



## РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ:

***Stammer D. Im Erleben Gott begegnen. Zur philosophischen Theologie***  
**Simon L. Franks. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016. 327 S.**

Оксана Назарова

Институт персонального тренинга и  
консультирования (Мюнхен, Германия)

**Цитирование:** Назарова О.А. Рецензия на книгу: *Stammer D. Im Erleben Gott begegnen. Zur philosophischen Theologie* Simon L. Franks. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016. 327 S. // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 2(6). С. 189–196. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.6.11>.

**For citation:** Nazarova, O.A. (2019), Retsenziya na knigu: *Stammer D. Im Erleben Gott begegnen. Zur philosophischen Theologie* Simon L. Franks. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016. 327 S. [Book review: *Stammer D. Meeting God in the experience. On the philosophical theology of Semyon L. Frank. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016. 327 p.*], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], no. 2(6), pp. 189–196. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.6.11>.

Монография Денниса Штаммера, уже известного восточноевропейским специалистам благодаря публикации его докладов, сделанных на конференциях в Санкт-Петербурге (2014)<sup>1</sup> и в Дрездене (2006)<sup>2</sup>, представляет собой докторскую диссертацию, защищенную им в 2015 г. в Высшей школе философии (Мюнхен, Германия). Его новейшее исследование отличает стремление осуществить системный анализ философии С. Л. Франка как *философской теологии*. Тем самым он включается в одну из актуальных дискуссий современного франковедения – в дискуссию об определении сущности франковской философии<sup>3</sup>. Руководствуясь стремлением внести вклад в формирование полилога вокруг исследования русского философского наследия и принимая во внимание тот факт, что работа Штаммера остается непереведенной на русский язык, я позволю себе отойти от традиционного оформления рецензии в соответствии со структурой книги и сосредоточу свое внимание на самой сути произведенной автором аналитической работы.

Отечественные исследователи философии Франка в модусе ее религиозности используют преимущественно два понятия – «религиозная философия» и «философия религии»<sup>4</sup>. Первое уже превратилось в своего

---

<sup>1</sup> Штаммер Д. Динамическая онтология, отправной точкой которой является опыт субъекта: С. Л. Франк и А. Н. Уайтхед / перевод с немецкого Оксаны Назаровой // Мысль. 2014. № 16. С. 95–105.

<sup>2</sup> Штаммер Д. Церковь как основание и сущность общества: к понятию «церковь» в социальной философии Семена Л. Франка / Пер. с нем. А. Цыганкова // Соловьевские исследования. 2018. № 1. С. 103–121.

<sup>3</sup> См. публикации И. И. Евлампиева, Г. Е. Аляева, О. Назаровой в: История философии в отечественной духовной культуре. Полтава: АСМІ, 2014. С. 698–711.

<sup>4</sup> О различении данных понятий см.: Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М.: Аггау Литагент «ПСТГУ», 2008. С. 4–33; Петер Э. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма / Пер. с нем. О. Назаровой. М.: Идея-Пресс, 2012. С. 288.

рода штамп, лишенный какого-либо определенного содержательного наполнения, и обращение к нему является, скорее, делом привычки. Выбор второго понятия кажется более обоснованным, поскольку опирается на указание самого Франка в «Непостижимом» на то, что его работа является «введением в философию религии».

Определяя философию Франка как философскую теологию, которая стремится обосновать возможность познания Бога «из естественных источников», избегая при этом ссылок на религиозную догматику, Штамммер в некотором смысле заполняет лауну в исследовательских стратегиях<sup>1</sup>. При этом он также опирается на самого Франка, определявшего свою философию по примеру Аристотеля как «первую философию», которая, будучи вопрошанием о первопричине реальности, и есть философская теология (с. 196). Штамммер отдает себе отчет в том, что подобная модель философствования встречается в современном мире множество контрагентов, которые усматривают в ней «пережиток прошлого» (с. 196–197), и это вопреки тому, что «первая философия» со времен античности всегда составляла корень западноевропейской философии (с. 13–14). В условиях критики этого концепта в современном философском дискурсе как со стороны теологов, упрекающих его в том, что он способен достигнуть лишь абстрактного Бога как теоретического конструктора (с. 15), так и со стороны доминирующей научно ориентированной англосаксонской философии (с. 17), которая считает, что этот тип философствования сродни изотерике, поскольку лишен рациональной составляющей, а потому нефилософичен (с. 202), речь может идти в первую очередь о его оправдании.

В стремлении к аргументированной апологии (с. 17) религиозно-философского типа мышления Штамммер является не единственным немецким исследователем, обратившимся к русскому философствованию, избрав его в качестве образцового<sup>2</sup>. Демонстрируя логичность и обоснованность исходных тезисов, методологии и заключений философской теологии Франка, автор также показывает значимость «относительно неизвестного» (с. 17) в западноевропейском философском контексте наследия русского мыслителя, поскольку в данном контексте ссылка на авторитетное мнение В. В. Зеньковского не может послужить средством убеждения.

Философия Франка занимает посредническую позицию между философией и религией (с. 16). При этом сам Франк отдает себе отчет в том,

---

<sup>1</sup> См.: Оболевич Т., Цыганков А.С. Философия религии С. Л. Франка в свете новых материалов // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1. С. 99–115.

<sup>2</sup> См.: Назарова О. Парадигмы восприятия философии Л. П. Карсавина в немецкоязычных исследованиях: через призму христианской метафизики (Gustaw Wetter) и через призму евразийства (Julia Mehlich) // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2018. № 2(4). С. 7–18; Назарова О. Рецепция русской религиозной философии в современной западноевропейской христианской философии (с привлечением книги Петера Элена «Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма» (М., 2012)) // Соловьевские исследования. 2015. № 4. С. 148–157.

что вести разговор о бытии Бога станет позволительно лишь в том случае, когда понятие «бытие» будет осмыслено по-новому (с. 197)<sup>1</sup>. В отличие от немецкой исследовательницы Анне Рерих<sup>2</sup>, которая определяет развитие франковской философии как полное «разрывов» и «противоречий» (с. 18), Штаммер – вслед за Петером Эленым<sup>3</sup> – усматривает в ней «непрерывный процесс раскрытия основной идеи» (с. 18), а именно платоновского вопроса об истинной действительности, который он определяет как фундаментально-онтологическое вопрошание, обращенное к бытию как таковому, лежащему в основе сущего в качестве способа его бытия. Франк «спрашивает не об объективных сущностях, но о том, что их делает таковыми» (с. 39). Тем самым он не расширяет онтологический вопрос, но углубляет его.

Вопрошание о бытии приводит его к заключению об особом онтологическом статусе бытия субъекта (с. 24), которое является даже более объективным, чем эмпирическая, предметная действительность в силу того, что мы обладаем им непосредственно. В отношении нас оно представляет собой «первичную реальность», или «непосредственное самобытие», которое в отличие от объективной реальности, доступной лишь через посредство понятийного знания, не может подвергнуться сомнению, поскольку переживается нами в «живом знании» как единстве знания и жизни (с. 35–37). Франк сосредотачивает свое внимание на том, чтобы путем исследования специфики этого бытия прояснить его «особость», поскольку именно в нем бытие как таковое «наиболее отчетливо» проявляет себя «в своем своеобразии» (с. 39).

Задаваясь трансцендентальным вопросом об условиях данности бытия как целого в «(само)исполнении» бытия субъекта, Франк указывает на «трансцендирование» как основную сущностную характеристику последнего. Феноменологический анализ непосредственного бытия, понимаемый как «конкретное описание» его содержания, показывает нам, что «когда субъект переживает самого себя в живом знании – в качестве того, что он есть», он осознает тот факт, что «без участия в бытии по ту сторону его самого самобытие было бы невозможно» (с. 43). Штаммер справедливо указывает на то, что «соучаствующе-трансцендирующая направленность» непосредственного самобытия имеет двойную структуру: с одной стороны, она направлена к равнозначному ей конечному сущему, а с другой, к тому, что себя принципиально отличает от любой конечности, т. е. к неограниченному абсолюту. «Живое бытие субъекта обнаруживает себя как конечная часть бытия как такового» (с. 43).

Несмотря на то, что Франк использует хайдеггеровское понятие «фундаментальная» для обозначения своей онтологии, между философами существует принципиальное различие, на которое указывает

---

<sup>1</sup> Уже такая постановка вопроса лишает философию Франка налета декадентства, поскольку находится в русле передового онтологического вопрошания XX в.

<sup>2</sup> Rörig A. Personalismus versus All-Einheit. Philosophie des Dialogs und der Begegnung bei Semen Frank. Münster: LIT, 2010.

<sup>3</sup> Петер Э. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма / Пер. с нем. О. Назаровой. М.: Идея-Пресс, 2012.

Штаммер: «Оба мыслителя сделали вопрошание о бытии центром своих философий и понимают его как “трансцендентальное вопрошание”», но в противоположность Хайдеггеру Франк с самого начала подчеркивает положенную в самобытии человека неразрывную связь с абсолютным (божественным) бытием. Таким образом, у Франка «онтологическое доказательство становится доказательством бытия Бога» (с. 201). Почерпнув эту идею в работе Р. Глэзера «Вопрос о Боге в философии С. Л. Франка»<sup>1</sup>, Штаммер сделал ее лейтмотивом своего исследования.

Но оправданно ли вообще допущение абсолютного бытия? По мнению Штаммера, это вопрос онтологического доказательства бытия Бога (с. 48). Решение, предложенное Франком, известно: существуют предметы, в отношении которых мы с самого начала имеем «не идею, оторванную от предмета и могущую иметь силу независимо от него, а самообнаружение самой реальности». «Мысль совпадает здесь с реальностью, и при том не случайно (так, что она могла бы и не совпадать с ней), а необходимо, ибо сама мысль есть самообнаружение реальности»<sup>2</sup>. «Вопрошать о существовании бытия как такового не имеет смысла, поскольку возможность бытия является условием самого вопрошания» (с. 52). Бытие в его абсолютности представляет собой «непосредственно открывающуюся и потом не подлежащую отрицанию и сомнению реальность» (с. 34). Таким образом, в формулировке Франка онтологический аргумент звучит как «*cogito, ergo est esse absolutum*» (с. 52).

Однако философ не ограничивается лишь правильным истолкованием онтологического аргумента Ансельма, смысл которого состоит в демонстрации самоочевидности абсолютного бытия, но дополняет его «персональным вариантом» (с. 175). Если поставить вопрос о том, «оправдан ли переход от конечного бытия к бытию абсолютному через переживание трансцендирования в конечном субъекте» (с. 47), то Франк не только отвечает на него утвердительно, но и настаивает на том, что правота онтологического аргумента обнаруживает себя именно в бытии субъекта. Как раз в этом бытии благодаря его специфике и открывается дверь в Абсолютное. Бытие не может быть познано независимо от субъекта (с. 33). «Мы движемся от познающего субъекта к бытию. *Бытие* реально *наличествует*, по Франку, лишь в *самом самобытии* – но при этом с абсолютной очевидностью» (с. 56).

По мнению исследователя, именно эта идея составляет «вершину» франковских размышлений (с. 15). Столь решительное акцентирование онтологического значения личности, когда она понимается как такое бытие, в котором «ограниченным способом» присутствует само Абсолютное, что делает ее при этом «потенциальным Абсолютом» (с. 184), позво-

<sup>1</sup> См.: *Gläser R. Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Frank* [12].

<sup>2</sup> Штаммер обращается к работе Франка «Онтологическое доказательство бытия Бога», которая в переводе Петера Элена была опубликована в восьмом томе немецкого полного собрания его сочинений: *Frank S.L. Der ontologische Beweis für das Sein Gottes / Übersetzung aus dem Deutschen von Peter Ehlen // Frank S.L. Lebendiges Wissen: Aufsätze zur Philosophie. Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 2013. S. 282–314.*

ляет Штаммеру сделать заключение о том, что личность в философии Франка можно – наряду с бытием, истиной, единством и Божественностью – отнести к разряду трансценденталий. В этом смысле он идет немного дальше К. М. Антонова, который также подчеркивает значение персоналогического аргумента у Франка, но утверждает, что персонализм играл большую роль в его ранней философии, а в поздней ему на смену «приходит представление о Всеединстве»<sup>1</sup>. Следует обратить внимание на то, что Штаммер подтверждает свое заключение цитатами из «Непостижимого» – одного из поздних произведений Франка.

Возвращаясь к франковской формулировке онтологического доказательства «*cogito, ergo est esse absolutum*», следует прояснить, что же Франк понимает под *cogito*, принимая во внимание предпринятое им в метафизике знания доказательство ограниченности рационального знания. То, что представляет собой познавательный акт, который открывает нам присутствие абсолютного бытия в непосредственном самобытии, становится очевидным опять-таки путем «феноменологического описания» этого самобытия (с. 152). Его результаты можно резюмировать следующим образом. Бытие субъекта принципиально отличается от объективной действительности благодаря тому, что оно есть исполнение (а не субстанция): «Оно представляет собой персональную встречу<sup>2</sup> как «коррелятивная самооткровение», в котором непосредственное самобытие «встречает себя самого – по ту сторону своих собственных границ» (с. 160). Во встрече как «живом переживании» Другого как реальности (с. 159) происходит не просто соприкосновение двух готовых онтологических субстанций, но впервые осуществляется онтологическое конструирование личности (с. 160), ее «актуализирование» (с. 154), когда личность становится «автономным центром реальности» (с. 153), «исполненным Я» (с. 154).

Восприятие «МЫ-общности», «которым наделяет нас межперсональная встреча... есть переживание бытия путем исполненного соуча-

---

<sup>1</sup> См.: Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. С. 207–288. При этом автор сразу же оговаривается, что «персонализм» в поздней философии Франка отнюдь не исчезает, а получает в рамках холизма даже более глубокое обоснование, приводящее Франка впоследствии к идее богочеловечества. Следует подчеркнуть, что при этом оба автора – Штаммер возможно даже радикальнее Антонова – высказывают довольно нестандартное суждение касательно сущности философии Франка, которую исследователи чуть ли ни в один голос определяют как философию всеединства.

<sup>2</sup> Хотя Штаммер в качестве источника понятия «встреча» указывает на «Непостижимое», нельзя исключить возможность влияния на него и его «старшего коллеги» – Александра Фёрстера, который в своей магистерской диссертации «Онтология межчеловеческой встречи» (2003) тематизировал понятие «встреча» применительно к сравнительному анализу онтологий Франка и Хайдеггера (*Förster A. Die Ontologie der personalen Begegnung unter Berücksichtigung von Martin Heideggers «Mitsein» und Simon Franks «Wirsein».* München, 2003). См.: Назарова О. Современные немецкие исследования творчества С. Л. Франка // Мысль. 2014. № 16. С. 161–174.

ствия» (с. 164). Опыт бытия – это не овладение содержанием, но переживание самооткровения реальности «в ее конкретно-сверхлогической сущности» (с. 164), т. е. «понятое не как сверхчувственная передача содержания знания», но – согласно принципу антиномистического монодуализма – как «присутствие открывающей саму себя [в своей трансрациональной непостижимости] реальности» (с. 158, 250). «Конституирующая персональность реальная Мы-корреляция» (с. 161), переживаемая в личном бытии как «моя духовная жизнь», согласно Франку, обнаруживает себя как «изначальный способ бытия» (с. 165) и «трансцендентально-феноменологически» «может быть перенесена на бытие как такое и в целом» (с. 165): «Ведь если мое собственное бытие является персональным и эта его персональность в ее основополагающей конституции с необходимостью предполагает встречу с другими персональными сущностями, и если эта встреча исполняется в форме переживания реальности, т. е. не только в виде теоретического овладения, но и как активное бытийственное отношение соучастия, то персональность не может быть единичным феноменом. Она не может быть помыслена лишь как “Я есть” в его единственности. То, что персональность существует, в то же время обнаруживает, что она как таковая не может быть чуждой самому бытию» (с. 165–166), поскольку «персональность конституируется лишь во взаимной встрече» (с. 166). Более того, само бытие в определенном смысле «должно быть персональным для того, чтобы суметь вызывать к жизни персональность» (с. 171). Таким образом, согласно Франку, «персональность не только онтологически мыслима», но и «онтологически необходима» (с. 166). Лишь в силу того, что само бытие является «персональным все-единством», находящимся со всем в активном отношении взаимного соучастия, в нем благодаря ему и через него могут возникнуть отдельные части (с. 174).

Итак, будучи трансцендированием, личность способна в своем собственном бытии *встретить* и *пережить* абсолютное бытие как «*сверхличность*» (с. 179). На этом основании Штаммер делает заключение о том, что именно персоналогический аргумент позволяет Франку обосновать возможность философской теологии, поскольку переживание есть тот вид познания (*cogito*), который гарантирует нам эту возможность. «Впервые через персональное измерение онтологии вопрос о последнем источнике бытия преобразуется в собственный вопрос философской теологии» (с. 216).

Величайшее достижение философии Франка и его вклад в онтологическое мышление XX века, по мнению Штаммера, составляет «интеграция персонализма в неоплатонически инспирированную онтологию» (с. 15). Она делает невозможным рассматривать Бога в статусе «высшего сущего» (с. 207–208), равно как и пытаться отождествить абсолютное понятие бытия с Богом религии и тем самым лишает легитимности упрек в «онто-теологии» и связанные с ним «классические» упреки в смешении «Бога философов» и «Бога живой религиозной веры» и пантеизме, напрямую высказанные в адрес Франка Глэзером. Из полученного таким образом метафизического понятия Бога не может быть выведено бытие мира; оно также не исчерпывает содержание религиозного поня-

тия Бога. Критическое различие между «Богом живой веры» и «Богом философов» Франк признает как оправданное – однако лишь как различие, а не как полный отрыв философской и религиозной теологии» (с. 216).

Рассмотрение философии Франка в модусе философской теологии позволяет Штаммеру (вслед за Глэзером) объяснить значение поздних его текстов – в первую очередь «С нами Бог» (1941/1946) и «Свет во тьме» (1949), логичная диспозиция которых весьма затруднительна для многих франковедов, которые усматривают вершину его философского творчества исключительно в «Непостижимом», а все работы, последовавшие за ним, – как своего рода примеры «опрощения» франковской философии, источником которого является сложнейшая жизненная ситуация философа, с необходимостью сопровождавшаяся его тендированием в религиозность. Духовные тексты «С нами Бог» и «Свет во тьме», демонстрирующие глубокое проникновение в христианскую духовность, понимание христианской спиритуальности, соотношение религиозной веры и метафизического опыта, единство веры и знания, христологии и эсхатологии, образуют содержание философской теологии Франка.

В своей монографии на примере философии Франка Штаммер демонстрирует, что последовательно разработанная онтология, в особенности персональная онтология, «с необходимостью переходит в философскую теологию» (с. 175). И потому речь может идти не о том, чтобы объявить ее «деревянным железом» (с. 197), оставив на задворках современного философского дискурса, но о том, чтобы найти плодотворные подходы для раскрытия ее содержания. Именно такой плодотворной системой идей, а не просто историко-философским реликтом, и выступает, по мнению Штаммера, философия Франка, перевод основного корпуса текстов которого дает возможность включения высказанных им идей в современные западноевропейские философско-теологические дискуссии (с. 306–311). В понимании Франка, религиозная вера есть выражение свободы человеческого духа и возвышение сущности человеческого бытия, поскольку является «свободным актом» признания богочеловечности человека (с. 223). Обоснование легитимности философской теологии имеет тот смысл, что человеку дается возможность реализовать свою сущностную свободу и в религиозной сфере, т. е. отстоять свое право на свободное, не догматическое размышление доступными ему средствами об основаниях и содержании своей веры, а вместе с тем и о своей собственной онтологической сущности.

Штаммера вовлекает в поле своего размышления множество различных источников. Его работа является многоплановой и тематически разнообразной, причем не компилятивной, но интегральной и руководимой стремлением изложить логику развития философии в ее целостности. Инспирированный характерным для П. Элена позитивным, всесторонним, методически строгим и уравновешенным в оценках исследовательским подходом к изучению франковской философии, автор выстраивает свою работу путем опровержения тех упреков, которые уже накопились в немецком франковедении. Его основными оппонентами становятся в изложении развития философии Франка

Анне Рерих, а в изложении философской теологии Руперт Глэзер. Его методами являются пред-критический анализ основных заключений философии Франка путем формулировки сомнений в данных заключениях и постановки наводящих вопросов и, соответственно, посредством опережающего опровержения возможной критики в духе и букве философии Франка, а также детальный анализ понятийного корпуса его философии, включающий различия смысловых оттенков таких, например, понятий, как «опыт», «разум», «вера», «Бог». В пояснении различных тематических пластов философии Франка автору помогает вовлечение его философии в проблемно-дискуссионный контент западноевропейской философии в ее различных временных пластах – от античности до современных Франку авторов. Таким образом, Штаммер осуществляет критическую рефлексию и апологию философии Франка, вовлекая ее при этом и в поле современной антиметафизической критики.

Успешная организация интеркультурного философского диалога возможна в том случае, когда русская философия будет самими ее исследователями (в первую очередь речь идет о российских исследователях) не просто декларироваться, но именно рассматриваться в первую очередь как часть европейского культурного наследия. Это станет настоящим возможным, когда в диалог начнут активно вовлекаться зарубежные исследователи либо посредством перевода их работ на русский язык, либо за счет увеличения числа специалистов, владеющих иностранными языками. Остается пожелать, чтобы последние обратили внимание на интересную работу Денниса Штаммера и нашли возможность ознакомиться более подробно с ее содержанием. Многоплановость исследования обуславливает необходимость осветить его с различных сторон и в различных аспектах, поэтому можно пожелать, чтобы с этой целью были написаны и другие рецензии.