

**ПРИНЦИП МОНОДУАЛИЗМА В АНТРОПОЛОГИИ С.Л. ФРАНКА****А.А. Рябенко**

Соискатель ФГБУН «Институт философии Российской академии наук»

Для цитирования: Рябенко А.А. Принцип монодуализма в антропологии С.Л. Франка // Аспирантский вестник Поволжья. – 2018. – № 3–4. – С. 84–90. doi: 10.17816/2072-2354.2018.18.2.84-90

Поступила в редакцию: 14.02.2018

Принята к печати: 09.04.2018

▪ В данной статье рассматривается принцип антиномистического монодуализма С.Л. Франка и его критика как со стороны современников, так и со стороны последующих исследователей, а также возможность его применения в антропологической философии. В частности, философия Франка имеет очевидные неоплатонические корни и развивалась в духе русской религиозно-философской традиции. Сам термин «монодуализм», в отличие от онтогносеологических предпосылок, которые следует искать в философии Николая Кузанского и немецкой классической философии (хотя влияние последней было скорее опосредованным, поскольку сам автор к ней апеллирует нечасто), возник именно в лоне отечественной философии. Учитывая критику философских построений Франка и до определённой степени с ней соглашаясь, мы приходим к выводу, что принцип монодуализма является действенным и эффективным в рамках религиозной философии. Это оригинальный вариант примирения рационалистической философии и мистицизма, открывающий новые перспективы для дальнейших исследований в данном направлении.

▪ **Ключевые слова:** антиномистический монодуализм; всеединство; непостижимое; абсолютный реализм; онтологическая гносеология; умудрённое неведение; трансрациональность; интуиция; знание-жизнь.

**THE PRINCIPLE OF MONODUALISM IN S.L. FRANK'S ANTHROPOLOGY****A.A. Ryabenko**

Postgraduate Student at the Institute of Philosophy in the Russian Academy of Sciences

For citation: Ryabenko AA. The principle of monodualism in S.L. Frank's anthropology. *Aspirantskiy Vestnik Povolzh'ya*. 2018;(3-4):84-90. doi: 10.17816/2072-2354.2018.18.2.84-90

Received: 14.02.2018

Accepted: 09.04.2018

▪ The article considers the principle of antinomystic monodualism of S.L. Frank, its criticism from his contemporaries and his successors, and the possibility of its application in anthropological philosophy. In particular, Frank's philosophy has obvious neoplatonic roots, though it developed in the spirit of Russian traditional religious philosophy. The term "monodualism" appeared specifically in Russian philosophy, as opposed to the ontognoseological preconditions, which can be found in the philosophy of Nicolaus Cusanus and German classical philosophy (although the influence of the latter was rather indirect, since the author seldom refers to it). Taking into account the criticism of Frank's philosophical schemes and agreeing with it to a certain extent, we conclude that the principle of monodualism is valid and efficient in terms of religious philosophy. It is a creatively different option of reconciliation of rationalistic philosophy and mysticism, which unlocks new perspectives for further research in this direction.

▪ **Keywords:** antinomystic monodualism; unitotality; inconceivable; absolute realism; ontological gnoseology; wise unknowing; transrationality; intuition; knowledge-life.

Вопрос сущности человека был и остаётся одним из главных, равно как и сложных вопросов философии. Когда мы приступаем к антропологическим исследованиям, перед нами неизбежно возникает вопрос соотношения в человеке духовного и материального, который обрёл название психофизической

проблематики. В истории философии наметились две магистральные линии: дуализм и монизм. В дуалистической концепции человек двусоставен или двуедин, духовное и материальное начала существуют как относительно независимые друг от друга субстанции в разных вариантах взаимодействия друг с другом.

Это никак не означает, что начала являются равнозначными, одно из них может доминировать над вторым, но мы ни одно начало не можем полностью свести к другому. Монизм же, напротив, утверждает целостность человека, духовное и телесное суть одно (разные стороны единого целого), а если мы их и разделяем, то это носит чисто функциональный характер, одно из начал полностью сводится к другому. Наиболее характерным примером монизма является редукционизм, при котором мышление рассматривается как результат взаимодействия нейронов в человеческом мозге, то есть ментальное полностью сводится к материальному.

С.Л. Франк пытается преодолеть крайности как дуализма, так и монизма, выдвинув своеобразную концепцию *антиномистического монодуализма*, о котором пойдёт речь в данной статье. Хотелось бы сразу вести нас от исключительно дихотомического подхода (тело – душа) в понимании природы человеческой личности. В христианской традиции, к которой принадлежит Франк, распространён и трихотомический подход (тело – душа – дух), поэтому монодуализм призван решать не только указанную психофизическую проблему, но и пневматологическую, проблему философии сознания и пр. Таким образом, мы будем иметь дело с разного рода дуализмами — дуализмом души и тела и дуализмом души и духа.

Первая важная характеристика философии Франка — это установка на целое. В одной из своих итоговых работ «Реальность и человек» Франк определяет свою основополагающую установку следующим образом: «...мои воззрения, конечно, эволюционировали, но определяющая моё мировоззрение центральная интуиция бытия как сверхрационального всеединства осталась неизменной» [11, с. 5]. Если говорить о познании действительности, то наши возможности ограничены, мы имеем дело не с бытием как таковым, а с его фрагментами, осколками, выражаясь языком феноменологии — *регионами бытия*, моментами во времени и пространстве. Мы не можем схватить бытие в его целостности, у нас нет опыта целого, поэтому, не владея полной картиной, мы не можем делать общих выводов. В своих ранних работах Франк использует ставшее для русской философии традиционным понятие *всеединства*, которое называет *единственным предметом знания* [10, с. 279].

Очень часто Франка относят к представителям *философии всеединства*. Действительно, установка схожая, но, с другой стороны, Франк настолько разноплановый философ, что его

трудно отнести к какому бы то ни было философскому направлению. К цельному познанию Франк шёл собственной дорогой и, по его личному признанию, только впоследствии понял, насколько его философские интуиции близки интуициям В. Соловьёва [11, с. 5]. Близки, но далеко не тождественны. Приведём пример: принято считать, что философия всеединства предлагает строгий онтологический монизм, при котором устраняется разделение мира на идеальную и материальную сферы, но при этом философам всеединства не удалось избежать другой (и это отмечает И. Евлампиев), не менее существенной формы дуализма: «Возникающее в философии В. Соловьёва противопоставление Абсолюта (всеединства) и идеально-материального бытия, раздробленного и «отпавшего» от всеединства, оказывается не менее существенным и радикальным, чем традиционное противопоставление «мира вещей» и «мира идей» [4, с. 455]. Франк такого разделения стремился избежать и, как результат, многими был обвинён в пантеизме.

Непостижимое Франк часто иллюстрирует в образе океана, который он ещё называет *тёмным фоном*. Развивая этот образ, можно сказать, что мы будто бы живём на острове, а наше познание заключается в освоении окружающего пространства, своего рода *экспансии*, мы совершаем экспедиции, открываем другие острова, чертим карту, искусные могут добраться и до материка, но всегда остаётся пространство неизвестного. Исходя из этого, Франк говорит не только о недостаточности предметного (отвлечённого) познания мира, но и о металогичности или трансрациональности самого бытия, это отмечает П.П. Гайденок [7, с. 125]. Рациональность в мир вносит человек, поскольку так ему проще воспринимать действительность. Согласно С. Левицкому, Франк приходит к усмотрению «трансрациональности» бытия на основании рационального построения, а именно путём логического анализа суждений [6, с. 330].

Переходя к познанию внутреннего мира человека, необходимо отметить, что он также представляет собой океан непостижимого (таким образом, познающий субъект оказывается между двух океанов непостижимого). Кроме того, возникает известная проблема, когда субъект познания и объект совпадают. Нам приходится делать попытки смотреть на самих себя как бы со стороны, и исследовать сущность человека мы тоже можем, исключительно используя всё тот же вышеупомянутый арсенал познания.

Здесь возникает ещё одна проблема, когда предметное мышление пользуется рациональ-

ностью, как своим орудием, но не замечает самого орудия. В качестве решения данной проблемы Франк предлагает использовать «трансцендентальное мышление», которое даёт возможность выходить за пределы предметности и рассматривать искомую глубину, из которой проистекает мышление, таким образом, происходит мыслящее овладение реальностью [9, с. 423]. Понятие *трансцендирование*, заимствованное из немецкой философии, станет очень важным для философской системы Франка.

Итак, мы не можем посмотреть на человека, что называется, «со стороны». Мы можем исследовать физическую оболочку человека, но это никак не указывает нам на то, каким является человек на самом деле. Мы можем наблюдать за поведением человека, но оно никак не раскрывает его сущности. Мы можем использовать метод интроспекции, но он слишком субъективен. Франк делает неутешительный вывод: «Именно потому, что непосредственное самобытие лежит ближе всего к нам — точнее совпадает с нами самими, оно менее всего известно и чаще всего остаётся незамеченным» [9, с. 446].

Как уже было сказано, человек является заложником предметного познания, когда мы предметам бытия даём «имена», а потом этими именами оперируем согласно формально-логическим законам, и это предметное познание используется также в исследовании человека. Такой ограниченный подход не может быть эффективным, поскольку внутренний мир человека является непредметным, это своего рода «вещь в себе».

Таким образом, остаётся два выхода: стать на позиции агностицизма в отношении как мира, так и человека, к чему по большому счёту пришёл Иммануил Кант, либо остановиться на выводе, что, помимо предметного познания, мы можем использовать другие формы, к чему пришёл, собственно, С.Л. Франк, говоря, что познание человеческого бытия начинается там, где мы уже вышли за пределы всего предметного. Вышеупомянутый принцип *трансцендирования* в данном случае максимально актуализируется.

Несмотря на очевидные проблемы в сфере антропологии, Франк утверждает познаваемость человека и выдвигает довольно радикальный тезис о том, что оправдание реализма возможно лишь через констатацию ложности рационализма. Мы должны предположить, что есть инструмент познания, который может нам позволить схватывать бытие в его целостности. Франк довольно часто называет это *интуицией* или *интуитивно мистиче-*

*ским способом* познания, но в большей степени он использует своеобразное словосочетание *знание-жизнь* или *живое знание* — это не столько знание, сколько некая духовная установка, когда познаваемое не предстоит нам извне, а действует из глубины открывающейся реальности [9, с. 449]. Такое знание слито с нашей жизнью в единое целое. Как уже было сказано, наши возможности ограничены и у нас нет опыта целого, но в том-то и суть *знания-жизни*, что мы можем прикасаться к целому исходя из части. Речь идёт не столько о познании в понятиях, сколько о некоем *созерцании*. Также Франк использует понятие *откровения*, суть которого заключается в том, что мы не просто являемся наблюдателями бытия, но оно будто бы идёт нам навстречу.

Опираясь на данный способ познания, мы не просто рассматриваем (исследуем, препарлируем) какой-либо объект, мы его, что называется, *проживаем*, вживаемся в него, всю действительность наполняем жизнью. Тем более это актуально, когда мы берёмся познавать человека. Необходимо вдохнуть дыхание жизни в самого человека. Проблема человека заключается в том, что он в бытии всё, фигурально выражаясь, «разложил по полочкам», реальность выступает абсолютно структурированной и тем самым «предсказуемой», довлеющей над нами своей формальной «объективностью».

*Знание-жизнь* подразумевает наличие указанного вначале принципа под названием *антиномистический монодуализм*. Приведём ключевое его определение: «...единственно адекватная онтологическая установка есть установка *антиномистического монодуализма*. О каких бы логически уловимых противоположностях ни шла речь — о единстве и множестве, духе и теле, жизни и смерти, вечности и времени, добре и зле, Творце и творении — в конечном счёте мы всюду стоим перед тем соотношением, что логически раздельное, основанное на взаимном отрицании, вместе с тем внутренне слито, пронизывает друг друга, что одно не есть другое и вместе с тем и есть это другое, и только с ним, в нём и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте» [9, с. 441]. Франк подчёркивает, что «перед *антиномистическим монодуализмом* всяческий монизм, как и всяческий дуализм, есть ложная, упрощающая и искажающая отвлечённость, которая не в силах выразить конкретную полноту и конкретную структуру реальности» [9, с. 442].

На практике это происходит следующим образом: Франк напоминает, что главным условием всякого познания есть *различение*,

инструментом которого, в свою очередь, является *отрицание*, с помощью которого мы отличаем одну вещь от другой, а значит, определяем, очерчиваем границы, наделяем соответствующим статусом и подводим под соответствующие понятия. Но как, вопрошает Франк, быть с *непостижимым*, ведь оно находится по ту сторону отрицания? Помимо этого непостижимое как всеобъемлющее целое включает в себя все противоположности, таким образом, мы неизбежно приходим к *отрицанию самого отрицания*, которое он ещё называет *потенцированным отрицанием* [9, с. 406]. Этот принцип идёт вразрез с законом исключённого третьего: не «либо-либо», а «и то и другое». К сожалению, по Франку, категориальная форма «и то и другое» тоже не является адекватным итогом преодолевающей отрицание металоогической установки, поскольку предполагает наличие «одного» и «другого», где целое или всеобъемлющая полнота является тогда чем-то вроде суммы или совокупности всех её частных содержаний. Таким образом, мы снова приходим к отрицанию и к форме «либо-либо», которую усердно преодолевали. В духе христианского понимания природы Бога Франк утверждает, что глубинный слой бытия, будучи первичным единством, должен быть чем-то безусловно простым и внутренне единым: «В этом смысле непостижимое, очевидно, не есть *ни „и то, и другое“*, *ни „либо-либо“*; оно не есть *ни то, ни другое*; или, поскольку мы подлинно осмыслили достигнутое теперь нами, мы должны сказать: непостижимое основано на третьем начале — именно на начале „ни то, ни другое“. Оно есть бытие безусловно отрешённое — не всеобъемлющая полнота, а скорее „ничто“, „тихая пустыня“...» [9, с. 411]. Получается, от знания полноты мы приходим к знанию ничего или чистому незнанию, недаром Франк символически данную методологию называет *умудрённым неведением*.

Кажется, мы всё более запутываемся, поскольку «на пути *отрицания* мы как-то незаметно пришли к *утверждению абсолютного отрицания*» [9, с. 412]. Парадокс заключается в том, что, отрицая отрицание, мы именно то и делали, что его отрицали, поскольку для преодоления отрицания мы сами воспользовались отрицанием — тем самым началом, которое мы хотели преодолеть, «и это начало, — говорит Франк, — как бы отомстило нам за себя» [9, с. 412].

Франк заранее предостерегает читателей от проведения аналогий монодуалистического метода с диалектикой Гегеля и его знаменитой триадой (тезис – антитезис – синтез), которая,

по мнению первого, водит нас по кругу. К тому же сами моменты отрицания у Франка никуда не исчезают, а остаются в составе бытия.

Таким образом, улавливая истинный смысл отрицания, мы утверждаем реальность в форме негативности, возвышаясь до универсального «да», до полного, всеобъемлющего приятия бытия [9, с. 418]. Познание бытия в полноте предполагает включение в него всех противоположностей, в том числе и все инструменты, которые мы использовали, поэтому задача состоит не в том, чтобы уничтожить отрицание, а чтобы, возвысившись над ним, можно было бы усмотреть его истинное значение, «таким образом, отрицание сохраняется в качестве конститутивного начала бытия, но теряет своё жало, причиняющее ограничение познавательного горизонта, слепоту в отношении отрицаемого. В этом именно и заключается подлинное преодоление отрицания, открывающее нам глаза на непостижимость как металоогическую и трансрациональную реальность» [9, с. 422].

Принцип антиномистического дуализма, имеющий довольно замысловатую структуру, призван вывести нас на высокий уровень познания, когда мы не боимся противоречий и парадоксов и осознаём условность нашего понятийного аппарата. А.А. Ермичев подчёркивает важный момент самоограничения такой философии: «Это учение, отрицающее любой монизм и любой дуализм, диктует и теоретическую, и тогда же жизненно-практическую установку „умудрённого неведения“, по которой каждая попытка однозначного и потому упрощающего и искажающего конкретную полноту реальности решения однозначно ложна. Познавая тайну, мы обречены только приближаться к ней, кружить вокруг неё. Философия тогда лишь становится подлинно философией, когда она осознаёт и тщетность попыток проникнуть в тайну, и сущностную потребность человека проникать в неё» [7, с. 78].

Теперь пришло время посмотреть, как данный принцип работает в сфере антропологии. Мы возвращаемся к вечному вопросу соотношения материального и духовного в человеке. И ладно бы, если вопрос состоял только в этом, но внутренний мир человека чрезвычайно разнообразен, так что нам ещё следует разобраться с соотношением, скажем, духовного и душевного.

Что касается психофизической проблематики, то начнём с того, что Франку присуще достаточно специфическое понимание материи. С его точки зрения, материальное бытие — это некий *минимум духовности*: «...материя есть

не «пространственность», а лишь абсолютно экстенсивная бесформенность, основанная как бы на полной потере сверхвременного единства, — мнимая коренная разнородность между „мыслящей“ и „протяжённой“ субстанцией преобразуется для нас в непрерывное единство, через усиление и ослабление момента слитности, невременности, актуального единства связующее между собой состояния душевного и телесного бытия» [8, с. 375]. Этим, по мнению С. Франка, связь между душевными и телесными явлениями лишается всякой загадочности: это — «связь высших, более актуальных, объединённых, слитых проявлений бытия с его низшими, более потенциальными, разобщёнными, бесформенно-экстенсивными проявлениями» [8, с. 376]. Таким образом, телесный мир неразрывно слит с моментом чистой духовности, «чистая материя есть лишь абстрактно выделенная сторона, противостоящая обращённому на неё, озаряющему и оформляющему её актуальному единству чистого духа» [8, с. 377]. Как мы видим, в психофизическом вопросе Франк предлагает, что называется, «подняться над землёй» и выйти на трансрациональный уровень: «В основе двойственности между „душевым“ и „телесным“ бытием лежит то самое коренное единство света и жизни, актуальности и потенциальности или идеальности и реальности, в котором мы раньше усмотрели существо самой душевной жизни» [8, с. 377]. С точки зрения Франка, конкретная душевная жизнь человека протекает на почве этого двуединства душевного и телесного бытия. Он говорит о взаимоприспособленности и внутренней слитности души, когда человек составлен не из двух отдельных частей, а есть целостное существо [8, с. 378].

Свою раннюю антропологическую работу «Душа человека» Франк завершает цитатой Плотина, которая не только хорошо иллюстрирует монодуалистический принцип, но и указывает на платонические его корни: «Голова души, — говорит Плотин, — находится на небе, ноги её — на земле», и в этом единстве, связующем необъятную бесконечность, полноту, актуальную прозрачность и единство абсолютного бытия с ограниченностью, темнотой, разобщённостью и изменчивостью эмпирического бытия, и состоит существо человеческой души» [8, с. 380].

Как уже было сказано, нам приходится преодолевать не только психофизический дуализм, но и дуализм духовного и душевного. Франк использует такое понятие как «самость», которое стоит всегда на границе между душевным и духовным бытием или яв-

ляется местом, где духовное проникает в душу и где они сливаются в некое единство: «Этот монодуализм отражается в нашем сознании по большей части так, что мы чувствуем себя вынужденными в пределах простого единства «самости» всё же различать некую двойственность» [9, с. 578]. Франк различает две «самости»: «самость» в качестве «двери» для духовного бытия, которое выступает под именем «высшего», «духовного» я; и «самость» в её функции самовольного руководителя нашей субъективности, нашей чистой «душевности» [9, с. 578]. По Франку, «самость» в первом смысле конституирует то, что мы называем личностью. Таким образом, тайна души как личности заключается именно в её способности возвышаться над самой, быть по ту сторону самой себя — по ту сторону всякого фактического своего состояния и даже своей фактической общей природы. Личность всегда находится в состоянии становления, это «бытие в форме стремления к бытию», она стоит как бы на пороге между бытием и небытием.

Подводя итог вышесказанному, повторимся, когда мы говорим о человеке, мы не можем подходить к нему как к объекту и при помощи рациональных инструментов мерить его, хотя данные инструменты нам были нужны до определённого этапа. Далее мы можем использовать только *знание-жизнь*, и здесь подходит вышеуказанное понятие «откровение». Человека невозможно познать в качестве предмета, тем самым мы выхолащиваем из него самое главное: «Истинная тайна человеческого существа открывается лишь при установке любви и доверия, чуждой всякому „сыску“ несовместимой с ним: и лишь так мы достигаем живого знания непостижимой реальности, подлинно образующей существо личности» [9, с. 431].

Нужно сказать, что у Франка было достаточно большое количество критиков, которые считали, что монодуализм — хитрый способ уйти от ответов на сложные вопросы. С их точки зрения, с помощью монодуализма можно доказать или оправдать всё что угодно. Другие, напротив, считают, что система Франка — это некая методологическая эквилибристика, которая ничего не объясняет, а только запутывает.

Важное замечание делает Е.В. Мареева, говоря, что С. Франк попадает в ловушку, созданную собственной методологией: «Следуя монодуализму, он вынужден рожать десятки сотни слов, которыми пытается опосредствовать абстрактные противоположности в рамках предложенного искусственного тождества» [7, с. 255]. С ней солидарна Н.М. Акулич:

«...русский мыслитель столкнулся с противоречием, свойственным всем философствующим мистикам: утверждая невыразимость и концептуальную невербализуемость содержания „мистического опыта“ в понятиях, он пытается найти доказательства объективности данного опыта, обнаружить способ его вербальной и рациональной фиксации» [1, с. 60]. В контексте дискуссий о мистицизме в пользу С.Л. Франка можно привести цитату видного представителя философии всеединства Л.П. Карсавина: «В самом деле, мистики постоянно говорят о „непостижимости“ и „несказуемости“ переживаемого ими. Однако эти слова являются своеобразным способом познания и выражения. Сказать: „Это неизречённо“ значит как-то очертить, определить сферу того, о чём говорится, указать на „невыразимое“... Рассказывая о „неизречённом“, мистик далёк от того, чтобы считать свою речь пустым празднословием, хотя и сознаёт всё несовершенство своих определений, всё несоответствие их тому, что он пытается с их помощью определить... И мы — худо ли, хорошо ли — понимаем мистиков, разбираемся в их „откровениях“, по-разному их оцениваем» [5, с. 15].

Система Франка, будучи выстроенной рациональным способом, рациональную проверку проходит с трудом. Это проблема каждого мыслителя, склоняющегося к мистицизму и пытающегося выстроить целостную непротиворечивую систему, служащую оправданием мистицизма. Возникает, что называется, «конфликт интересов»: мистицизм отвергает *рацио*, а *рацио* не приемлет ничего трансрационального. Философ оказывается в «подвешенном состоянии», он везде «чужой»: с точки зрения христианского богословия он слишком не ортодоксален, с точки зрения мистицизма — слишком рационален, а с точки зрения рационализма — слишком иррационален. Возможно, именно поэтому, один из самых рационалистических и системных русских мыслителей так и не обрёл широкого признания на Западе.

Тем не менее, по нашему мнению, с точки зрения внутренней логики самой системы Франка (хотя, как мы видим, понятие «логика» носит весьма условный характер) и при всех оговорках монодуалистический принцип работает. Для этого нужно признать изначальные предпосылки, то есть принять «правила игры», предлагаемые Франком. Он изначально предлагает нам ступить на поле трансрациональной реальности и, соответственно, опираться на трансрациональное начало в нас, как на инструмент познания. Он изначально предупреждает о том, что вся терминология,

без которой мы не можем обойтись, условна, поскольку понятия не способны вывести нас на уровень всеединого, поэтому данный принцип был назван хоть и *умудрённым*, но всё-таки *неведением*. Доведя нас до *гносеологического тупика*, он приводит нас не к агностицизму, ведь это хоть и *неведение*, но всё же *умудрённое*, и в этом заключается интеллектуальная честность Франка.

С нашей точки зрения, определённая новизна философии Франка заключается в том, что он предлагает совершить то, что мало кто до него совершал с таким размахом, соединить несоединимое в единую систему, возможно, в этом также проявляется принцип антимонистического монодуализма. Франк всегда оказывается между философских традиций, где-то между философией жизни, феноменологией, интуитивизмом, экзистенциализмом, персонализмом, диалогической философией и философией всеединства. Е.В. Мареева усматривает в этом недостаток и высматривает в системе Франка характерный пример внутреннего конфликта всей русской религиозной философии [7, с. 252].

Получается интересная вещь: Франк выстроил достаточно строгую систему, которая имеет внутреннюю логику, но эта система ведёт нас к осознанию тщетности любых систем. Иными словами, Франк выстраивает систему, чтобы её же потом и разрушить, но в том то всё и дело, что не будь этой системы, не было бы таких далеко идущих выводов и, соответственно, нечего было бы разрушать. А.А. Ермичев замечает: «Излюбленная франковская идея „умудрённого неведения“, будучи рационально выведенной, и в этом смысле увенчанием его философии, сама уже выходит за её пределы и становится жизнеустроительным принципом» [7, с. 80]. Франк поднимает нас над простыми жизненными вопросами на высокий метафизический уровень практически кабинетного стиля, но затем возвращает нас обратно на землю, ко всё тем же вопросам, которые отныне решаются намного легче, а иные отбрасываются за ненадобностью.

Франка, как и прочих представителей философии всеединства, неоднократно критиковали за растворение личности во всеобщем, равно как и растворении в нём Бога, то есть в пантеизме. Одним из обвинителей был всё тот же Н. Бердяев, который, в частности, упрекнул его в уклоне к пантеистическому монизму и даже обвинил в монофизитстве [2, с. 305], поскольку, по его словам, «единое у него „съедает“ множественное, Божество съедает человека» [2, с. 313]. На ранней стадии своего творчества Франк сам называл

себя пантеистом, но затем свои взгляды скорректировал и назвал это *панентеизмом*, согласно которому не Бог растворяется в мире, а мир покоится в Боге как личности, что ближе к *панпсихизму*.

При помощи антиномистического монодуализма Франк преодолевает крайности всеединства и выводит нас на персоналистический уровень, но это будет персонализм иного толка, нежели у Бердяева, который, как известно, был противником «объективации». Ф. Буббайер называет философию Франка трансрационально-персоналистической онтологией [3, с. 191]. Речь идёт не о замыкании личности на самой себе, пусть с благой целью Богопознания — это выход в необъятный и загадочный мир непостижимого, который не только вне человека, но и в самом человеке.

Монодуалистическая философия Франка представляет собой большое поле для дискуссий и различных интерпретаций, многие заложенные идеи смело можно продолжать развивать. Для нас представляется важным, что его философия не отвлечённая кабинетная мысль, не философия ради философии, но и не бессистемная публицистика. Она носит уравновешенный характер, призвана уравновешивать самого человека и вести к духовному его преобразению, к познанию самого себя и Бога, поэтому её религиозная основа является не недостатком, а преимуществом.

### Список литературы

1. Акулич Н.М. Монодуализм С.Л. Франка: методологический аспект // Вестник РГУ им. И. Канта. — 2008. — Вып. 6. Гуманитарные науки. — С. 59–64. [Akulich N.M. Monodualizm of S.L. Frank: methodological aspect. *Vestnik RGU n.a. I. Kant*. 2008. Vol. 6. Gumanitarnye nauki. P. 59-64. (In Russ.)]
2. Бердяев Н.А. Два типа мирозерцания (по поводу книги Франка С.Л. «Предмет знания») // Вопросы философии и психологии. — 1916. — Кн. 134. — С. 302–315. [Berdyayev N.A. Two types of world outlook (on the subject of Frank S.L. book “The subject of knowledge”). *Voprosy filosofii i psihologii*. 1916;134:302-315. (In Russ.)]
3. Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. — М.: РОССПЭН, 2001. — 328 с. [Bubbajer F. S.L. Frank. Life and work of the Russian philosopher. Moscow: ROSSPEHN; 2001. 328 p. (In Russ.)].
4. Евлампиев И.И. История русской философии. — СПб.: Изд-во РХГА, 2014. — 667 с. [Evlampiev I.I. History of Russian Philosophy. Saint Petersburg: Izdatel'stvo RHGA; 2014. 667 p. (In Russ.)]
5. Карсавин Л.П. О началах. — СПб.: YMCA-PRESS, 1994. — 376 с. [Karsavin L.P. About the beginnings. Saint Petersburg: YMCA-PRESS; 1994. 376 p. (In Russ.)].
6. Левицкий С. Очерки по истории русской философии. — М.: Канон, 1996. — 328 с. [Levickij S. Essays on the history of Russian philosophy. Moscow: Kanon; 1996. 328 p. (In Russ.)]
7. Семён Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. — 589 с. [Semyon Lyudvigovich Frank. Ed by V.N. Porus. Moscow: Rossijskaya politicheskaya ehnciklopediya (ROSSPEHN); 2012. 589 p. (In Russ.)]
8. Франк С.Л. Душа человека. — М.: Книжный клуб Книговек; СПб.: Северо-Запад, 2015. — 384 с. [Frank S.L. The soul of man. Moscow: Knizhnyj klub Knigovek; Saint Petersburg: Severo-Zapad; 2015. 384 p. (In Russ.)]
9. Франк С.Л. Непостижимое. — Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. — 800 с. [Frank S.L. Inconceivable. Minsk: Harvest; Moscow: AST; 2000. 800 p. (In Russ.)]
10. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. — СПб.: Наука, 1995. — 384 с. [Frank S.L. Subject of knowledge. The soul of man. Saint Petersburg: Nauka; 1995. 384 p. (In Russ.)]
11. Франк С.Л. Реальность и человек. — СПб.: РХГИ, 1997. — 448 с. [Frank S.L. Reality and people. Saint Petersburg: RHGI; 1997. 448 p. (In Russ.)]

#### ■ Информация об авторе

Андрей Александрович Рябенко — соискатель  
Института философии Российской академии наук.  
E-mail: andruhin2000@yandex.ru

#### ■ Information about the author

Andrey A. Ryabenko — Postgraduate Student at the Institute  
of Philosophy in the Russian Academy of Sciences.  
E-mail: andruhin2000@yandex.ru