносин Я-Воно), а як допоміжний персонаж, який використовується духом (фактично безсуб'єктивним) з метою свого проявлення. «Оскільки дух, який перебуває в собі і звернений до самого себе, зрікається свого смислу, смислу свого відношення, він вимушений включати в людину Те, що не є людиною, він вимушений наділяти душею світ і Бога. Це — душевне засліплення духу» [2, с.68].

Відзначена вище початкова установка визначає рух думки Франка в іншій площині, хоча відношення «я-ти» зрештою визнається ним як сутнісний момент становлення особистості. Проте особистість не зникає в цьому відношенні, а дійсно *стає* в ньому, знаходить себе і своє справжнє підґрунтя — трансцендує назовні, доповнюючи цим актом акт трансцендування всередину, до першовитоків свого духу. Особистість залишається укоріненою не у відношенні, а в бутті — в незбагненній металогічній реальності, котра живить її як материнське лоно, і є, власне, первинною відносно зв'язків, що виникають між особистостями. Ця реальність позначає також зв'язок особистості з Богом.

Звертання «я» до Абсолюту в антропології Франка, звичайно, може асоціюватися з відношенням до Вічного Ти у Бубера, хоча тут і немає тотожності. Це звертання відсилає до глибокого внутрішнього змісту, особистого відкриття і одкровення абсолютно трансцендентного і абсолютно іманентного. Якщо у Бубера «кожне окремо взяте Ти (в будь-якій з трьох площин — як природа, людина або духовна сутність, — Г. А.) є прозрінням до Вічного Ти» [2, с.57], то у Франка поруч з цим є можливим і необхідним прозріння людини безпосередньо до Вічного Духа — і як до «Ти» (особистісного Бога), і як до власної сутності (Божества). Посилаючись на Фердинанда Ебнера (зокрема,

його працю «Das Wort und die geistigen Realitäten»), російський філософ відкидає саму можливість використання відносно Бога смислової форми третьої особи, яка означає *відсутнього*, в той час як Бог для релігійної свідомості «завжди при мені і зі мною». Тільки ця «ти-образність» Божества, «форма „ти” як така», яку Франк дорівнює платоновій «ідеї», постає основою і витокком будь-якого часткового «ти-відношення», котре у свою чергу виявляється не стільки «прозрінням», скільки «випроміненням»: «Сама форма буття „ти єси” і „ми єсми”, в якій би сфері буття і з яким би ступенем глибини вона не виступала, є в якості єдності суб’єктивності і об’єктивності, равно як і в якості єдності буття і цінності в цій своїй трансраціональній сутності певне випромінення і прояв того первинного „ти” і „ми”, яке збігається з одкровенням Божества як „Бога-зі-мною”» [8, с.471].

Метафізичне підгрунтя відношення «я-ти» насправді дано Франком у його аналізі душевного життя, в якому він розрізняє три сфери. При цьому в стихії власне душевного життя людини ще не існує жодного суб’єкта «я», тобто поділу «я» на *нас* і *з нами* — ця стихія являє собою певну суцільну єдність буття із ще не виокремленим елементом самосвідомості: «... *Те, що коїться в душевному житті, і є* (на цьому ступені) *ми самі*» [6, с.101]. «Я» виникає пізніше, як самосвідомість, котра є не просто частиною душевного життя, а присутністю духу в душевному світі людини, тобто «я» є результатом прояву в людській душі іншого «я», яке і формує наше «я». Це інше «я» — дух, перш за все — Бог, — і в цьому сенсі Бог справді Вічне і Абсолютне «Ти» для нашого «я», котре його й створює.

Але дух і самосвідомість виявляються і в інших людських відносинах, тобто у відносинах людини до людини. Так чи інакше, власне переживання душевного життя в собі і для себе є безсуб’єктивним, аморфним, безформним переживанням, яке, хоча й має певну відносну єдність, проте по суті далеке від того, щоб самостійно опрацьовувати таку єдність.

Панорама історико-філософської думки

Усвідомлення єдності — становлення «я» — відбувається в акті зустрічі «ти» — зустрічі, яка повинна бути, за терміном Д. Гільдебранда, не «інтенційною», а «реальною», тобто такою, коли «інша людина не просто взнає про мою інтенцію, але й реально *заторкується* своєрідною «матерією» моєї установки» [3, с. 24].

У той самий час, коли Бубер та Франк починають розробляти філософію відношення «я-ти» як особливого роду буття, Гуссерль поставив питання про «ноематично-онтологічний» спосіб даності Іншого. Проте у Гуссерля ця даність є не безпосереднім переживанням, а трансцендентальним відчуттям, до того ж опосередкованим світом. У «Медитаціях» він приходить до ляйбніціанського поняття монади, яким позначається «я», взяте в повній конкретності. Таке «я» не відкрито безпосередньо іншому «я», і взаємопорозуміння монад, створення спільного для них світу здійснюється за допомогою специфічного виду інтуїції, яку філософ називає «чуттям» (Einfüllung). Тільки на цій підставі, як зазначає Є. Причепій, відбувається конституювання «іншого Я» [див.: 5, с. 29, 89]. На відміну від гуссерлівського підходу, у Франка Інший — краще «ти» — не опосередковується світом, а являє собою певний спосіб, яким може *бути* (перебувати) всеєдине буття.

Ближчим до франківського персоналізму всеєдності виявляється вчення про симпатію засновника сучасної антропології та соціології знання М. Шелера. Близькість виявляється перш за все в онтологічності підходу до ситуації «я-ти», в пошуках внутрішніх структур свідомості, які формують це відношення.

Вчення Шелера про любов як *енергетичний потік* всередині Царства Божого, як і відповідне вчення Франка, коротко можна сформулювати в п'яти основних позиціях. По-перше, любов виступає як шлях трансцендування, виходу особистості за межі своєї замкненості і можливість приєднатися до іншого — можливість, яку утворює належність

кожної особистості до єдиної абсолютної духовної реальності. Що б не любила людина, пише Шелер, це завжди означає, що у своєму особистісному центрі вона виходить за межі себе як тілесної істоти і стає співпричетною акції чужого предмету [див.: 12, с.352]. Любов у Франка — це одна з форм трансцендування-назовні, яке поруч з трансцендуванням-усередину убачається як найважливіший зв'язок особистості із справжнім буттям. «Буття одного з іншим, дія одного *на* іншого є тут буттям одного *для* іншого; а це буття одного-для-іншого є тим самим — незважаючи на роздільність — буття *одного-в-іншому*» [8, с.371]. При цьому розділення буття зберігається — буття одного-в-іншому не може переходити в порушення самого внутрішнього буття любимого, тому найінтимніша любов має бути — повторює Франк слова Р. М. Рільке — «нежным бережением одиночества любимого человека» [8, с.387].

По-друге, любов розглядається як інтенція на духовну серцевину іншої особистості, яка є разом з тим її головною цінністю. Визначаючи відмінність християнської любові від любові античної, Шелер стверджує, що «християнська любов спрямована — чи у всякому випадку була від початку спрямована — на *духовне ядро людини*, на його індивідуальну особистість, завдяки якій він лише й може взяти безпосередню участь у Царстві Божому» [13, с.106]. Любов — це «безпосереднє *сприйняття абсолютної цінності любимого*», — пише Франк [11, с.317].

По-третє, любов є *служінням*. Адже у Шелера йдеться не просто про будь-яку «причетність акції іншого предмета», а про те, що завдячуючи такій причетності особистість може приєднатись до «тенденції чужого предмета стверджувати власну досконалість, сприяти їй, заохочувати її, благословляти її» [12, с.352]. Любов є *щастям служіння іншому*, — додає Франк, — яке осмислює для нас, між іншим, і всі страждання і хвилювання, які спричиняє нам це служіння [11, с.317].

По-четверте, будь-яка любов є формою релігійної любові, а вища любов — це любов до Бога. «Будь-яка любов є ще не завершеною, такою, що часто завмирає або захоплюється, мов би робить привал на своєму шляху, любов до Бога» [12, с.351], — пише Шелер. Любов між особистостями, додає Франк, часто обтяжена опором матеріального світу, і на перший погляд дійсно лише уводить людину від любові до Бога. Але її справжня релігійність полягає в тому, що навіть у своїх недосконалих формах вона є «благоговійне, *релігійне сприйняття конкретної живої істоти*, бачення в ній певного божого начала» [11, с.317], а у своєму абсолютному ідеалі вона «переходить грані емпіричного світу і повертає нас у лоно безконечності» [7, с.33].

Нарешті, по-п'яте, любов виступає матеріальним обґрунтуванням практичної позиції людини у світі, в суспільстві, тією силою, яка долає розбіжність між «своїми» і «чужими», «другом» і «ворогом». Ця метафізична позиція багато в чому визначала і соціально-політичні погляди Шелера і Франка.

У вченні про любов, таким чином, якнайкраще відкривається діалектика індивідуального (у його відмінності від одиничного) і загального. «Індивідуальність є *найглибшою, адже цілком конкретною спільністю*, тоді як спільність у сенсі «*середньої однаковості*» є лише поверхневою, *абстрактною спільністю*». Чим більше наша особистість є живим, конкретним промінням духовного світла, тим глибше ми вкорінені в абсолютній, надіндивідуальній основі буття і *повніше* її виражаємо, «адже кожний такий промінь, кожне своєрідне «споглядання Бога» зі свого боку і в своєму роді потенційно вмщує і віддзеркалює в собі *всю* безконечну повноту буття і світла» [6, с.178].

Філософія діалогу та людських відносин стала, завдячуючи Буберу, Шелеру, Бахтіну однією з провідних ланок філософської думки ХХ століття. С. Франк посідає в цьому колі своє, оригінальне місце, конституюючи містично-

Панорама історико-філософської думки

християнську, соборно-персоналістичну парадигму філософемі «я-ти-ми». Франківський аналіз відзначається при цьому характерними феноменологічними рисами, проте його шлях до «*ти*» виявляється майже прямо протилежним тому, який проходить Е. Гуссерль до *Іншого*.

З іншого боку, релігійний характер франківської антропології наштовхує на питання про вирогідність паралелей з метафізикою любові відомого католицького філософа-етика Дітріха фон Гільдебранда, «доктора церкви ХХ століття», як його назвав папа Пій XII. Це питання тим більш цікаве, що взагалі-то Гільдебранд був феноменологом, учнем Е. Гуссерля і А. Райнаха, — *релігійним феноменологом*, і в цій філософській іпостасі, здавалось би, він має бути дуже близьким Франку.

Метафізика любові Гільдебранда є прямим продовженням теорії симпатії та матеріальної етики цінностей Макса Шелера. Щоправда, їх системи розгорталися за протилежними векторами, якщо мати на увазі релігійний зміст (Шелер поступово відходить від католицизму), — проте основні інтенції та тематизації досить близькі. Це виявляється перш за все в трактуванні Гільдебрандом любові як «ціннісної відповіді», тобто специфічного сприйняття і реакції на об'єктивну цінність, при цьому любов виступає далеко не єдиною ціннісною відповіддю (не кажучи вже про різновиди самої любові), що означає існування різних за суттю та ієрархією суб'єктивних моральних цінностей. Зрештою, в трактуванні сутності любові як безпосереднього сприйняття цінності особистості іншої людини, яка видається чудовою і дорогою сама по собі, в розумінні конкретності і неповторності індивідуальності («... сукупна краса індивідуальності не підлягає класифікації» [4, с.45]) Гільдебранд перегукується як з Шелером, так і з Франком.

Чи можливо у зв'язку з розглянутою вище близькістю Франка і Шелера говорити про якісь імплікації між Франком і

Гільдебрандом? Слід зазначити, що прямих свідчень цьому ми не знаходимо, хоча вище вже говорилося про певне посилення інтересу російського філософа до неотомізму наприкінці життя. Безумовно, «Das Wesen der Liebe» (1971) Франк не міг знати, проте Гільдебранд був достатньо відомим вже і в 30-ті роки — «Metaphysik der Gemeinschaft», яка містила не тільки метафізику спільності, але вже й деякі основні ідеї майбутньої метафізики любові, вийшла одночасно з «Духовними основами суспільства» і навряд чи пройшла повз увагу російського філософа. Але, вочевидь, співрозмовником Франка Гільдебранд не став. Прочитання праць німецького філософа наводить у зв'язку з цим на певні роздуми.

З одного боку, існує безсумнівне стикання тематичних інтенцій у сфері етики, метафізики спільності та сутності любові. Щоправда, Гільдебранд практично не переймається онтологічно-гносеологічною проблематикою, мов би редукуючи її, залишаючи за дужками феноменологічного аналізу конкретних сутностей. Він не ставить питання, які, на його думку, сприяли б тільки ускладненню сутностей, адже могли б бути розв'язані тільки за аналогією, — питання про буття та свідомість, матеріальне та духовне, сутність і явище. Феноменологічний метод Гільдебранда в цьому розумінні підкреслено неонтологічний — і цим визначається його неприйняття гайдеггерівського шляху розвитку феноменології.

Що ж стосується Франка, то не зважаючи на розбіжність з Гайдеггером у релігійній сфері, він як раз в онтологізації феноменології виявляється, як ми бачили, йому близьким, — і, відповідно, далеким від Гільдебранда. Релігійність філософії стає в даному випадку менш суттєвим чинником, ніж суто філософські парадигми, хоча не виключено, що й конфесійні розбіжності давалися взнаки. Онтологічна етика Франка виявляється лише зовнішньо схожою з феноменологічною етикою Гільдебранда, в той час як внутрішньо відчуваються глибокі розбіжності.

Гільдебранд з німецькою педантичністю розглядає різні види любові, виходячи з шелерівської ідеї ієрархії цінностей, і розглядає ціннісні відповіді в їх кількісному і якісному розмаїтті з точки зору їх співвіднесення з вищими і нижчими цінностями. У своєму схопленні сутності любові як особливого зв'язку між людьми, в основі якого знаходиться присутність містичної сили — «мов би між двома людьми Бог сказав Своє слово» [4, с.135] — він цілком збігається з Франком. Безумовну цінність має його аналіз «я-ти-контакту» та його різновидів, точніше — етапів проходження цього шляху один на зустріч одному, вершиною якого є специфічний «я-ти-зв'язок», що конституюється взаємопроникненням поглядів любові — абсолютно нова ступінь причетності до іншої особистості, трансцендуюче проникнення всередину її сфери. Щоправда, на відміну від Франка, він відрізняє контакт «я-ти» від «ми-контакту», котрий трактується в першу чергу як конституювання певного об'єднання, відтак особистості в цьому випадку стикаються скоріше як частини одного цілого [3, с.28–29].

Проте справа все ж не в окремих термінологічних розбіжностях. Праці Гільдебранда яскраво демонструють недостатність феноменологічного редукціонізму у пристосуванні до дослідження людських пристрастей. Суха класифікація форм любові дуже нагадує класичні класифікації людських добродійностей і надто відверто демонструє «духовну врівноваженість», яка не помічає глибини духовних борінь. Гільдебранд переймається етикою, тобто принципами і формами поведінки, а не антропологією, тобто дослідженням людського буття. Зрештою, якщо у Франка етика отнологічна, то у Гільдебранда вона просто заступає собою і онтологію, і антропологію. Він досліджує *феномен любові*, а не *феномен людини* у всіх її суперечностях та потаємних кутках її натури, якими вони виявляються в любові. Як наслідок, у нього є *святість* людини (людини як ідеї, як носія любові, а не

конкретної особистості — хоча в цілому етика Гільдебранда, безумовно, персоналістична), але немає її *людськості* — є Августин, проте немає Достоевського.

У Франка присутній і Августин, і Достоевський. Головним є те, що філософія «я-ти-ми» постає у нього частиною загальної *онтологічної* побудови, дослідженням особливої форми буття — унікальної за своєї природою, але одночасно здатною відкрити природу буття як такого. На думку німецького дослідника П. Елена, філософія «ми» є не просто одним з аспектів творчості С. Франка, а, скоріше, утворює її основу, оскільки збігається з онтологією в самому прямому і точному значенні цього слова [14, с.58]. Додамо до цього, що цей збіг є не аморфною мішаниною понять, а концептуальним зрізом, він дозволяє нам по-новому побачити як антропологічні, так і онтологічно-гносеологічні засади філософії Незбагненого. Зрештою, самопізнання та становлення «я» у відношенні з «ти» та в єдності «ми» гармонійно звучить у франківській антропології та психології поруч з його ж онтологічною гносеологією, при цьому трьом видам знання — предметному знанню, інтуїції та живому знанню — відповідають три модальності людського буття.

Пізнання «я» як *Іншого*, яке відбувається, за Франком, на другому шарі душевного життя (у предметній свідомості), — а за Гуссерлем, наприклад, є, як таке, фактично останнім кроком, — відповідає тому виду знання, який позначався ним як предметне пізнання. *Інший* пізнається як об'єкт (належить до сфери *Воно*, за Бубером), і хоча й виключний у колі інших об'єктів — тим, що *живий, має душу*, — але остільки, оскільки зовнішнім чином ця його одушевленість, власне, не може бути доведеною, він з'являється насправді як *мертвий*, тому може піддаватися логічному розчленуванню, визначенню-негації, абстрагуванню та відстороненню.

Зустріч «я» з «ти», яка означає власне конституювання «я», збігається з інтуїцією як миттєвим осяянням, входжен-

ням у новий стан буття, відкриттям того, що було приховане від предметного знання, і взагалі не могло бути ним розкрито, — і, відповідно, може бути зруйнованим від того, якщо на нього буде спрямована холодна інтенція логічного аналізу. Логіка тут поступається інтуїції, судження та умовиводи — потоку свідомості та благоговійному мовчанню. Але це все ж миттєвий стан — саме зустріч, яка, звичайно, може продовжуватися скільки завгодно, і навіть повинна продовжуватися у новому, третьому стані, підтримуючи і надихаючи його, але все ж таки вона має перейти в цей третій стан — «ми».

Буття «я» в «ми» відповідає живому знанню, живознанню, переживанню первинної єдності суб'єкта та об'єкта, буття і свідомості. Так само, як досить важко розрізнити в гносеології Франка інтуїцію від живого знання, не одразу можна схопити відмінність екзистенціалів «я-ти» та «ми». З іншого боку, остання відмінність (як відмінність *зустрічі* і *життя*) видається все ж більш наочною, а тому, можливо, слід саме на підставі цього розрізнення шукати адекватного сприйняття різниці між видами знання. Але ще раз підкреслимо — так само, як і в гносеологічному модусі буття інтуїція та живе знання неподільні між собою, являють лише різні модальності пізнання та побутування свідомості (власне, і предметне знання не можна від них відірвати повністю — воно само живиться зв'язком із інтуїцією та живим знанням), — так і в екзистенції життя «ми» розсипалось би в буденність багатьох «вони», якби не перманентна зустріч «я-ти», яка конститує «я» не раз і назавжди, а кожної миті, допоки воно існує.

Висновок. Філософія «я-ти-ми» у С. Франка не є чимось виключним, особливим, і далеко не вичерпує його філософської системи. Навпаки, ця конструкція виступає органічним розвитком і застосуванням його онтологічної гносеології, і в цьому відношенні стоїть на міцній онтологічній основі. Персоналізм всеєдності С. Франка переконливо свідчить, що філософія «ми» зовсім не обов'язково протиставляється

філософії «я-ти», а є скоріше її необхідним онтологічним підґрунтям. У цьому розумінні філософія відношення ХХ століття повинна розглядатись як більш широке явище, котре включає в себе не тільки екзистенційно-персоналістичні або суто феноменологічні, але онтологічно-феноменологічні версії, добре представлені в російській релігійній філософії.

Література

1. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика, 1995. — С. 157–232.
2. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика, 1995. — С. 15–92.
3. Гильдебранд Д. фон. Метафизика коммуникации. Исследование сущности и ценности общественных отношений. Пер. с нем. А. И. Смирнова. — СПб.: Алетейя, 2000. — 374 с.
4. Гильдебранд Д. фон. Метафизика любви. [Пер. с нем. А. И. Смирнова]. — СПб.: Алетейя, 1999. — 628 с.
5. Причепий Є.М. Феноменологічна теорія свідомості Е.Гуссерля (Критичний нарис). — К.: Наукова думка, 1971. — 104 с.
6. Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Франк С. Л. Реальность и человек / Сост. П. В. Алексеев. Прим. Р. К. Медведевой. — М.: Республика, 1997. — С. 3–206.
7. Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Русская мысль. — 1911. — № 9. — С. 1–28.
8. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. — М.: Правда, 1990. — С. 181–559.
9. Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. — М.: Берег, 1922. — 124 с.
10. Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С. Л. Реальность и человек / Сост.

- П. В. Алексеев. Прим. Р. К. Медведевой. — М.: Республика, 1997. — С. 207–431.
11. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992. — С. 217–404.
12. Шелер М. Ordo amoris // Избранные произведения. — М.: Гнозис, 1994. — С. 339–377.
13. Шелер М. Ресентимет в структуре моралей / Пер. с нем. А. Н. Малинкина. — СПб.: Наука, Университ. книга, 1999. — 231 с.
14. Элен П. Философия «мы» у С. Л. Франка // Вопросы философии. — 2000. — № 2. — С. 57–69.

Личность в отношениях «я – ты» и «я – мы». С. Франк и философия диалога

В статье рассматривается персоналистически-диалогический потенциал системы абсолютного реализма русского философа Семёна Франка сквозь призму западно-европейской философии диалога, представленной, в частности, концепциями М. Бубера, М. Шелера, Д. Гильдебранда.

Ключевые слова: философия диалога, «я-ты», «я-мы», персонализм, метафизика любви.

Personality in the relations «I – you» and «I – we». S. Frank and philosophy of dialog

In clause the personalistical-dialogical potential of system of absolute realism of Russian philosopher Simeon Franka through a prism of the West-European philosophy of the dialogue presented, in particular, by concepts of M. Buber, M. Scheler, D. von Hildebrand.

Keywords: philosophy of dialogue, I-you, I-we, personalism, metaphysics of love.