

С. Л. Франк о М. Хайдеггере.

К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли.

В начале 1927 года в восьмом томе «Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям» была опубликована работа М. Хайдеггера «Бытие и время». Появились лишь первые две части первого тома, посвящённые интерпретации здесь-бытия с точки зрения времени и рассмотрению времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии. Третья — конструктивная — часть должна была содержать схему различения видов бытия на основе темпорального анализа. Объявленное продолжение так и не вышло, и публикация осталась фрагментом. Тем не менее этой работе суждено было стать главным произведением немецкой философии XX века. Вопреки всем веяниям философской моды эта оценка и по сей день разделяется большинством философов.

Первоначальное восприятие философской концепции, изложенной в «Бытии и времени», было, однако, определено дилеммой, которую можно, используя формулировку С. Л. Франка в публикуемом ниже отрывке, охарактеризовать как дилемму «экзистенциализма и онтологизма». Смысл её ясно раскрывается на примере двух интерпретаций, данных «Бытию и времени» двумя ближайшими сотрудниками и учениками Хайдеггера — Карлом Лёвитом и Оскаром Бекером. Карл Лёвит в своём габилитационном сочинении «Индивидуум в роли ближнего. Очерк антропологического обоснования этической проблемы» (1928) поставил в центр внимания хайдеггеровский анализ основных экзистенциальных структур здесь-бытия и стремился развивать концепцию своего учителя в направлении «экзистенциальной философии», сопоставляя Хайдеггера с Ницше и Кьеркегором. На этом пути задача построения фундаментальной онтологии и теоретической разработки «аналитики здесь-бытия», выдвинутая Хайдеггером в качестве основной задачи философии, утрачивала своё первостепенное значение. Фундаментальная онтология была заменена Лёвитом на антропологическую онтологию, руководящим принципом которой стало исследование конечного человеческого существования в современном мире, со всеми вытекающими из этого темами «экзистенциального» философствования (кризис христианского понимания Бога, проблема историчности человека, отношение человека к другим индивидуумам и т.д.).

Противоположную интерпретацию «Бытия и времени» развивал Оскар Бекер в работе «Математическая экзистенция», опубликованной в том же выпуске «Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям», что и книга Хайдеггера. Бекер сосредоточил своё внимание как раз на вопросе о возможности теоретического построения фундаментальной онтологии, которая могла бы служить фундаментом как исторических наук о духе, так и наук об идеальных сущностях (математических объектах). Тем самым из концепции «Бытия и времени» изымалась экзистенциально-практическая ориентация, которую формулировал Хайдеггер, опираясь на этику Аристотеля (забота как основная структура здесь-бытия, анализ совести, страха, безличного существования и т. д.)¹.

Этот факт в конкретной истории рецепции идей Хайдеггера показателен для всего первоначального периода восприятия «Бытия и времени» и последовавших вслед за ним работ («Кант и проблема метафизики», «Что такое метафизика», «О сущности основания»). При этом господствующей стала именно «экзистенциальная интерпретация», ориентированная на поиск смысла человеческой жизни в эпоху крушения всех традиционных ценностей, утраты авторитета Божественного, интерпретация, находившая в идеях Хайдеггера возвешение изначального страха и одиночества человека, обречённого на смерть и трагически сознающего конечность

¹ Реакцию Хайдеггера на интерпретации Лёвита и Бекера см. в его недавно опубликованных письмах к Лёвиту (1921 и 1927 гг.): *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Lowith // Zur philosophischen Aktualität Heideggers: Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg. Hrsg. von Papenfuss D. und Poggeler O. Bd. 2. Im Gespräch der Zeit. Frankfurt am Main, 1990. S. 27-39.*

собственного существования. Особенный интерес вызывало хайдеггеровское различие модусов подлинного и неподлинного здесь-бытия, описание «заброшенности» и «совместного» существования. После же появления в 1931 году книги К. Ясперса «Духовная ситуация эпохи» такая интерпретация была облечена в формулу «Existenzphilosophie».

Этот спектр толкований необходимо постоянно иметь в виду, если говорить об осмыслении идей Хайдеггера в русской философии. Поскольку лишь единицы имели возможность лично общаться с немецким мыслителем (например, Лев Шестов²), постольку знакомство с его идеями было опосредствовано восприятием текста «Бытия и времени» в философском сообществе Германии (позднее и Франции). Сопоставление же критических возражений в адрес философской концепции Хайдеггера, выдвинутых в немецкой философии с аргументами русских мыслителей позволяет отчётливее представить направление и характер их критики. Различение «трансцендентально-онтологической» и «экзистенциалистской» интерпретаций «Бытия и времени» может выполнять при этом функцию предварительной ориентации в ходе «рецепции» идей фундаментальной онтологии.

Первый отклик на появление «Бытия и времени» встречается в бердяевском журнале «Путь» (№ 14 1928). Автор рецензии — Василий Эмильевич Сеземанн представил на нескольких страницах краткий реферат книги, но при этом задал весьма своеобразную линию её толкования. Для Сеземана Хайдеггер — трансценденталист, радикализующий постановку проблемы сознания. Основной принцип такого понимания выражается в том, что Dasein Сеземанн переводит как «бытие-сознание», сокращая горизонт исследования до гносеологического вопроса о связи сознания и бытия. Упоминания о проблеме времени, темпоральном анализе в «Бытии и времени», учении об «экстазах» здесь-бытия принадлежат к важным пунктам отклика Сеземана, хотя и не нашедшим последующего продолжения ни в его работах, ни у других философов в эмиграции. Учение Хайдеггера о времени, так же как и феноменологические исследования времени обсуждались русскими философами лишь в связи с концепцией времени Бергсона, которая пользовалась уже до революции огромным влиянием³.

Важным моментом кристаллизации представлений о Хайдеггере в русской философии стала книга Георгия (Жоржа) Гурвича «Les tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger» (Paris, 1930), хотя она и не может быть причислена только к контексту русской мысли Зарубежья, поскольку возникла на основе лекций, читанных её автором в Сорбонне в 1928-1930 гг., и в этом качестве, скорее, является фактом французской философии⁴. Но для русского восприятия Хайдеггера эта книга важна потому, что в ней впервые русский учёный посвящает себя специальному анализу хайдеггеровской философии. Причём, что весьма важно, Гурвич не обращает практически никакого внимания на «экзистенциалистские мотивы» в «Бытии и времени», развивая интерпретацию подобную той, что дал О. Бекер в своей книге о математической экзистенции. Гурвич видит в философии Хайдеггера завершение основной, по его мнению, философской тенденции, наличествующей в Германии: стремление к синтезу принципов феноменологии и посткантианского идеализма.

То, что особенно поражает при более внимательном изучении Хайдеггеровской мысли, так это наличие, наряду с его «темпоральным экзистенциализмом» двух черт: сильно подчеркнутого *иррационализма* и не менее сильной тенденции к *диалектике*. *Синтез иррационализма и диалектики, основанный на феноменологии существования есть его* [Хайдеггера — Н. П.] *цель*⁵.

² Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Paris, 1983. Т. 2. С. 20-23. Друг Хайдеггера Генрих Пецет вспоминает о присутствии Бердяева во Фрейбурге в 1929 г. См.: Petzet H. W. Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976. Frankfurt am Main, 1983. S. 15. Вряд ли этот факт можно признать достоверным.

³ Примером такого рассмотрения хайдеггеровской аналитики времени в связи с Бергсоном может служить глава о времени из работы Бердяева «Я и мир объектов».

⁴ Waldenfels B. Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt am Main, 1987. Автор причисляет эту книгу к важнейшим источникам французской феноменологии.

⁵ Gurvitch G. Les tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger. Paris, 1930. P. 228.

Нельзя также не увидеть в рассуждении Гурвича стремления приблизить хайдеггеровские идеи к кругу проблем, обсуждавшихся русскими мыслителями. Именно с этой целью Гурвич переформулирует основной смысл «экзистенциального идеализма» Хайдеггера, представляя его в качестве «*идеал-реалистической диалектики*, к которой присоединяется *диалектика истины*»⁶.

В эмигрантских журналах на книгу Гурвича последовало два отклика, уже обнаруживающих общие черты последующего восприятия Хайдеггера. В «Пути» (№ 24, 1930) о новейших течениях в немецкой философии высказался Бердяев. «Философия Гейдеггера, феноменологическая по форме, есть христианская метафизика без Бога и за ней скрыта религиозная тревога [...]. Это очень мрачная и пессимистическая философия, более пессимистическая, чем философия Шопенгауэра, которая знает много утешений»⁷. Такая оценка повторяется с небольшими вариациями во всех последующих высказываниях Бердяева о Хайдеггере. Он упоминает его в качестве примера несовершенной разработки тех проблем, которые в собственных сочинениях Бердяева находят окончательное освещение. Этим объясняется и ограничение его интереса «экзистенциальными» темами страха, конечности, заботы, обыденности (*das Man*), в связи с которыми Бердяев называет Хайдеггера (как правило, в одном ряду с Ясперсом и Кьеркегором). В целом, однако, Бердяеву представляется сомнительным весь замысел построения онтологии человеческого существования, категориального выражения основных структур бытия человека. «Философия экзистенции не может быть онтологией», — утверждает он, противопоставляя Хайдеггеру свой «проphetический» тезис о «примате свободы над бытием». Посему экзистенциальная философия недостаточно экзистенциальна, в отличие от его собственной, бердяевской⁸.

Другим откликом на работу Гурвича стала рецензия Н. О. Лосского в «Современных Записках»⁹. Судя по содержанию рецензии, её автор использовал для характеристики Хайдеггера лишь книгу Гурвича, не обращаясь непосредственно к тексту «Бытия и времени», каковой подвергается уничтожающей критике. Иначе как могло возникнуть чудовищное отождествление «здесь-бытия» с «наличным эмпирическим бытием человека», которое Лосский приписывает Хайдеггеру¹⁰. Вполне естественно поэтому, что теория немецкого философа страдает «неисцелимыми недостатками». Критика превращается просто в неудачный фарс, обнаруживающий, скорее, догматические установки самого критика.

Проблему бытия Гейдеггер хочет решить, так сказать, снизу, исходя из проявлений повседневной жизни. Неудивительно, что он находит здесь только ограниченное, конечное, униженное существование человека: сущность человеческого существования, по его учению, есть забота (*Sorge*). Страх, подавленность социальной обыденностью (безликим *das Man*), деградация индивидуальности, затерянность в мире, покинутость и, наконец, тоскливый ужас, особенно перед лицом смерти — вот основное содержание жизни человека, по Гейдеггеру. Он почти не выходит за пределы кругозора немецкой хозяйки (*Frau Sorge*), снедаемой заботами о повседневных мелочах жизни. Высшую онтологическую основу и смысл заботы, а, следовательно, и человеческого *Dasein* он находит в таком элементе бытия как время. Отсюда понятно, что выйти из обезличенной потерянности, найти себя человек может, по Гейдеггеру, только путём осознания своего бытия как «бытия для смерти» и путём решимости примирения со смертью. И в самом деле, то жалкое человеческое бытие, которое описывает Гейдеггер, по самому существу своему, слава Богу, обречено смерти. Но кроме этой смертной стороны в глубине человеческого духа *нетрудно* найти способности и цели, абсолютно ценные, дающие основание философу взойти путём умозрения к началам сверх-человеческим и в конечном итоге к Абсолютному как творческой основе мира. *Только отсюда сверху* можно понять смысл бытия и строение его; только исходя из Абсолютного можно дать ответ на вопрос о необходимой множественности мирового бытия (*in-der-Welt-Sein* человека), о положительных сторонах времени, о

⁶ Ibid. P. 231.

⁷ «Пути» (№ 24, 1930). С. 119-120.

⁸ Об этом Бердяев прямо заявляет в «Самопознании».

⁹ № XLVII 1931.

¹⁰ «Гейдеггер задался целью дать общую теорию бытия [sic!], исходя из наличного эмпирического бытия (*Dasein*) человека [sic!]» (Там же. С. 509).

многообразии путей жизни, о драматизме её, о телесной смерти человека и, несмотря на неё, сохранении абсолютных ценностей и т. п.¹¹.

В такой свободной от всякого сомнения натужно оптимистической гносеологии растворяется возможность не только позитивного обсуждения вопросов, поставленных Хайдеггером, но вообще критического философствования, рефлектирующего о собственных предпосылках. В этой «интерпретации» Лосского негативное отношение большинства русских мыслителей к «фундаментальной онтологии» выражено в предельной форме, граничащей с абсурдом.

С. Л. Франку принадлежит в рамках традиции русской мысли заслуга отчётливого формулирования «онтологической парадигмы» философии, осуществлённого им в книге «Предмет знания» (1915) и поздней работе «Непостижимое» (1939). В этой связи его обсуждение идей Хайдеггера представляет особый интерес. К этому присоединяются два обстоятельства, стимулировавшие «хайдеггеровские штудии» Франка: знакомство с Максом Шелером, оценившим одним из первых огромное значение «Бытия и времени» для современной философии, и дружба с психиатром-философом Людвигом Бинсвангером¹².

Свидетельства рецепции Хайдеггера обнаруживаются с середины 30-х годов в работах и переписке Франка. К наиболее важным в этом отношении произведениям относятся «Непостижимое» (неопубликованный немецкий вариант которого хранит значительно большее количество ссылок на Хайдеггера, чем опубликованный русский) и «Реальность и человек». Переписка (также до сих пор не опубликованная) Франка с Бинсвангером содержит многочисленные и обстоятельные дискуссии обоих корреспондентов об основных идеях философии Хайдеггера. Кроме того, существует (публикуемый ниже) набросок лекции о Хайдеггере, принадлежащий Франку и обнаруженный лондонским историком Филипом Буббайером в Бахметьевском архиве Колумбийского Университета¹³.

Точную дату написания названного наброска установить на данный момент весьма сложно, в силу отсутствия дополнительных биографических данных. Приблизительно можно сказать, что текст — как материал для лекции или доклада — предназначался для выступления в Русском научном институте в Берлине, то есть был написан до 1933 года. Встречающееся в тексте (зачёркнутое) упоминание ряда немецких философов и обсуждение идей Хайдеггера в связи с феноменологией Гуссерля позволяет предположить (с некоторой вероятностью) знакомство Франка с книгой Гурвича (то есть указывает на дату возникновения не ранее 1928 г.). Упоминание в тексте смерти «Ю. И.», то есть Юлия Исаевича Айхенвальда¹⁴, также указывает на эту дату — 1928 г.

К ближайшему контексту этого наброска, являющегося, судя по всему, самым ранним свидетельством восприятия Франком хайдеггеровской философии, относится ещё одна важная связь, которая стала, возможно, самым главным стимулом обращения Франка к изучению «Бытия и времени» (и является дополнительным подтверждением датировки текста 1928 годом). В конце 20-х гг. Франк, по его словам, «находился в интенсивном духовном общении» с Максом Шелером вплоть до смерти последнего в 1928 г.¹⁵ Содержание контактов Франка с Шелером с трудом

¹¹ Там же. (Курсив мой. — Н. П.). Отголоски подобного толкования можно найти в книге ученика Лосского С. А. Левицкого «Трагедия свободы» (Мюнхен 1956, глава «Идолатрия свободы»).

¹² О Бинсвангере см. публикации и статьи в № 3 «Логоса» (1993). Из новейших публикаций следует указать: Herzog M. Weltentwürfe. Ludwig Binswangers phänomenologische Psychologie. Berlin/New-York, 1994. Это исследование, принадлежащее перу издателя сочинений Бинсвангера, содержит обширные материалы неопубликованной переписки психолога и подробный анализ философских оснований его психологической концепции. О дружбе Бинсвангера и Франка см.: Бинсвангер Л. Воспоминания о С. Л. Франке // Сборник памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 25-39. (первоначально опубликовано с небольшими отклонениями от русского текста в: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie. Würzburg; 2 (1954). S. 229-242).

¹³ Пользуюсь случаем поблагодарить г-на Буббайера за предоставленную для публикации копию документа.

¹⁴ За это указание я благодарю В. С. Франка.

¹⁵ Ср. письмо Франка Бинсвангеру (30 ноября 1934): «После смерти Макса Шелера, с которым я в последние годы находился в интенсивном духовном общении, у меня нет тесных и плодотворных для меня отношений с немецкими философами».

поддаётся реконструкции. В архиве Франка отсутствуют какие-либо свидетельства по этому поводу, а личный архив Шелера, в котором находилась переписка, сгорел в Мюнхене во время войны. Вряд ли можно допустить, что находившийся в стеснённом материальном положении Франк часто ездил к Шелеру в Кёльн. Общение двух философов могло происходить в Берлине, во время визитов Шелера с докладами. Его выступления были в 20-е годы всегда крупным событием культурной жизни и собирали огромное количество слушателей. Таков был, например, его публичный доклад в Берлинской военной школе «Человек в эпоху равновесия» (1927), в котором была сформулирована проблема «христианского солидаризма», определяющая смысл политики «по ту сторону капитализма и социализма», «по ту сторону правого и левого». Можно предположить, что результаты бесед Франка с Шелером повлияли на его последующие стремления выразить буквально в тех же категориях, что и Шелер, собственный, «веховский» опыт исследования политической жизни. Ещё раньше, в 1924 году, Шелер выступал с докладом на заседании религиозно-философской Академии, о чём сообщал Франк в некрологе «Макс Шелер»: «С большинством русских философов Шелер находился в тесном дружеском общении. Эта взаимосвязь выразилась в том, что он выступил на заседании религиозно-философской Академии в Берлине в 1924 году с как всегда блестящим докладом “О смысле страдания”»¹⁶.

Этот факт интересен в связи с отношением к Хайдеггеру ещё и потому, что Шелер был по существу первым философом вне круга «хайдеггерианцев», оценившим выдающееся значение «Бытия и времени». «Я ожидаю многого от дальнейшей работы Хайдеггера. Его книга “Бытие и время” является самым оригинальным и самым независимым и свободным от сугубо традиционных философий произведением из тех, что составляют “современную немецкую философию”, — радикальный и всё же строго научный подход к главнейшим проблемам философии»¹⁷. По признанию самого Хайдеггера, Шелер «был один из немногих, кто сразу признал новый принцип его произведения». Вместе с тем критические возражения Шелера, выдвинутые им против концепции фундаментальной онтологии, намечают иной путь интерпретации «Бытия и времени», нежели рассмотренные выше «экзистенциалистский» и «трансцендентально-онтологический» варианты. В существенных пунктах критика Шелера, изложенная в поздней неопубликованной статье «Идеализм — реализм», предвосхищает критику Франка в адрес Хайдеггера. Основным мотивом критики Шелера является отрицание «хайдеггеровского солипсизма здесь-бытия»¹⁸. Речь идёт, правда, не о традиционном тезисе трансцендентальной философии, согласно которому мир существует в качестве данности сознанию. По мнению Шелера, Хайдеггер как раз порывает со всей линией трансцендентализма вплоть до Гуссерля тем, что он переворачивает Декартовский тезис — «*sum ergo cogilo*»¹⁹. При этом, однако, Хайдеггер повторяет основную ошибку традиционной философии, принимая за исходный пункт то, что на самом деле является «самым далёким»²⁰ — собственное Я. Шелер противопоставляет ей систематику философской антропологии, с её фундаментальным различием жизни (так-бытия) и духа (сущности-акта). В рамках этого различия фиксируется, с одной стороны, фактическая эволюция человека как живого существа, поздним результатом которой является собственно индивидуальное самобытие человека. «Человек в качестве индивидуального существа дан самому себе позднее всего, сначала же он экстатически растворён в *Мы*, в *Ты*, во внутримировом бытии»²¹. С другой же стороны, духовная индивидуальность человека коренится во «вневременной личности», каковая «совершенно индивидуальна, хотя и не субстанциальна»²². Понимание духа как личностного акта освобождает, по убеждению Шелера, антропологию от традиционного метафизического заблуждения, толкующего сущность человека субстанциально. Фундаментальная онтология Хайдеггера, напротив, «выплёскивает вместе с

¹⁶ «Путь» № 12 Август 1928. С. 86.

¹⁷ Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 9. Spate Schriften. Bern/Munchen, 1976. S. 304.

¹⁸ Ibid. S. 260.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid. S. 261.

²² Ibid. S. 298.

водой и ребёнком», стирая всякое различие между «здесь-бытием — Хайдеггером в его совершенно случайной конкретности» и сущностью человека²³. «Хайдеггер теряет всякое средство разделения сущности и случайного здесь-бытия человека»²⁴. Итоговый тезис критики Шелера заключается в утверждении трансэмпирической основы человеческого бытия (сущность человека), из которой только и может быть прояснена его структура. «Что значил бы человек, если бы ему пристало заботиться лишь о самом себе и о мире, а не о его основе. *Он был бы* примечанием к бытию»²⁵.

При рассмотрении способов бытия человеческой экзистенции, исследованных в «Бытии и времени», Шелер подробным образом разбирает «первичные модусы» — страх и заботу. Последние, согласно различению Шелера, являются «витальными понятиями», то есть относящимися к сфере жизненного порыва, а не духа²⁶. «Страх — это ярко выраженное витальное чувство, лучше сказать общее витальное состояние [...]. Страх — не духовная данность и чувство, и даже не душевная. Страх охватывает человека и является специфическим конститутивным страхом человека как живого существа, но не как духовного существа»²⁷. Человек, причастный духу, в состоянии тормозить страх и преодолевать его. Но даже и в рамках витальной сферы страх не является первичным феноменом. Страху, являющемуся изоляцией от жизни, сопротивлением жизни, предшествует единство с жизнью, витальная взаимосвязь. Эта взаимосвязь находит выражение в любви, первичной “форме симпатии” по отношению к реальности. «“Любовь”, а не страх является открытием мира для нас. Страх предполагает уже *раскрытую сферу мира*»²⁸.

Конечную причину столь «пессимистического» образа человека у Хайдеггера Шелер видит в теологической основе его рассуждений — «разновидность неокальвинизма, теология Барта и Гогартена»²⁹.

У меня всё время возникает некоторое опасение, что за философией Хайдеггера, отвергающей *ens a se*, скрывается весьма специфическая антифилософская «теология», теология откровения в самом резком и в высшей степени неприятном смысле, как у какого-нибудь Карла Барта, который заставляет меня признать так называемого «Бога» и «верить», но не исходя из моего разума, а из-за мне лично (ведь речь идёт о вере и доверии) весьма сомнительного и совсем уж не вызывающего у меня «доверия» иудея Павла и его, мне в высшей степени неприятной, болтовни о «Боге». Если это действительно так, то я должен чистосердечно признаться, что вопрос об основательности его умозаключений представляется «моему» разуму несравненно более важным, чем всякие «откровения» [...], в особенности же чем болтовня Павла³⁰.

Требуемое Шелером строжайшее разделение философии и теологии, доходящее до неприятия последней, составляет в итоге одну из главных предпосылок его критики Хайдеггера.

Этот экскурс в полемику Шелера с Хайдеггером позволяет наметить линию рецепции «Бытия и времени» вне противоположения «экзистенциализма» и «онтологизма». В центр рассмотрения ставится проблема трансценденции — преодоления точки зрения конечной субъективности и восхождения к Абсолютному. Для Франка, как покажет дальнейший анализ, оба подхода — рассмотрение предметного бытия и человеческого существования — представляют собой два пути «откровения Абсолютного»: во всеединстве предметного содержания и в целокупности жизни. Этот горизонт исследования, весьма близкий шелеровской постановке вопроса о бытии человека в философской антропологии, раскрывает круг существенных проблем, артикулированных лишь ходе последующей дискуссии об идеях «Бытия и времени» (например в экзистенциальной этике Эммануэля Левинаса и т. п.)³¹.

²³ Ibid. S. 296.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid. S. 294.

²⁶ Ibid. S. 269-275, 279-283, 284-285.

²⁷ Ibid. S. 270.

²⁸ Ibid. S. 294.

²⁹ Ibid. S. 283, 295-296, 330.

³⁰ Ibid. S. 292.

³¹ Следует отметить, что в кругу русских философов проблема трансценденции была одной из самых обсуждаемых тем. По существу, уже упомянутый отклик Лосского содержит, в весьма радикальной форме, требование преодоления конечной субъективности и восхождения к Абсолютному. Более основательную разработку, так же в связи с идеями

Интерпретация идей Хайдеггера, представленная в публикуемом ниже в наброске лекции Франка, начинается с констатирования радикального разрыва фундаментальной онтологии с традицией метафизической философии (включая и Гуссерля). Для последней главным было познание скрытой сущности бытия или аристотелевское «первое по существу», тогда как задача Хайдеггера — в постижении человеческого существования, каковое является «первым и последним». Суть подхода Хайдеггера Франк определяет как «переход от познания *сущего* к познанию *бытия*». В отличие от экзистенциалистской интерпретации, каковая отчасти присутствует и в его рассуждениях, Франк обращает внимание на то, что Хайдеггер ставит вопрос не о смысле особого рода сущего, именуемого человеческой экзистенцией, а о смысле бытия этого сущего. Различие это играло существенную роль в полемике самого Хайдеггера против Ясперса и Кьеркегора, подробно представленной в его лекциях 1941 года «Метафизика немецкого идеализма». Анализ Шеллингова различения основы и экзистенции предваряется в лекциях уточнением смысла понятия «экзистенция» в современной философии. «“Экзистенциалистское” понятие экзистенции (Кьеркегор, Ясперс) означает самосущую самость человека, поскольку она интересуется собой в качестве сущей самости. “Экзистенциальное” понятие экзистенции означает самобытие человека, поскольку оно обращается не на сущую самость, а на бытие и отношение к бытию»³².

Франк, для которого ни Ясперс, ни Кьеркегор не имели философского значения, направляет поэтому своё внимание на специфику онтологического подхода Хайдеггера. Её он видит в переходе от «теоретического анализа» к «практической ориентировке». Сюда относятся, по его убеждению, анализы «наличного» и «подручного», «вещей» и «заботы», «неподлинных» модусов человеческого существования.

Напротив, характеристика Хайдеггером своего познавательного подхода как «герменевтического» не привлекает интерес Франка ни в этом, ни в последующих текстах, хотя, по существу, его идея «живого знания», изложенная ещё в магистерской диссертации «Предмет

Хайдеггера, эта проблема находит у Б. Вышеславцева. Толкуя опыт трансцендентного как фундамент философии, Вышеславцев различает три точки зрения на трансценденцию: точку зрения, отрицающую возможность входа («транса») за пределы «видимого мира» (имманентные или человекобожеские системы); точку зрения, признающую возможность как выхода за пределы бытия («первый транс»), так и восхождения к Абсолютному («второй транс») — трансцендентные или богочеловеческие системы. Наконец, промежуточной является трансцендентальная точка зрения, признающая первый транс и отрицающая второй (Гуссерлева «феноменологическая редукция»). Позиция Хайдеггера в этой градации представляется Вышеславцеву промежуточной между третьей (Гуссерль) и второй точкой зрения:

Главной заслугой Гейдеггера является его утверждение (обоснованное им в двух статьях: «Was ist Metaphysik?» и «Vom Wesen des Grundes»), что *трансцензус* абсолютно существен для самосознания, что он есть сущность духа, сущность свободы, сущность обоснования (закон достаточного основания), быть может сущность всего. Трансцензус даёт выход к последнему основанию всего, выход свободный и выход, находящий метафизическую свободу. Здесь совершается поворот к Шеллингу, к великим традициям немецкого идеализма, но поворот совершенно новый — обновлённый, с одной стороны, феноменологией, с её требованием предметной интуиции и отстранением бесконтрольного романтического конструктивизма, а, с другой стороны, — стремлением к онтологизму и отстранением всяческого субъективного идеализма и иманентизма. (Вышеславцев Б. П. Этика преображённого Эроса. М., 1994. С. 131-132)

Вместе с тем, Вышеславцев подвергает критике «буддистско-хайдеггеровское представление» о том, что второй транс есть «встреча с ничто». Эта философия «как бы сомневается в том, есть ли *над нами* что-то высшее. А может быть «там» ничего нет (как это думает Гейдеггер)?» Вывод Вышеславцева близок, поэтому, общему мнению религиозных философов: «Диалектика Гейдеггера недостаточна, потому что она не ставит проблемы Абсолютного» (Там же. С. 126, 263).

³² Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd.49. Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Frankfurt am Main, 1991. S. 39. В контексте различения «философии существования» и фундаментальной онтологии Хайдеггер разбирает некоторые критические аргументы против «Бытия и времени», усматривающие в нём «одностороннюю философию страха, смерти, ничто, заботы» (Ibid. S. 30-35). Вопрос о бытии выдвигается в качестве горизонта определения различных «экзистенциалий», таких как забота, страх и т. д., поэтому истолкование «Бытия и времени» с точки зрения этих отдельных феноменов упускает из виду то главное, о чём повествует произведение.

знания», близка по смыслу герменевтическому методу³³. Однако, в противоположность герменевтике, Франк настаивает на интуитивном характере «живого знания», сближая его скорее с «переживанием» и «вчувствованием», чем с пониманием, требующим категориального выражения непосредственного переживания.

Заключают набросок критические аргументы, определяющие отношение Франка к основному содержанию фундаментальной онтологии. «Религиозный кризис» и «конечность и замкнутость существования» — против этих двух особенностей сочинения немецкого философа направляет Франк свою критику.

Как видно из экскурса в поздние сочинения Шелера, последний аргумент — против принятия за исходный пункт *solus ipse* — почти одинаков в рамках концепций, видящих разрешение вопроса о сущности человека в области метафизики. При этом основной предпосылкой является тезис о том, что опыт индивидуального существования доступен человеку лишь посредством дифференциации исходного единства или взаимосвязи, составляющих действительный фундамент самобытия личности. Опыт целостности, таким образом, утверждается как нечто более несомненное, чем опыт индивидуальности.

Парадоксально, что сам Хайдеггер также исходил в своих размышлениях из этой формулы «философии тождества», радикально изменяя при этом её смысл. У него исходное единство имеет характер не абсолютной субстанции, а энергии, из которой лишь посредством последующей рефлексии выделяется акт и предмет акта. Вопрос о смысле и способах бытия энергии (или, в терминах Хайдеггера, «экзистенции») составляет центр фундаментальной онтологии. Однако именно в этом пункте происходит разрыв с традицией метафизики, также разбиравшей вопрос о бытии, поскольку для Хайдеггера прояснение этого вопроса невозможно посредством восхождения на точку зрения абсолютного субъекта, а осуществляется путём прояснения способов бытия самого спрашивающего, того кто существует «здесь». Как раз это принципиальное ограничение онтологии прояснением смысла бытия конечного *Dasein* или экзистенции было воспринято как утверждение «замкнутости человеческого существования». Первоначальный вопрос Хайдеггера о смысле бытия был тем самым интерпретирован как вопрос о смысле индивидуального человеческого существования, то есть как «экзистенциализм».

Помимо этой установки, присущей общей дискуссии об идеях Хайдеггера, Франк вводит в обсуждение характеристику его философии как проявления «религиозного кризиса» или даже «безрелигиозности», используя эту характеристику в качестве определяющего аргумента против философских построений немецкого мыслителя. Несмотря на то что связь идей Хайдеггера с новой протестантской теологией подчёркивалась современниками неоднократно (как в положительной — у Рудольфа Бульмана, так и в отрицательной форме — у Шелера), критика Франка опирается на существенно иные предпосылки, заключающиеся в возможности и даже необходимости включения в философию религиозной установки. Всякая «нерелигиозная» философия является с этой точки зрения недостоверной и даже ложной. Напротив, философия, опирающаяся на личный религиозный опыт, опыт веры, приводит, по убеждению Франка, к позитивному утверждению Абсолютного. Критическое направление этой мысли против Хайдеггера как мыслителя «безрелигиозного» кажется тем более удивительным, что сам немецкий философ (в частных беседах и переписке) отчётливо связывал свои рассуждения с религиозной интуицией (родственной религиозности Мейстера Экхарта и Лютера). Но за пределами фундаментального различия религиозных установок обоих мыслителей³⁴ лежит иное, более фундаментальное различие, — отношение к возможности категориального выражения опыта трансценденции. Для Франка философия — лишь повествование («исповедь») о личном опыте Абсолютного, совпадающее, в конечном счёте, с опытом личной веры и невыразимое в слове.

³³ В книге «Душа человека» и в поздней работе «Реальность и человек» Франк мимоходом упоминает дильтеевское различие «объяснения» и «понимания», сопоставляя понимание с «живым знанием».

³⁴ Здесь речь идёт не о конфессиональных различиях, каковые также играли определённую роль, но именно о религиозных установках — «новозаветного персонализма» Хайдеггера, родственного религиозному духу ап. Павла (в интерпретации Бульмана) и Лютера, и «христианского платонизма» Франка, ориентированного на опыт божественного всеединства.

Хайдеггер же, напротив, стремится создать «первоначальную науку» (Urwissenschaft), способную описать схемы личного опыта человеческой жизни. Вопрос о том, возможно ли истолковать этот опыт как религиозный (опыт Божественного или Абсолютного) или какой-то другой, является делом интерпретации, вносящей в онтологическое описание ценностные различия³⁵. Более того, само связывание Франком переживания первичных феноменов человеческого существования с религиозной интуицией (ср. религиозное истолкование любви и мы-бытия в приведённом ниже письме) или с отсутствием таковой (усмотрение безрелигиозности в «пессимизме» Хайдеггера) невольно ставится под сомнение в ходе переписки с Бинсвангером, поскольку для последнего описание этих «позитивных» феноменов (любви, дружбы и т.д.) вовсе не выявляет их обязательного религиозного смысла. Бинсвангер также критикует Хайдеггера, но эта критика (при содержательной близости его и Франка установок и опоре на сходные философские источники³⁶) вовсе не приводит у него к утверждению «христианско-платонической» религиозности (на что Франк сетовал в приводимом ниже письме). Наоборот, прояснение основных структур человеческого существования и форм его познания только и открывают, по мнению Бинсвангера, путь к пониманию религиозных отношений. Кратко формулируя противоположность мыслительных ориентаций, можно сказать, что «любовь» как экзистенциальный феномен возможна не на основе религиозного «откровения», а напротив — лишь «поскольку существование изначально является любовью, постольку возможна христианская религия и религиозная философия, постольку Бог может “открывать” себя как Бог любви человеку в его бытии-в-мире»³⁷.

Уже в самых первых письмах встречаются упоминания Хайдеггера в связи с обсуждением работ обоих мыслителей. Бинсвангер, изучив ранние работы Франка — статьи «Абсолютное», «Познание и бытие» и о Достоевском³⁸, — обнаружил в них близость своим собственным исследованиям, а также «ближайшую связь с Хайдеггером». В том же 1935 году Франк рекомендовал своему confidentу книгу спиритуалиста Рене Ле Сенна «Препятствие и ценность»: «Это своего рода экзистенциальная философия или феноменологическая психология, отчасти опирающаяся на Хайдеггера, но значительно более великодушная, ибо она строится на признании религиозного горизонта души»³⁹. В ответ на высказанные Бинсвангером сомнения Франк приводил второй мотив своей критики Хайдеггера (письмо от 15 ноября 1935): «Ваше замечание по поводу Ле Сенна совершенно справедливо. Тем не менее он принципиально отличается от Хайдеггера тем, что признаёт “открытость” души». Такое неприятие Франком «экзистенциализма»

³⁵ То, что религиозная интерпретация философии является у Франка следствием «экзистенциальной заинтересованности» (выражение Г. Флоровского), то есть подчинена определённой религиозной и моральной цели, свидетельствует его собственное понимание религиозности, находящееся под сильнейшим влиянием платонизма и, в силу этого, исключаящее, например, из представления о христианстве всю христологию. Таким образом, то, что Франк утверждает как опытную очевидность — переживание единства с Абсолютными т. д. — есть уже, на самом деле, результат культурной интерпретации переживания, и, следовательно, не может принадлежать к сущности философии.

³⁶ Ср. письмо Бинсвангера Франку (13 марта 1939): «Меня могут упрекнуть в том, что я смешал “в одном котле” Плотина, Семёна Франка, Гёте и Хайдеггера».

³⁷ Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins. // L. B. Ausgewählte Werke in vier Bänden. Heidelberg, 1993. Bd.2, S.114. Ср. также его письмо Франку (11 ноября 1936): «Я не собираюсь развивать христианскую антропологию с христианской точки зрения, а работаю по возможности чисто антропологически, стремясь, вместе с тем, показать, каким способом религиозная сфера включается в сущность антропологического».

³⁸ В письме Бинсвангера от 21 января 1935 г. не называется конкретно, какую статью Франка о Достоевском он прочитал. К этому времени Франк опубликовал по-немецки пять статей о Достоевском (см. Библиографию в «Сборнике памяти С. Л. Франка»). Из текста письма Бинсвангера можно заключить, что речь идёт о статье: Die Krise des Humanismus. Eine Betrachtung aus der Sicht Dostojewsky's // Hochland 2 (1931), 289-296. (Русск. текст: Достоевский и кризис гуманизма // Путь № 27 апрель 1931. Другие статьи, упоминаемые Бинсвангером: Das Absolute // Idealismus. Jahrbuch für die idealistische Philosophie der Gegenwart. Hrsg. von E. Harms. 1 (1934). S. 147-161; Erkenntnis und Sein // Logos 17-18 (1928-1929). S. 165-195, 231-261.

³⁹ Письмо от 20. VIII. 35. Об этой книге см. рецензию Франка: R. Le Senne. Obstacle et le valeur // Neue Züricher Zeitung 1935 September. В письме от 13 ноября 1935 г. Бинсвангер писал Франку, откликаясь на его рецензию: «Нельзя ли сказать об этой книге то же, что и о Хайдеггере, а именно, что в ней отсутствует любовь или не занимает достойного положения, поскольку ведь она не сводится на взаимодействие препятствия и ценности».

проникает даже в его повседневные заботы. Просьба об одолжении денег сопровождается ссылкой на «экзистенциальные обстоятельства (демонически-хайдеггеровского содержания)»⁴⁰.

Середина 30-х годов проходит у Франка в работе над «Непостижимым», следы которой также обнаруживаются в переписке. Было бы, конечно, преувеличением считать эту книгу результатом полемики с Хайдеггером. Франк мыслил в рамках традиции христианского платонизма, которую Хайдеггер решительно отвергал. К тому же философские ориентации мыслителей радикально отличались друг от друга — борьба с метафизикой посредством создания фундаментальной онтологии и продолжение метафизики как «вечной философии» в форме религиозной онтологии. Но всё же никакая другая из современных философских концепций не занимает Франка столь же сильно на страницах «Непостижимого», как хайдеггеровская. Об этом свидетельствует, например, один из ключевых пассажей книги, посвящённых определению смысла философии. Франк (не называя Хайдеггера) солидаризуется с пониманием философии как «*фундаментальной (основоположной) онтологии*»⁴¹. Обозначение человеческого существования в «Непостижимом» как «самобытия» и «бытия-в-мире» также тесным образом связано с хайдеггеровскими терминами «Dasein» и «In-der-Welt-Sein»⁴².

Вместе с тем исследование «самобытия», предпринятое в «Непостижимом», обнаруживает непримиримость философских позиций обоих мыслителей при родстве их общей «онтологической» ориентации. Из трёх образов явленности Непостижимого — «предметное бытие», «наше собственное бытие» и «первооснова» (Божество, всеединство) лишь первые два могут быть соотнесены с аналитикой здесь-бытия в «Бытии и времени» — анализом «мира» (включая вопрос о «внешнем мире») и модусов экзистенции. Но как раз здесь и возникает различие.

Ход исследования в «Бытии и времени» расчленился на две ступени — прояснение смысла вопроса о бытии, исходя из анализа структуры «здесь-бытия» («феноменологическая редукция»!). В ходе этого анализа раскрывались первоначальные определения «здесь-бытия» как времени в истории («темпоральность и историчность здесь-бытия»). Достигнутый в исследовании «фундаментальный» принцип темпоральности должен был быть применён к различению отдельных модусов бытия (переход от фундаментальной онтологии к региональным онтологиям). На этом пути «позитивного» рассмотрения, открывающемся в результате «деструкции истории онтологии» (вторая, неопубликованная часть «Бытия и времени»), должен был быть сформулирован ответ на вопрос о смысле бытия с точки зрения времени. Однако в ходе исследования выяснилось, что ответ на вопрос о смысле бытия не может быть окончательно сформулирован, так как «чистый феномен» или смысл бытия не может быть описан подобно некой идеальной сущности. Это означало, что сам принцип темпорального различения различных регионов и модусов бытия не абсолютен, а также темпорален и историчен или, иначе говоря, само бытие имеет историю. Такова была линия развития исследования Хайдеггера вплоть до «поворота», в результате которого мыслитель обратился к осмыслению истории бытия и способов его явленности.

Франк ставит своей целью обосновать всеединство бытия, то есть, укоренённость всех форм и регионов бытия в едином бытии или Непостижимом. В трёх формах бытия, анализу которых посвящена его книга, он прослеживает самооткровение непостижимого. Его задачей в каждом случае является усмотрение единства соответствующей сферы сущего — предметного мира, человеческого существования, Божественного. Иначе говоря, цель работы — синтетическая, стремление восстановить в разделённых регионах бытия первичное всеединство, абсолютное бытие.

И если для Хайдеггера главной проблемой остался «окончательный» синтез, стимулировавший его размышления об «истории бытия», то для Франка в конце концов возникает противоположная — аналитическая — проблема различения единства и принципа этого

⁴⁰ Письмо Бинсвангеру от 14 мая 1938.

⁴¹ Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 305.

⁴² Подтверждением этому является немецкий (сокращённый) текст «Непостижимого», в котором Франк прямо использует эти немецкие понятия.

различения, проблема объяснения (относительной) независимости сферы «временного», множественного бытия. В сфере знания констатация всеединства предметного содержания не может отменить факта «разобщенности» бытия, данного человеческому рассудку, но не может и объяснить прочности этого «ущербного» мира. В случае исследования конкретных феноменов человеческого общения, в особенности — феномена любви (глава 6 «Непостижимого»), антиномия единства и индивидуальности возникает в полной силе. Ещё Платон поставил в рамках традиции философии всеединства дилемму соединения любящих и сохранения их индивидуального самобытия. Отправляясь от всеединства (именно от единства, а не от синтеза) рассуждение с необходимостью приводит к утверждению иллюзорности непосредственной индивидуальности. Если признано, что человек есть лишь самооткровение Непостижимого (всеединства), то об автономном самобытии личности не может быть и речи⁴³. Вместе с тем возникает вопрос, что подвигнуло всеединство к саморазличению и распаду во множестве? Вопрос, составляющий характерную для платонизма проблему: множество должно иметь основу во всеединстве как источнике бытия, но принцип его существования заключается как раз в отрицании самого единства.

Исследование отношения «Я — Мы» демонстрирует исходную установку философии Франка, на которой основана и его критика Хайдеггера⁴⁴: реальность индивидуального, собственно, иллюзорна, бытием в полном смысле обладает лишь единство «Мы». Другие выражения этой установки — «человеческое в человеке есть Богочеловечность», «философская антропология есть теoантропология» в разных отношениях формулируют присутствие этого первоначального восторга в пользу платонизма — «единство — благо, множество — зло».

В письмах Франка Бинсвангеру эти темы сформулированы с предельной ясностью и поставлены в контекст полемики об идеях Хайдеггера, которые Бинсвангер, несмотря на свое критическое отношение, признавал исходным пунктом разработанного им метода анализа здесь-бытия⁴⁵. Фундаментальная онтология Хайдеггера открывала, по убеждению психолога, возможность строгого описания структуры человеческого существования.

Для психиатра открывалось здесь, вместо всяких содержательных суждений о человеке и вместо всяких религиозных и философских призывов к человеку, нечто *необходимое*, в смысле неминуемого, а именно то, что здесь-бытие или бытие-в-мире обнаруживает ясно очерченную прочную *структуру*, со строго подогнанными друг к другу *членами структуры* — кто, бытие-в-мире, бытие-в, мировость мира, а также строго подогнанные друг к другу *экзистенциалии* — фактичность, заброшенность, экзистенция (в собственном смысле) и падшость (в мир)⁴⁶.

Эти основные онтологические структуры здесь-бытия, описанные Хайдеггером, Бинсвангер положил в основу своего учения о познании человеческого существования. Правда, в отличие от онтологического подхода Хайдеггера, он исходил из анализа эмпирического существования человека и в этом смысле использовал структуры экзистенции для конструирования «онтической» науки — антропологической психиатрии. Поэтому «анализ здесь-бытия» Бинсвангера следует отличать от «аналитики здесь-бытия» Хайдеггера: «первая есть онтико-антропологическая, феноменологическая герменевтика, осуществляемая по отношению к фактическому здесь-бытию

⁴³ Эта проблема — невозможности определить принцип различения индивидуального бытия, а вместе с тем и различения «нормального» и «патологического» — заставила Бинсвангера вернуться от утверждения «мыйности» (Wirheit) человеческого существования к точке зрения трансцендентальной субъективности. Уже в последних главах его основного труда «Основные формы и познание человеческого здесь-бытия» (1942) осуществляется этот переход, «разрушая через 600 страниц исходную точку зрения» (Theunissen M. Der Andere. Grundzuge der Sozialontologie. Berlin, New-York, 1965. S. 471). В поздних работах «возвращение от Хайдеггера к Гуссерлю» представлено наиболее отчетливо. Бинсвангер анализирует структуру мира, конституируемого «трансцендентальным сознанием» и на этой основе вновь стремится поставить проблему интерсубъективности, но уже исходя из гуссерлевских понятий («жизненный мир», «естественная установка» и т. д.).

⁴⁴ В некоторых отношениях эта критика сродни полемике М. Бубера и Э. Левинаса против Хайдеггера, однако у них идёт речь об опыте «Другого», а не единстве в «Мы». Ср. Ibid.

⁴⁵ Бинсвангер состоял с Хайдеггером в дружественной переписке даже в поздний период своего творчества, когда он в своём «анализе здесь-бытия» отошёл от ориентации на хайдеггеровскую онтологию, вновь «вернувшись» к Гуссерлю.

⁴⁶ Über Martin Heidegger und die Psychiatrie. // Binswanger, L., Der Mensch in der Psychiatrie. Pfullingen, 1957. S. 16.

человека, последняя есть онтологическая, феноменологическая герменевтика, направленная на бытие, понятое как здесь-бытие»⁴⁷.

В своём главном труде «Основные формы и познание человеческого здесь-бытия» (1942) Бинсвангер предпринимает существенные изменения не только в интерпретации структуры экзистенции и её образа мира, но и в её строении. «Свою задачу я всё больше вижу в том, чтобы отграничить бытие-в-мире как любовь от бытия-в-мире как заботы в смысле Хайдеггера и постигнуть его с помощью этого отграничения в его собственной сфере и подлинной глубине»⁴⁸. Любовь и забота рассматриваются им как два различных способа конституирования мира: если забота (и смерть) есть возможность *одиночного* и конечного существования, то любовь открывает возможность преодоления одиночества и достигает бесконечности в точном смысле слова. Более того, Бинсвангер не только фиксирует различие этих двух способов «проектирования мира», но усматривает в феномене любви и общения *основную* форму человеческого существования — только «вблизи» другого (в «Мы») конституируемый мир впервые становится человеческим миром. Поскольку же любовь является не просто содержанием мира, но априорным антропологическим условием конституирования мира, постольку Бинсвангер истолковывает феномен любви как «бытие-выходящее-за-пределы-мира».

В этом пункте рассуждения психиатра сближаются с философскими построениями Франка (при наличии упомянутой несовместимости). По крайней мере два аспекта философии русского мыслителя имели для Бинсвангера существенное значение: проект «онтологической теории познания» и анализ «мы-бытия». «Я многому у него научился, в особенности, что касается его онтологии, с которой он и его русские друзья во многом опередили немецкое онтологическое направление», — признавался Бинсвангер спустя несколько месяцев после смерти Франка⁴⁹. «Мы сходились в понимании любви как “самораскрытия реальности”», — писал он в «Воспоминаниях о С. Л. Франке»⁵⁰. Эти же пункты соприкосновения идей философа и психиатра обозначены в работе «Основные формы и познание человеческого здесь-бытия». Бинсвангер опирается в описании структуры познания на анализ суждения, предпринятый Франком (в «Предмете знания» и, в модифицированной форме, в немецкой статье «Абсолютное»), причём идёт в понимании роли познания значительно дальше своего русского единомышленника, истолковывая познание как преодоление противоречия между конечностью («забота») и бесконечностью («любовь») человеческого существования. Одновременно Бинсвангер солидаризуется с идеями статьи «Я и Мы», подчёркивая особое значение социальной онтологии Франка для разработки принципов анализа «здесь-бытия»⁵¹.

Резюмирующая оценка исследования Бинсвангера, которое Франк приветствовал словами: «Ваша книга — настоящий гимн любви и может быть названа просто “Философия любви”». Любовь составляет, похоже, Вашу основную интуицию и обосновывает оригинальность и значение Вашего произведения, обеспечивая ему особое место в философском хоре»⁵², содержится в опубликованном ниже письме Франка, передающем одновременно и квинтэссенцию его отношения к Хайдеггеру.

Этот же образ хайдеггеровской философии сохраняется и в позднем творчестве Франка, в особенности в посмертно опубликованной работе «Реальность и человек». В раздел книги, посвящённый проблеме трансцендирования или самооткровения первичной реальности, включен специальный экскурс с критикой учения о замкнутости человеческого существования. Здесь

⁴⁷ Binswanger L. Schizophrenie. Pfullingen, 1957. S. 94. В ходе семинаров в Цолликоне Хайдеггер обсуждал подход Бинсвангера к исследованию здесь-бытия, признав, что он недостаточно различает «экзистенциальные» (априорные) структуры здесь-бытия и их конкретное фактическое наполнение (Heidegger M. Zollikoner Seminare. Frankfurt/M, 1987. S. 239, 256f.). То что с точки зрения философа являлось недостатком, представлялось психиатру как раз достижением по сравнению с фундаментальной онтологией.

⁴⁸ Письмо от 21 декабря 1939.

⁴⁹ Письмо Е. Бруннеру (31.5.1951). Цит по: Herzog M. Weltentwurfe. S. 116.

⁵⁰ Бинсвангер Л. Воспоминания о С. Л. Франке. С. 30.

⁵¹ Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins. S. 91.

⁵² Письмо Франка Бинсвангеру (28.VI.42).

Хайдеггер рассматривается уже в контексте традиции, идущей от Декарта и утверждающей обособленность и замкнутость индивидуальной души, субъективности или экзистенции.

Подобно тому, как современная физика в учении об искривлённом пространстве утверждает конечность мироздания, совместимую с её неограниченностью, так и экзистенциализм Гейдеггера, открыв необозримую полноту своеобразной реальности в составе внутреннего бытия человека (его «Existenz»), утверждает всё же её конечность и замкнутость⁵³.

Другим объектом критики Франка является учение о времени. Здесь он открыто солидаризуется с платоновско-аристотелевским взглядом на время («подвижный образ вечности») как на подчинённую сферу реальности. «Реальность не может совпадать со временем, она лишь включает время»⁵⁴, — утверждает он против Хайдеггера.

Противоположность хайдеггеровской концепции отчетливее выступает в этой книге Франка на фоне концептуальных уточнений, внесённых в учение о «Непостижимом». Франк сильнее, чем в прежних работах, редуцирует «апофатический» элемент своего учения (который в известном смысле сглаживал противоречия идеи всеединства), отказываясь даже от самого термина «непостижимое». Вместо этого он говорит о «бытии» или «реальности», открывающейся в человеческом бытии, и формулирует, тем самым, традиционный вариант онтологии, конструирующей априорную иерархию типов реальности.

В контексте этих модификаций онтологической концепции Франка представляется неожиданностью его признание позднего Хайдеггера, основание которого можно, впрочем, искать и в особенностях мифопоэтического философствования немецкого мыслителя. По совету Бинсвангера Франк прочитал незадолго до своей смерти сборник хайдеггеровских статей «Лесные тропы» (1950). В последнем письме (опубликовано ниже) он выражает своё восхищение этой книгой, признавая её величайшим событием европейской культуры. В концепции «истории бытия» Франк видит подтверждение своей основной интуиции: «человеческое в человеке есть его Богочеловечность». Трудно сказать, насколько было правомерно такое сближение, учитывая радикальные изменения в учении самого Хайдеггера и его отход от категориального анализа, воплощенного в «Бытии и времени». Бинсвангер, во всяком случае, считал, что Франк неоправданно сближал свою метафизическую концепцию с поздней онтологией Хайдеггера. Ведь, в самом деле, даже в интервью, данному журналу «Шпигель» в 1966 г.⁵⁵, в словах «Nur ein Gott kann uns retten» остаётся характерная для Хайдеггера неясность относительно Бога, выраженная неопределённым артиклем.

Насколько вообще была возможна положительная интерпретация идей Хайдеггера в рамках русской религиозной философии, продолжает оставаться вопросом. Тем не менее, последний шаг, сделанный Франком в сторону сближения с Хайдеггером, свидетельствует о присутствии открытой возможности.

С. Л. Франк. [О Хайдеггере]⁵⁶.

Книга Heidegger'a⁵⁷. — Абстрактность стиля, тонкость и чрезмерная сложность анализа трудность. (Zeit ?) Сходство с Гегелем и непереводаемость. — За этим — живое и сравнительно простое, понятное духовное содержание. — Особенность Гейдеггера — в ряду немецкой философии — обычно духовное содержание непропорционально интеллектуальному мастерству

⁵³ Франк С. Реальность и человек. Мюнхен, 1965. С. 54. Ср. С. 64: критика понимания «Я» как «сферы чистой имманентности».

⁵⁴ Там же. С. 152.

⁵⁵ Русск. пер. в кн.: Философия Хайдеггера и современность. М., 1991.

⁵⁶ Semen Frank papers box 11. Bakhmeteff Archiv, Columbia University Libraries. Текст без названия и без даты. Сверху приписано чужой рукой: О Хайдеггере. б. г. 4 с. *Лекция*. Оригинал написан по-русски с употреблением немецких понятий из «Бытия и времени». В публикации раскрыты все сокращения без специального обозначения. Зачёркнутые слова заключены в квадратные скобки. Подчёркивания переданы курсивом. Все особенности написания сохранены.

⁵⁷ Heidegger M. Sein und Zeit. Halle, 1927.

[(Риккерт — Гартман — Шелер)]. У Гейдеггера — глубокий духовный опыт, живой и острый. Есть, что сказать. — Только на этом и останавлиюсь.

Формальное своеобразие Гейдеггера в философии. Философия, как познание скрытой сущности, первоначал бытия. — Аристотелевское: первое «для нас» и «первое по существу». — Углубление или вознесение сознания к «первоначалам». — Гуссерлева «феноменология» (к которой себя причисляет Гейдеггер!) и её реформа — не метафизика, а описание «сущности» — в этом принципиально ничего не изменила: платонизм Гуссерля и его учеников. — Напротив, Гейдеггер: ближайшее для нас, конкретное, наша собственная жизнь и есть то «последнее» или «первое», что ищет философия. Философия человеческого существования.

И всё же своеобразный подход и существенное изменение «наивной» точки зрения. Для наивного сознания предмет — мир, и человек и его жизнь — часть мира. Внутреннее существо самой человеческой жизни не опознаётся. Познавательная картина бытия неадекватна внутреннему содержанию личной жизни. — Наши интересы («Я», его цели, средства к ним) и наша познавательная картина. — Гейдеггер: «поворот глаз души» — увидеть саму человеческую жизнь в её конкретном существе.

Подход: переход от познания *сущего* к познанию *бытия*. Что значит быть? Невозможность логического определения. Бытие мы знаем по нашему существованию [,] это конкретное существование — Dasein: в основе его лежит род бытия, который называется Existenz. — Existenzialphilosophie в отличие от предметной философии. — Для предметного познания первое и единственное — наше существование; всё остальное — среда, мир, люди — элементы нашего существования. — Отвержение натурализма и космизма. «Природа» и «вселенная» — абстракция от конкретной реальности нашего существования — своеобразный идеализм и солипсизм. — Интеллектуально-абстрактный, несерьёзный характер прежнего идеализма. — Серьёзный, взаврадашный характер идеализма Гейдеггера — отклонение проблемы реальности внешнего мира. «Скандал философии» не в том, что эта проблема не разрешена, а в том, что ею занимаются. — Первичное «In-der-Welt-sein» фон жизни; и точно так же первичное «Mitsein» (в отношении существования других людей).

Анализ и ориентировка — не теоретические, а практические. Попытка избежать односторонности философа, как теоретика, чуждого жизни. Вопрос о *судьбе*, о *нуждах*, как центральный: идти по этому пути. Не Vorhandenes, а Zuhandenes («под рукой!») — «Zeug». — «чистое» познание — только осадок конкретного и частный случай последнего («ориентировка») [Основа человеческой жизни: забота (тревога) не случайное содержание, а самое существо («беззаботность» только модус «заботы»)].

Неподлинное, искажённое бытие — в категории «Man». Подражательность, бытие вне себя. Носитель обыденного «я» есть man. — «Das Gerede» — истина в сфере «разговора». Подлинная основа — забота (тревога). Не случайное содержание, а самое существо. («Беззаботность» только модус заботы). Забота как Sein des Daseins. Забота, как устремлённость, чувство непрочности, [желание] необходимость укрепиться. — Основа — страх. Два вида — Furcht (страх перед отдельной опасностью), и Angst — «жуть», «тоска». Предмет Angst (Das «Wovor») есть само in-der-Welt-sein. Но и das «Worum» есть тоже бытие, следовательно, бытие в мире. (Роковой порочный круг). Жажда бытия, забота о нём, и опасность бытия.

Это подводит к проблеме *смерти*. Незавершённость жизни (временность). Как можно иметь целое? Предваряя конец — живя в виду *смерти*. Смерть в плане «Man», как случай, как не моя смерть. Необходимость подлинного понятия смерти. Так как жизнь есть комплекс возможностей, то смерть есть *возможность абсолютной невозможности бытия*. Страх смерти и попытки его мнимого устранения. Надо иметь мужество признания в страхе смерти. Внутреннее усвоение смерти, как *решимость*, как высшее и безусловное духовное дело. — *Совесть* и её смысл — *правдивость*.

Пессимизм Гейдеггера и его своеобразие — предельный и обусловленный одиночеством. У Шопенгауэра есть выход — буддийское преодоление воли — и утешение — созерцание, искусство. И, кроме того, пессимизм космический — «на миру и смерть красна». У Гейдеггера —

выхода нет, и полное одиночество, ибо нет космической перспективы. «Самому одному жить, самому одному и умереть».

Критика. — Ближайшим образом: поражает отсутствие космического чувства (Гёте), чувства близости с бытием; отсутствие любви (любовь только в порядке «тап», как потеря подлинности бытия). Философия предельного одиночества, и потому отчаяния. Основная предпосылка, или ограниченность позиции Гейдеггера: *конечность, замкнутость* человеческой жизни. Чисто феноменологический анализ опыта должен был бы дать указание на открытость, связанность с «иным». — «Конечное» и «бесконечное» у Декарта — Мальбранша — Спинозы, и у Гейдеггера: бесконечное *только* как отрицание конечного. Проблематика жизни связана именно с *открытостью* сознания. Смерть, как результат столкновения с миром (а не просто стихия «in-der-Welt-sein»). Реальность трамвая, убившего Ю. И.⁵⁸ — непредставимость моей смерти не только из трусости, но и потому что смерть *внутренно* не реальна. Конец фаустовского стремления — ничего достигнуть нельзя. Свидетельство религиозной тоски и глубочайшего религиозного кризиса. Связь с бартианством и кальвинизмом. Экзистенциализм и онтологизм.

С. Л. Франк — Л. Бинсвангеру.⁵⁹

№ 148

12. VII. 42

Дорогой друг!

Сначала в виде предисловия. Толстой однажды сказал: «Чтобы очистить самовар до блеска, его сначала покрывают толстым слоем глины и кирпича, тщательно трут, а потом всё соскребают. Тем же занимаются и философы: чтобы достигнуть блеска чистой истины, они покрывают её толстым слоем своих понятийных конструкций. К сожалению, они порой забывают убрать строительный мусор». Здесь, как Вы видите, почти та же самая идея, что и у Бергсона. Я сам, будучи профессиональным философом, много согрешил таким способом и только сейчас начинаю чувствовать это всё сильнее. Можно принимать какой угодно предметный или объективно-научный вид, но любая философия является, в конце концов, ничем иным как исповедью — исповедью о том, что человек чувствует и любит, что будоражит его душу, в чём он находит себе опору и чем он живёт. В этом смысле я читал Вашу книгу. Временами я восхищаюсь мастерством, с которым Вы используете чудовищно сложный⁶⁰ понятийный аппарат, чтобы добраться до истины, временами он кажется мне слишком учёным. Во всяком случае, для меня была важна стоящая за ним исповедь: книга как выражение Вашей личности, Вашего сердца, интуиции Вашего существования. И только в этом направлении движутся мои мысли, которые я Вам хотел бы сообщить кратко и без всякой систематичности.

Несмотря⁶¹ на то, что Вы ставите перед собой скромную «антропологическую» задачу, я воспринял Вашу книгу как поворотный момент в современной немецкой философии. Вы сделали великое духовное дело, освободив человека от духовных судорог или одиночества, на которое его обрекает идеализм, а также Гартман и Хайдеггер. Любовь, «Мы-бытие», «Родина», и истинное познание⁶² — усмотрение этого есть поистине освобождающее дело, в котором я ощущаю Вашу личность и подлинную, ибо в личности основанную, истину. Чрезвычайно ценным является в этом отношении использование для систематической философии идейного содержания поэзии (задача, занимающая меня с давних пор!) Ваши цитаты из поэтов и их толкования обладают большой убедительной силой (Стихи Валери доставили мне истинное наслаждение!). Поэты, пусть даже и самые пессимистичные, выражают именно *как поэты* коренную гармонию человеческого духа и мира или реальности. Ваш анализ «Мы-бытия», «дуального модуса» был для меня очень

⁵⁸ Ю. И. Айхенвальд, внезапная гибель которого произвела неизгладимое впечатление на Франка.

⁵⁹ Копия письма была мне любезно предоставлена Василием Семёновичем Франком (Мюнхен). Текст письма отпечатан на машинке и содержит многочисленные пометки от руки, принадлежащие, по-видимости, адресату и родственникам Франка. Отмечены лишь непосредственные вставки в текст, сделанные от руки печатными буквами (возможно самим Франком при отправлении письма).

⁶⁰ Вставка справа на полях от руки: «и утончённый».

⁶¹ «Несмотря» зачеркнуто и на полях вставлено: «Хотя».

⁶² Вставка на полях: «любовное познание».

поучительным, хотя я понимаю этот предмет иначе, чем Вы. Любовь в Вашем («эротическом») смысле представляется мне высшим цветом бытия, а не его корнем. Основополагающее «Мы-бытие» есть для меня сопринадлежность *моего* существования и бытия или сущего вообще, единство «меня-с-Богом» или моё существование как укоренённое в «Родине», (истинном!) основании. Из него происходит существование как принадлежность царству духа, высшим цветом или плодом которого является любовь. С этим связано и то, что в отношении «созерцания» я принципиально остаюсь старомодным и предпочитаю вместе с греками и Гёте видеть в нём основополагающее, первоначальное действие человеческого духа (которое, как Вы сами прекрасно показываете на примере Гёте, сродни отношению «Мы»). Напротив, хайдеггеровское толкование, которое Вы присоединяете к этому, что «теория» есть лишь проявление заботы и занятия с «подручным», кажется мне сомнительным как слишком «прагматическое» и «эволюционистское». Уже любопытство ребёнка может опровергнуть такое толкование. Но это всё в общем второстепенно.

Важнее другое. У меня сложилось впечатление, что Вам не хватает мужества последовательности, что Вы слишком сильно уступаете Хайдеггеру в предметном отношении, хотя и утверждаете в некоторых местах, что преодолели установку Хайдеггера. Это, конечно, верно и составляет одну из прекрасных и очевидных истин Вашей книги, что человеческое существование имеет двоякий лик, что оно одновременно есть трагедия бытия-в-мире и покой бытия-выходящего-за-пределы-мира (ueber-die-Welt-hinaus-Sein). Но хайдеггеровское описание сущности трагического односторонне и произвольно — судорожное оцепенение в отчаянии. Это ведь чистый нигилизм, по сравнению с которым даже жизненный образ Шопенгауэра является оптимистическим. У него, по крайней мере, есть утешение солидарности в страдании. Короче говоря, Хайдеггер — в духовном отношении тупик. Преодолеть его можно лишь одним способом — повернуться к нему спиной и искать свободного пути. Его «основа» — это вообще не истинная основа, на которой можно стоять. Она подобна утёсу на краю пропасти, за который цепляется человек. Я спрашиваю постоянно: почему страх, а не доверие? Почему страх должен быть «онтологически» обоснованным состоянием, а доверие — уже проклятой «теологией»? Как будто на войне или в опасности паника является нормальным состоянием! Ведь для человека значительно естественнее стоять на твёрдой почве, а не висеть над пропастью или трепетать от страха. Истинная основа — это то, что больше, чем мое собственное существование. Истинная основа — это «Родина», почва, «Мы-бытие» и т. п. Всякая изолированность и трагедия имеет место уже в рамках этой первичной основы и поэтому имеет выход. Уже «забота» есть нечто подобное выходу. Забота о самом себе есть уже разумное преодоление нужды, тем более забота о другом, являющаяся выражением любви. Также и «бытие-к-основанию» есть не судорожно-героическое замыкание в самом себе, а самопреодоление, августиновское *transcende te ipsum*. Основная трагичность заключается поэтому не в нужде, заботе и конечности. Библия считает всё это последствием греха и, с Вашего позволения, в этом совершенно права, ибо всё это следствие разобщения. Хайдеггеру незнакомы истинные истоки трагического — демоническое, злое, хаотическое, разрушительное (это Вы упоминаете вскользь в параграфе об «ужасе»). И всё это — не «теологические» и даже не чисто «этические» идеи, а основоположная онтологическая *черта* человеческого существования. Хайдеггер совершенно произвольно сосредоточивается на «обыденности», на ложно-повседневно-обычном. Но это лишь *одно*, и, может быть, далеко не самое страшное проявление зла, «чёрта» как «отца лжи». Основной враг, которого нужно побороть, — это ослепляющие и помутняющие страсти (как чувственные, так и духовные), бушующие во *мне*, которые стремятся оторвать меня от основы, опустошить и уничтожить.

Тем самым я перехожу к самому важному. Примечательное обстоятельство: вся немецкая философия после Гегеля, Шеллинга и Баадера (исключая некоторые незначительные фигуры) страдает настоящим *антирелигиозным комплексом*. Шопенгауэр, Фейербах, Штирнер, Ницше, Эд. фон Гартман, вплоть до Николая Гартмана и Хайдеггера. Даже Шелер, начавший столь многообещающе, закончил воинствующим атеизмом. И этот комплекс связан, как это обычно бывает, с религиозным дилетантизмом, незнанием и высокомерием, совершенно невероятным, учитывая немецкую основательность (лучше всего здесь ещё открытая мужественная борьба

Ницше). Вы в этом отношении значительно более дальновидны и великодушны, Вы, кажется, чувствуете, что в религиозной области заключено нечто в высшей степени существенное для антропологии. Правда, у меня сложилось впечатление, что Вы этого немножко побаиваетесь как интересного, но всё-таки опасного животного, к которому лучше всего не притрагиваться. И в этой области Вы чувствуете себя, как мне кажется, несколько неуверенно. Моя позиция такова: поскольку человеческое в человеке есть его *Богочеловечность*, постольку антропология является по своей сущности *теоантропологией*. «Бог» при этом мыслится не как теологическое понятие, и даже не как религиозная идея в распространённом обычном смысле, а именно как «истинная основа», «Родина», как сама идея «Ты», как святое, прочное, «альфа и омега», благодаря чему мое существование является не замкнутой изолированной точкой, а корнем, через который проникают в меня питающие соки первоосновы. Без учёта этой взаимосвязи всякая антропология останется необоснованной. Тем самым религиозное — не чуждая мне, ограничивающая и связывающая инстанция, а освобождающая Родина человеческого существования, короче, — моя собственная опора. Поэтому в качестве источника антропологии следовало бы привлечь не только поэтов, но и религиозных мыслителей. Учитывая широту духовных познаний, которыми Вы владеете и используете в Вашей книге, это, разумеется, не упрёк — что Вы оставляете этот источник незатронутым. Но объективно это, конечно, упущение. Существует богатая теологическая и религиозная литература по антропологии. И если западная теология рассматривает человека в основном как «тварь» и «грешника» (начиная с Августина и, в особенности, у Лютера и Кальвина), то религиозная мысль восточной церкви рассматривает человека как «дитя Божие», хранимое Богом, как сущее с Богом и благодаря Богу существо, что выражено в грандиозной идее $\theta\epsilon\omicron\sigma\iota\varsigma$, «обожения». Помимо сочинения Григория Нисского «О сущности человека» я упомяну большое пятитомное собрание размышлений и изречений восточных аскетов и мистиков «Добротолюбие», гимны и размышления Симеона «нового богослова» (недавно переведённые на немецкий⁶³), византийских «исихастов» с их учением о преображении и созерцании «Света Фаворского» и происходящих от них русских «старцев». Здесь можно найти ту же антропологическую мудрость, что и у Достоевского. Всё это я упоминаю, чтобы порекомендовать Вашему благосклонному вниманию для второго издания Вашей книги, которое, надеюсь, не заставит долго ждать.

Теперь я вернусь к началу. Все учения и всякая мудрость, в конце концов, второстепенны по сравнению с духом любви, веющим в Вашей книге и открывающим Вам взор на окончательную⁶⁴ истину. *Ubi caritas — ibi claritas*. Я сердечно поздравляю Вас с Вашей книгой и чувствую также — в духе Вашего понимания — что наше «отношение Я-Ты» укрепились и углубилось, и что Эрос «возрос».

С самыми сердечными пожеланиями
Ваш

Только что я получил Ваше письмо от 7.VII⁶⁵. Меня радует, что мы и в отношении Хайдеггера с Вами принципиально едины. Что же касается моей просьбе о контакте, то я прошу Вас больше не беспокоиться. Решение совершенно серьёзно, полёт из Лиссабона уже оплачен, но обойдётся и так. У меня есть и другие контакты. Моё здоровье снова улучшилось.

С. Ф.

⁶³ Licht vom Licht. Übers. von K. Kirchhoff. Hellerau 1930.

⁶⁴ Вставка на полях: «подлинную».

⁶⁵ В письме от 7 июля 1942 Бинсвангер писал:

То, что Вы пишете о моей книге, разумеется, очень обрадовало меня. В отношении Хайдеггера Вы, в общем-то, правы. Но поскольку я построил всю книгу отчасти в продолжении, отчасти в противовес к нему, и поскольку лишь этот противовес придаёт моей позиции полновесность, иначе не получилось. Я могу также сказать, что моя книга является противовесом не только к Хайдеггеру, но и к Кьеркегору, о котором ведь тоже можно сказать то, что Вы пишете о Хайдеггере. Я считаю свою книгу «противовесом» ко всякому раздуванию отдельной экзистенции, которое встречается нам в экзистенциальной философии и теологии. Но всё же при этом не следует забывать, что интерес Хайдеггера является онтологическим, а не антропологическим.

30 августа 1950

Дорогой друг! Пишу Вам лёжа в постели — у меня что-то с лёгкими, что проявляется в жесточайшем кашле и лёгком повышении температуры. На основании рентгеновского снимка мне сказали: уплотнение ткани в левом лёгком. Я подозреваю, что истинное существо болезни от меня скрывают и что дела мои плохи. Но я не падаю духом, следуя мудрой фаталистической русской пословице: двум смертям не бывать, одной не миновать. (Так что нет причин для беспокойства).

Я пишу Вам главным образом под сильнейшим впечатлением от новой книги Хайдеггера «Holzwege»⁶⁶. Полагаю, она является настоящим событием в истории европейского духа, для меня же особенно значительным. Вы знаете, что меня прежде отталкивало от Хайдеггера: представление о замкнутости души, «экзистенции» как бы в безвоздушном пространстве — прямо в противоположность моей метафизической картине жизни. Теперь весь смысл новой книги в том, что Хайдеггер вырвался из этой темницы и нашёл путь на волю, к истинному бытию. Это направление осталось недоступным для всей немецкой философии последних ста лет. Поэтому его книга — событие. Правда она написана обычным хайдеггеровским языком — на мой вкус слишком сложно и искусственно — француз сказал бы то же самое проще и понятнее, не жертвуя глубиной, — но это лишь мимоходом. Я не могу вдаваться в частности (критика нигилизма, размышления о словах Ницше «Бог умер», философия искусства⁶⁷). Всё очень значительно и завершается одним итогом: человеческое бытие имеет смысл и исполнение только в отношении к истинному бытию, которое открывается ему и воплощается в нём. Тем самым неявно признаётся мой тезис: человеческое в человеке есть его Богочеловечность.

Для меня нет ничего более значительного и радостного, чем полученное в конце жизни известие, что величайший немецкий мыслитель приходит на *своём* пути к результату, который, в качестве основной интуиции и, вместе с тем, откровения, руководит моим творчеством уже 40 лет. Вы понимаете, что это удовлетворение не имеет ничего общего с личным тщеславием, от которого я чувствую себя свободным. Я охотно допускаю, что Хайдеггер по-своему выразил эту интуицию пронизательнее и полнее, чем это удалось мне.

Если европейской культуре суждено двигаться навстречу своему уничтожению, то последняя книга Хайдеггера — её лучшее прощальное слово, правда лишь для имеющих уши.

Не знаю, когда, и буду ли вообще в состоянии написать Вам ещё. На всякий случай, хотел бы проститься с Вами и ещё раз сердечно поблагодарить Вас за всё прекрасное и доброе, что принесла мне наша дружба, за Вашу доброту и великодушие, за Вашу чуткую готовность пойти навстречу. Всё это было для меня утешением и глубочайшим удовлетворением в последние 15 лет.

Сердечно обнимаю Вас. Будьте здоровы.

Ваш С. Франк

⁶⁶ Heidegger M. Holzwege (Gesamtausgabe. Bd. 5). Frankfurt am Main, 1950.

⁶⁷ Имеются в виду статьи: Die Zeit des Weltbildes, Nietzsches Wort «Gott ist tot», Der Ursprung des Kunstwerkes. См. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / пер. А. В. Михайлова. Москва: Гнозис, 1994.

Н.С. Плотников

С.Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли

Печатается по: *Плотников Н.С.* С.Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Вопросы философии 1995, № 9. С 169–185.

Плотников Николай Сергеевич — доктор философии (Dr. Phil. Habil.), доцент Института русской культуры им. Ю.М. Лотмана Рурского университета Бохума (Lotman-Institut für russische Kultur, Ruhr-Universität Bochum), директор Восточноевропейской коллегии земли Северный Рейн-Вестфалия (Osteuropa-Kolleg NRW). Область научных интересов включает европейскую и русскую интеллектуальную историю XIX–XX вв., историю философских и политических понятий, феноменологию и герменевтику в немецкой и восточноевропейской философии, теоретические исследования культуры.

Соч.: Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000; Gelebte Vernunft. Konzepte praktischer Rationalität beim frühen Hegel. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog-Verlag, 2004; Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. М.: Модест Колеров, 2007 (ред.); Kunst als Sprache - Sprachen der Kunst. Russische Ästhetik und Kunsttheorie der 1920er Jahre in der europäischen Diskussion. Hamburg: Felix Meiner, 2014 (ред.); Искусство как язык — языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов. В 2х тт. М.: Новое литературное обозрение, 2017 (ред.); Gerechtigkeit in Russland. Sprachen, Konzepte, Praktiken. München: Wilhelm Fink, 2019 (ред.).