

**С. Л. ФРАНК
И НЕМЕЦКОЕ НЕОКАНТИАНСТВО:
АСПЕКТЫ ДИСКУССИИ**

В. Н. Белов¹

Распространенная в исследовательской литературе оценка раннего периода творчества С. Л. Франка как испытавшего на себе влияние немецкого неокантианства подлежит рассмотрению с критических позиций. Интерес к теме неокантианского искусства русского философа может быть оправдан рядом причин. Во-первых, на русскую философию конца XIX – начала XX в. в целом решающее влияние оказали системные построения, принадлежащие двум различным направлениям: немецкому неокантианству и соловьевской школе всеединства. Во-вторых, и сам Франк, и немецкие неокантианцы выделяли среди своих предтеч немецкого кардинала Николая Кузанского и указывали на значимость его математических штудий для построения их собственных концепций. И наконец, Франк уделял особое внимание, прежде всего на этапе своего становления как философа, идеям ведущего европейского направления начала XX в. – немецкого неокантианства, что дает некоторым исследователям его творчества право утверждать основополагающую роль немецкого неокантианства в переходе мыслителя от марксизма к религиозному онтологизму. Принципиальное противостояние русского философа с немецким неокантианством получило освещение в работе «Предмет знания», в которой Франк подверг критическому разбору неокантианские концепты числа и времени. Несмотря на ряд верных указаний на односторонность в определении числа в неокантианстве, прежде всего у марбургского философа Пауля Наторпа, в целом Франк для обоснования своей отличной от неокантианской концепции числа и времени не привел достаточно убедительных аргументов. Предпринятые русским философом попытки объяснить абстрактное понятие числа с помощью еще более абстрактного понятия всеединства не увенчались успехом, на мой взгляд, из-за игно-

¹ Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы, Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. Поступила в редакцию: 20.11.2022 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-4

**SEMYON FRANK
AND THE GERMAN NEO-KANTIANISM:
ASPECTS OF DEBATE**

V. N. Belov¹

The widespread assessment of the early period of Semyon L. Frank's work as being influenced by German Neo-Kantianism is in need of a critical scrutiny. There are several reasons why the Russian philosopher's interest in Neo-Kantianism merits a closer look. First, two systemic theories belonging to different trends exerted a decisive influence on Russian philosophy in the late nineteenth and early twentieth centuries: German Neo-Kantianism and Vladimir Solovyov's school of all-unity. Second, Frank himself and the German Neo-Kantians considered Nicholas of Cusa to be one of their forerunners and pointed out the importance of his mathematical ideas for their mathematical studies. Thirdly and lastly, Frank paid particular attention, especially in his formative period as a philosopher, to the leading trend in the early twentieth century, namely German Neo-Kantianism, which led some students of his work to believe that German Neo-Kantianism played the decisive role in Frank's abandonment of Marxism in favour of religious ontology. Frank's fundamental disagreement with German Neo-Kantianism was expressed in his work *The Object of Knowledge* in which he criticised the Neo-Kantian concepts of number and time. Although Frank rightly points out the one-sidedness of the Neo-Kantian definition of number, most notably in the works of the Marburg philosopher Paul Natorp, on the whole his criticism of the Neo-Kantian concept of number and time as being different from his own is not entirely convincing. In my opinion, Frank's attempt to explain the abstract concept of number through a still more abstract concept of all-unity was not crowned with success because he ignored the ex-

¹ Patrice Lumumba Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University). 6 Miklukho-Maklaya st., Moscow, 117198, Russia. Received: 20.11.2022.
doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-4

рирования или как опыта христианского богословия в осмыслении догмата Троицы, так и глубоких размышлений о Павла Флоренского над этой темой.

Ключевые слова: Франк, русская религиозная философия, немецкое неокантианство, Наторп, Николай Кузанский, Флоренский, число, время

Введение

Интерес к проблеме влияния немецкого неокантианства на философское творчество С. Л. Франка продиктован прежде всего тем, что последний является одним из самых известных русских религиозных философов XX столетия, представляющих так называемую школу всеединства Вл. Соловьева. В свою очередь, Марбургская и Баденская школы неокантианства в начале XX в. занимали ведущую позицию в немецкой и европейской философии и олицетворяли собой новый этап в развитии трансцендентального идеализма Канта. В эволюции взглядов русского философа действительно имеется период особого внимания к немецкому неокантианству. Один из самых известных европейских исследователей творчества русского религиозного философа с. Тереза Оболевич считает даже, что в начале XX в. «Франк был прилежным учеником неокантианцев» (Оболевич, 2014, с. 62). Она также указывает на то, что отчетливее всего неокантианство Франка явлено «в пространном эссе “О критическом идеализме”, опубликованном в 1904 г. в журнале “Мир божий”» (Там же, с. 63). Кроме того, она считает, что именно неокантианство стало той необходимой ступенью в развитии философской позиции русского мыслителя, которая помогла ему преодолеть более ранние марксистские увлечения (Цыганков, Оболевич, 2019, с. 9; см. также: Оболевич, 2017, с. 3–11).

По меньшей мере два момента, полностью идентичных по форме, но абсолютно различных по содержанию, дают нам основание для сравнения Франка и немецкого неокантианства. Прежде всего это внимание русского фи-

perience of Christian theology and the Trinity dogma as well as the profound thoughts of the Rev. Pavel Florensky on this topic.

Keywords: Semyon Frank, Russian religious philosophy, German Neo-Kantianism, Paul Natorp, Nicholas of Cusa, Pavel Florensky, number, time

Introduction

Interest in the problem of the influence of Neo-Kantianism on the philosophical legacy of Semyon Frank is prompted mainly by the fact that Frank was one of the foremost Russian religious philosophers of the twentieth century who belonged to the “all-unity” school of Vladimir Solovyov. For their part the Marburg and Baden schools of Neo-Kantianism were the leading trends in the German and European schools of philosophy and represented a new stage in the development of Kant’s transcendental idealism. It is true that there was a period in the evolution of Frank’s views when he was particularly attentive to German Neo-Kantianism. Teresa Obolevich, a prominent European student of Frank, claims that in the early twentieth century “Frank was a diligent pupil of the Neo-Kantians” (Obolevich, 2014, p. 62). She points out that Frank’s Neo-Kantianism is most apparent “in his long essay ‘On Critical Idealism’, published in 1904 in the journal ‘*Mir bozhiy*’ [‘God’s World’]” (*ibid.*, p. 63). She also believes that Neo-Kantianism was a necessary stepping-stone in the evolution of Frank’s philosophy which helped him to overcome his early enthusiasm for Marxism (Tsygankov and Obolevich, 2019, p. 9; see also Obolevich, 2017, pp. 3-11).

At least two things, identical in form but totally different in content, warrant a comparison between Frank and German Neo-Kantianism. Above all it is the shared interest of the Russian

лософа и его немецких коллег к теории познания, а также пристальный интерес к философии Николая Кребса (Кузанского). Поэтому возникает необходимость в более точном и предметном ответе на вопрос, в каком смысле и можно ли вообще вести речь о неокантианстве русского мыслителя, пусть и на определенном — достаточно коротком — отрезке его творческой биографии.

Системность философских построений

Следует подчеркнуть, что Франк выделяется среди всех русских религиозных философов в первую очередь *строгостью* и системностью своих философских концепций. Неслучайно В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» отмечает: «Опыт подлинной системы Всеединства находим мы у С. Л. Франка... <...> Мы имеем в произведениях Франка очень стройную, продуманную систему...» (Зеньковский, 2001, с. 801–802). А чуть далее добавляет: «Я без колебания должен сказать, что считаю систему Франка самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии» (Там же, с. 819).

В сознательном следовании системности со стороны Франка нельзя не увидеть сходство с таким же стремлением Вл. Соловьева. Поэтому Франка вполне уместно назвать Соловьевым XX столетия. И если Соловьев, ратуя за цельное знание, главными своими противниками видел позитивистов и отчасти Канта как адептов отвлеченного знания, то у Франка такими идеалистическими «позитивистами» становятся немецкие школы неокантианства.

Исходя из одного факта системности философии Франка не следует считать, что он в какой-то момент своей творческой биографии был неокантианцем и, соответственно, в последующем вынужден был преодолевать свое неокантианство. Конечно, нельзя отрицать очевидное расположение русского мыслителя к учению Канта и немецких неокантианцев, особенно в ранний период становления его фило-

philosopher and his German colleagues in the theory of cognition and the philosophy of Nicholas of Cusa. This prompts the need to take a closer look at the question in what sense, if at all, we can talk about Frank's Neo-Kantianism, even within a relatively short stretch of his creative biography.

Systemic Character of Philosophical Thinking

It is important to stress that Frank stands out among Russian religious philosophers on account of the *rigour* and *systemic character* of his philosophical concepts. Vasily V. Zenkovsky (1967, pp. 852-853) notes in his *History of Russian Philosophy* that “We find an attempt at a genuine system of All-Unity² in S. L. Frank [...]. His works represent a well-constructed and well-thought-out system [...]” Further on, he adds, “I feel obliged to say without hesitation that I consider Frank's the most significant and profound system in the history of Russian philosophy [...]” (*ibid.*, p. 871).

Frank's commitment to systematicity makes one think of a similar commitment of Vladimir Solovyov, such that Frank can well be called a twentieth-century Solovyov. While Solovyov, in advocating holistic knowledge, saw his enemies in Positivists and partly in Kant as adepts of detached knowledge, for Frank such idealistic “Positivists” were the German Neo-Kantian schools.

It does not follow from the single fact that Frank's philosophy is systemic that at a certain point in his biography he was a Neo-Kantian and, accordingly, later had to overcome it. Of course, he was without a doubt favourably disposed toward Kant's teaching and

² Corrected by Editor.

софии (1903–1908), когда он уделяет достаточно пристальное внимание теоретико-познавательным построениям неокантианцев и поддерживает их стремление к формированию научной реальности посредством логических инструментов. Но здесь же следует указать и на то, что этические, эстетические и социально-политические идеи немецких неокантианцев² не вызывали у русского философа никакого интереса. Поэтому более справедливо в данном случае вести речь не о неокантианстве Франка, а о значительном влиянии немецкого неокантианства на становление философской позиции русского мыслителя в период его ученичества, которое помогло ему убедиться в истинности идеалистической, а не материалистической (марксистской) школы в философии (см., напр.: Swoboda, 1995, p. 259, 270–271).

Если же говорить не о различных этапах становления философии Франка и влияниях на него в эти периоды различных философских школ и направлений, а о его философской концепции как целостном учении, то следует признать, что она принадлежит другой, нежели неокантианство, традиции и обращение русского мыслителя к анализу тех или иных утверждений представителей неокантианских школ заведомо сопряжено с критическим настроем и несистемностью такого анализа. Франк подходит к анализу отдельных аспектов учения немецких неокантианцев с уже готовыми оценками, что, конечно, превращает этот процесс в малозначащий момент его исследований. Тем не менее то, что обе философские концепции системны и опираются на теорию познания, дает нам основание для сравнения.

Несколько огрубляя и схематизируя, эти концепции следует обозначить как субстанциальную и метафизическую у русского философа

² В своей статье я использую узкое понятия немецкого неокантианства, которое включает в себя философские концепции только двух основных неокантианских школ — Марбургской и Баденской, и поэтому не принимаю во внимание влияние на Франка идей Г. Зиммеля или А. Рийля.

Neo-Kantians, especially in the early stages of his philosophical career (1903–1908) when he showed considerable interest in the theoretical-cognitive ideas of Neo-Kantians and supported their commitment to forming scientific reality through logical instruments. But it has to be said that he showed no interest in the ethical, aesthetic and socio-political ideas of German Neo-Kantians.³ So we should rather not be talking about Frank's Neo-Kantianism, but about a significant influence of German Neo-Kantianism on the formation of Frank's philosophical position during his formative period, which convinced him of the superior validity of the idealistic over the materialistic (Marxist) philosophy (see, for example, Swoboda, 1995, pp. 259, 270-271).

If we leave aside the stages in the development of Frank's philosophy and the philosophical schools and currents that influenced him during those periods and concentrate rather on his philosophical conception as an integral doctrine it has to be admitted that it belongs to a tradition other than Neo-Kantianism. Furthermore, if Frank turns to the analysis of certain tenets of the representatives of Neo-Kantian schools, one can be sure that his intent is critical and his analysis is unsystematic. Frank approaches specific aspects of German Neo-Kantianism with pat answers which, of course, turns the process into an insignificant aspect of his research. Even so, the fact that both philosophical concepts are systemic and are based on the theory of cognition gives grounds for comparison.

Roughly, it can be said that Frank's system is substantial and metaphysical while

³ In this article I use the concept of German Neo-Kantianism in the narrow sense, i.e. the philosophical concepts of the two main Neo-Kantian schools of Marburg and the South-West, ignoring the influence on Frank of Georg Simmel or Alois Riehl.

фа и реляционную и трансцендентальную у неокантианцев. По большому счету и неокантианцы, и Франк принимали во внимание как предметное бытие, так и характер отношения между предметами, но при этом в своих учениях делали разные акценты: если для русского мыслителя приоритетным становится предметное бытие, которое детерминирует характер его связи как внутри, так и вне предмета, и поэтому здесь доминирует субъект, его выбор и его своеволие, цель которого — Абсолют, то для неокантианцев приоритет имеет деятельность (познавательная, культурная), сам процесс, который и приобщает изолированного субъекта к целому. И только через приобщение к целому, по мнению немецких неокантианцев, особенно марбургского направления, мы в следующем возвращении к субъекту избежим субъективного своеволия. Следовательно, акцент немецких неокантианцев на процессуальности, приоритет момента отношения между предметами перед самими предметами — это не движение в дурную бесконечность, но тот монодуалистический процесс челночного движения между субъектом и культурой, где лишь культура обладает инструментом монизма, объединения, а человек приобретает этот инструмент, только приобщаясь к культуре, не растворяясь в ней окончательно.

Таким образом, мы можем указать на характер определенного сходства в методологических подходах русского философа и немецких неокантианцев — это так называемое витание над множественностью, а именно поиск того единства, которое стремится не растворить индивидуальное во множественном, но и не редуцировать множественное к монологичному единому.

У Франка акцент в познании переносится с проблемы достоверности и истинности на проблему единства объекта и субъекта, которое априори и обеспечивает результату познания, то есть знанию, искомые достоверность и истинность. Более того, именно это единство и может гарантировать знанию его искомые

the Neo-Kantian one is relational and transcendental. At the end of the day both the Neo-Kantians and Frank took into account both objective being and the character of relations between objects, but they placed the accents differently: while Frank focuses on objective being which determines the character of its links inside and outside the object, so that the subject, his/her choice and volition — whose aim is the Absolute — dominates, the Neo-Kantians give priority to activity (cognitive, cultural) and to the actual process, which makes an isolated subject part of a whole. It is only by becoming part of a whole, the German (especially Marburg) Neo-Kantians argue, that we can avoid subjective wilfulness when we revisit the subject. Consequently, the emphasis of the German Neo-Kantians on the process, the priority of the relationship between objects as distinct from the objects themselves is not a movement toward inchoate infinity, but the mono-dualistic process of shuttling between the subject and culture where only culture possesses the instrument of monism, unification, while the human being obtains this instrument only by becoming part of culture though not becoming totally dissolved in it.

Thus, we can point to a certain similarity between the methodological approaches of Frank and the German Neo-Kantians, a hovering over multiplicity, i.e. the search for a kind of unity that does not seek to dissolve the individual in the multiple, nor does it seek to reduce the multiple to monologic unity.

Frank shifts the accent in cognition from the problem of authenticity and veracity to the problem of the unity between object and subject which *a priori* ensures the authenticity and veracity of the result of cognition, i.e. knowledge. Moreover, this unity alone can guarantee the desired characteristics of knowledge. The unity,

характеристики. А это единство, в свою очередь, требует, чтобы и знание было абсолютным и безграничным, то есть не ограничивалось лишь областью познанного, но включало в себя и область еще не познанного (постижимого) и никогда не постижимого. Собственно, обсуждение вопроса о безграничности знания, то есть невозможности для знания установить границы рациональности, необходимо русскому философу для утверждения как раз непреодолимой его ограниченности, поскольку в нем всегда останется непостижимость Бога.

Не так ли и у неокантианцев, прежде всего марбургцев? Еще не познанное выступает у них тем *X*, той загадкой, которая в познании становится импульсом к самому процессу познания. Не будь ее, существование человека познания бы и не требовало. И если они говорят о бесконечности процесса познания, то не свидетельствует ли это и о том, что непостижимое абсолютно и никогда не будет до конца разгадано?

Метафизический характер философии Франка раскрывается в онтологическом доказательстве бытия Бога³, приобретающем у русского мыслителя значение универсального онтологического доказательства необходимости существования Абсолюта, истина которого сверхэмпирична и сверхрациональна, а потому она никак не постигаема ни в нашем повседневном опыте, ни в наших логических построениях, но в то же время необходимо детерминирует и опыт, и логику. И если мы спросим, что обуславливает или рождает эту последнюю необходимость, поскольку она не фактическая, не логическая, не категорическая, не аподиктическая, то ответ Франк дает опять же рационально-логически пустой: это — первичная, или абсолютная необходимость. По сути дела, здесь мы имеем пример гетерологии неокантианства, которую принадлежавшие к этому направлению философы развивали в противовес

³ Сравнительный анализ всех текстов Франка, в которых представлено его онтологическое доказательство, осуществлен в статье: (Оболевич, Цыганков, 2017).

in turn, demands that knowledge be absolute and infinite, i.e. is not confined to the realm of what is known, but includes the area of what is not yet known (fathomed) and what can never be fathomed. In effect, Frank needs to discuss the question of limitless knowledge, i.e. the impossibility for knowledge to set the boundaries of rationality in order to affirm its insurmountable limitation since God will always remain inscrutable.

Is this not also the case with the Neo-Kantians? What is yet to be known for them is *X*, the riddle which in cognition is an impulse for the process of cognition. Without it, human existence would not require cognition. If they say that the process of cognition is infinite, does it not attest to the fact that the unfathomable is absolute and will never be solved to the end?

The metaphysical character of Frank's philosophy is revealed in the ontological proof of God's existence,⁴ which with him becomes a universal ontological proof of the necessity of the existence of the Absolute, the truth of which is supra-empirical and supra-rational, so that it is unfathomable in our day-to-day experience and logical schemes, but at the same time determines both experience and logic. If we ask what conditions or gives rise to this necessity because it is neither factual nor logical, nor categorical, nor apodictic, Frank's answer is again rationally and logically empty: it is primary, or absolute necessity. Indeed, we have here an example of the heterology of Neo-Kantianism which it developed as a counterweight to Hegelian dialectics. Thomas Aquinas bases his proof on the principle that God is the limit of infinity, embracing as He does

⁴ For a comparative analysis of all Frank's texts in which his ontological proof is presented see Оболевич and Tsygankov (2017, pp. 99-115).

гегелевской диалектике. Если доказательства Фомы Аквинского строятся на принципе установления предела бесконечному в лице Бога, который объемлет бесконечный ряд и в начале в качестве первопричины бесконечной сменны причин и следствий, и в конце в качестве высшей цели, то Франк стремится установить принцип самого процесса такого бесконечного развития, причем в отличие от гегелевской диалектики бинарного снятия русский мыслитель задействует то третье единство, которое не снимает предшествующую бинарность, но ее обуславливает. Однако следует также подчеркнуть, что Франк пытается утвердить единство онтологического и гносеологического как бинарного. Такое единство не снимает оппозицию онтологического и гносеологического, тем более не редуцирует одно к другому, но выходит за их рамки в область метафизики, что уже однозначно может быть определено как предмет веры, а не жизненного опыта или логических рассуждений. Указывая на родство такой философской метафизики и религиозной веры, философ отмечает: «Абсолютное, интуитивно, внутренним опытом постигаемое бытие, как единство бытия и знания, — это понятие, лежащее в основе онтологического доказательства, совпадает с той таинственной сердцевиной бытия, которая раскрывается в живом личном религиозном опыте, как Бог» (Франк, 1972, с. 142).

Неокантианцы стремятся также в логике становления уйти от гегелевского принципа отрицания, приводящего к единству через принцип снятия, или преодоления, бинарности. Гегель закладывает процессуальность в начале, но вынужден остановить ее в конце в виде абсолютной идеи, дабы избежать дурной бесконечности, не имеющей детерминант ни в начале, ни в конце. Неокантианцы попытались перевернуть пирамиду диалектической логики Гегеля, открыв в бесконечность момент завершения, но убрав момент дурной бесконечности через определение первоначала этой логики и одновременно добившись неметафизического характера этого первоначала. То есть,

an infinite series, in the beginning as the primary cause of the infinite succession of causes and effects and at the end as the supreme goal. Frank, by contrast, tries to establish the principle of the process of infinite development, of setting the limit to the infinite development and, unlike the Hegelian dialectics of binary sublation, Frank brings in a third unity which does not sublimate but conditions the previous binarism. Such unity does not remove the opposition of the ontological and epistemological, still less reduces one to the other, but goes beyond their framework into the realm of metaphysics, which can safely be defined as a matter of faith and not life experience or logical reasoning. Pointing to the similarity between such philosophical metaphysics and religious faith Frank (1972, p. 142) writes: “The absolute being fathomed intuitively, through inner experience as the unity of being and knowledge, is a concept that underpins the ontological proof and coincides with the mysterious core of being which is revealed as God in actual personal religious experience.”

Neo-Kantians also seek, in the logic of becoming, to depart from the Hegelian principle of negation which leads to unity through the principle of sublation or overcoming of binarism. Hegel places processuality at the beginning but is forced to bring it to a conclusion in the end in the shape of the absolute idea in order to avoid inchoate infinity, which has no determinants either at the beginning or the end. The Neo-Kantians tried to overturn the pyramid of Hegel’s dialectical logic, opening the end into infinity but removing the moment of inchoate infinity through a definition of the origin of this logic and simultaneously achieving a non-metaphysical character of this origin. In effect, they put the single principle at its founda-

по сути, они положили в ее основание единое начало, но не монистическое, а бинарное, двуединое, обеспечив неппротиворечивое единство онтологического и гносеологического.

Х. Крайнен отмечает, что первоначально у Генриха Риккерта

выказывает себя как устроенное гетеротетично. Согласно гетеротетичному принципу, минимум логической предметности состоит из моментов Одного и Другого. Любое мышление есть отнесение Одного к Другому, любое помысленное есть отношение. Чистая гетерогенность конституирует мышление чисто как отношение. Сфера чистой гетерогенности логически предшествует сфере определяющего мышления, которая у Риккерта есть сфера суждения (Krijnen, 2022, S. 102; ср.: Крайнен, 2020, с. 55–56)⁴.

Не согласен с таким определением характера суждения Риккерта Герман Коген, который полагает, что гетерогенность не предшествует, но составляет существо самого суждения. Коген полагает, что синтез, осуществляемый в суждении, есть диалектический процесс, сохраняющий в себе как объединение, так и разъединение. Он указывает на то, что «синтез все же не является только операцией с так называемым обычно единством. Синтез единства есть столь же разъединение, сколь и объединение» (Cohen, 1922, S. 61).

Достижимое в процессе производства суждения единство Коген считает не монологическим, но единством, сохраняющим и множественность. Таким образом, не только сам про-

⁴ Российский философ С. И. Гессен обозначает принцип гетерологии, предлагаемый в поздних работах его учителя Риккерта, «как попытку синтеза разума и интуиции, монизма и плюрализма, рационализма и иррационализма» и добавляет, что «если существо “гетерологии” видеть в том, что противоборство двух начал она превращает в единство двух моментов и что для нее “одно” постигает и сохраняет себя как то же самое лишь через обнаружение в нем “другого”, то можно сказать, что в ней в сущности обновляется вечный мотив философской мысли, мотив диалектики...» (Гессен, 1995, с. 21).

tion, but it is not monistic but binary to ensure a non-contradictory unity of the ontological and the epistemological.

Christian Krijnen (2022, p. 102) writes that with Heinrich Rickert

[t]he origin manifests itself as heterothetically structured. According to the heterothetic principle⁵ the minimum of logical objectness is One and Other. All thinking is a relating of the One to the Other, anything thought is a relation. Pure heterogeneity constitutes thinking purely as a relationship. The sphere of pure heterogeneity logically precedes the sphere of determining thinking which for Rickert is the sphere of judgment.⁶

This definition of the character of judgment by Rickert is challenged by Herman Cohen who believes that heterogeneity does not precede but constitutes the essence of a judgment. Cohen considers the synthesis effected in a judgment to be a dialectical process which preserves both unification and separation. He points out that “synthesis, after all, is not only the operation with what is usually called unity. Synthesis of unity is as much a disjoining as it is a joining”⁷ (Cohen, 1922, p. 61).

⁵ The Russian philosopher Sergey Hessen (1995, p. 21) describes the principle of heterology proposed in the later works of his teacher, Rickert, as “an attempt to synthesise reason and intuition, monism and pluralism, rationalism and irrationalism”, adding that “if the essence of ‘heterology’ is that it turns the struggle of two principles into the unity of two moments, and that ‘one’ fathoms and preserves itself as the same thing only through discovering ‘the other’, it can be said that it essentially renews the eternal motive of philosophical thought, the motive of dialectics [...]”

⁶ “Der Ursprung erweist sich als heterothetisch verfasst. Gemäß dem heterothetischen Prinzip besteht das Minimum logischer Gegenständlichkeit aus den Momenten des Einen und des Anderen. Alles Denken ist ein Beziehen des Einen auf das Andere, alles Gedachte eine Beziehung. Die reine Heterogenität konstituiert das Denken rein als Beziehung. Die Sphäre reiner Heterogenität geht der Sphäre des bestimmenden Denkens, die bei Rickert die Sphäre des Urteils ist, logisch voran.”

⁷ “[...] doch ist die Synthesis nicht nur die Operation mit der gewöhnlich so genannten Einheit. Die Synthesis der Einheit ist ebenso Sonderung, wie Vereinigung.”

цесс образования суждения, но и результат его, согласно Когену, остается незавершенным и неокончательным. Он заявляет:

В русле обособления мы думаем именно об *акте*, который совершается и поскольку он совершается. И так же в русле объединения. И поэтому относительно содержания акт считается *совершенным*. Согласно этому мы и полагаем соответствующие содержания завершенными. В этом заключена ошибка. Обе деятельности, как и их содержания, нельзя привести к стабильному состоянию в одном лишь настоящем, но можно исходя из актуального настоящего установить отношение в будущее, к будущему. Объединение не следует мыслить в качестве события, чье совершение закончилось; но в качестве *задачи* и в качестве идеала задачи... (Ibid., S. 64).

Таким образом, для неокантианцев бессмысленно вести речь о непознаваемом самом по себе, поскольку там прекращается всякое движение мысли и, соответственно, открывается простор для субъективных спекуляций, чем, по мнению немецких неокантианцев, особенно грешат философские построения, которые помещают в свое основание интуицию, непосредственно усматривающую целостный характер первоначала мысли⁵. Неокантианцы же полагают, что о непознаваемом как о целом имеет смысл вести речь только как об *X*, вызове для разума, в вопросе.

Философия Николая Кузанского

Второй момент, который с очевидностью может зафиксировать сходство в позициях русского мыслителя и немецких неокантианцев, — это особое внимание к философии Николая

⁵ В частности, Риккерт подчеркивает: «Борьба с отвлеченными построениями во имя интуиции основывается на игнорировании истинных целей всякого познания. Понятия столь же необходимы для обретения новых созерцаний, сколь необходимы созерцания для того, чтобы логическое мышление двигалось вперед» (Риккерт, 1925, с. 113).

Cohen argues that the unity achieved in the process of producing a judgment is not monological, but one that preserves plurality. Thus, according to Cohen, not only the process of forming a judgment, but its result remains incomplete and not final. He writes:

In the process of othering we think precisely about an *act* which is performed and insofar as it is being performed. The same is true of the process of unification. Therefore in terms of content the act is deemed to be *completed*. Accordingly, we consider the corresponding contents to be completed. Herein lies the mistake. Neither activity, like their contents, can be brought to a stable state in the present but, proceeding from the existing present, they must be placed in the future, placed in a relationship with the future. Unification should not be thought as an event completed; but as a *task* and as an ideal of the task [...]⁸ (Ibid., p. 64).

So, it makes no sense for Neo-Kantians to discuss the unknowable in itself because here all movement of thought ceases and, accordingly, space is opened up for subjective speculations which, in the opinion of the German Neo-Kantians, is a particular sin of philosophical constructs based on intuition, which directly captures the holistic character of the origin

⁸ "Wir denken nämlich bei der Richtung der Sonderung an den Akt, der und sofern er sich vollzieht. Und ebenso bei der Vereinigung. Und rücksichtlich des Inhalts gilt daher der Akt als vollzogen. Demgemäß auch denken wir die entsprechenden Inhalte als abgeschlossene. Hierin liegt der Fehler. Beide Tätigkeiten und ebenso ihre Inhalte sind nicht in einer Gegenwart zu stabilieren, sondern aus der aktuellen Gegenwart in die Zukunft, zur Zukunft in Beziehung zu setzen. Die Vereinigung ist nicht als ein Ereignis zu denken, dessen Vollzug zum Abschluss gekommen wäre; sondern als eine Aufgabe, und als das Ideal einer Aufgabe [...]"

Кузанского. Например, по мнению Когена, благодаря тому, что Кузанец первым среди поздне-ренессансных мыслителей «вновь находит ариаднову нить научной философии», он становится «не только первым великим немецким философом, но и основателем немецкой философии» (Cohen, 1922, S. 32). Ввиду особого исследовательского интереса другого представителя марбургского неокантианства, Эрнста Кассирера, к переходным периодам в интеллектуальной истории Европы вовсе не случайно, что он определяет Кузанца «как первого мыслителя Нового времени» (Кассирер, 2000, с. 17).

Подчеркивая заслуги (те же, что отмечают и немецкие неокантианцы) Николая Кузанского, который сумел объединить «духовные достижения Античности и Средневековья с основоположными замыслами Нового времени» (Франк, 1990, с. 184), Франк вообще считает философию Кузанца единственной оказавшей решающее влияние на его собственную философскую позицию. Он заявляет в отношении немецкого мыслителя: «Для меня он в некотором смысле есть мой единственный учитель философии» (Там же)⁶.

Однако в обращении к философии Николая Кузанского, так же как и в основаниях построения своих философских систем, у русского философа и немецких неокантианцев мы видим серьезные различия в акцентах: если для Франка учение Кузанца есть универсальный образец примирения теологических, философских и математических символов и подходов для утверждения примата абсолютного бытия, то марбургские философы предпочитают подчеркивать глубокое, но все-таки ограниченное влияние своего предшественника на освобождающуюся от доминанты религии и, соответственно, приобретающую все большую самостоятельность и независимость научную и философскую мысль.

⁶ Подробный анализ всех аспектов обращения Франка к философским идеям Кузанца на протяжении всего творчества русского философа см.: (Элен, 2005).

of thought.⁹ Neo-Kantians, by contrast, believe that the unknowable as a whole can only meaningfully be discussed as *X*, a challenge for the reason, a question.

The Philosophy of Nicholas of Cusa

The second fact that definitely points to the similarity of the positions of Frank and the German Neo-Kantians is their particular attention to the philosophy of Nicholas of Cusa. For example, in Cohen's opinion, because Nicholas of Cusa was the first late Renaissance thinker "to recapture the Ariadne thread of scientific philosophy"¹⁰ he became "not only the first great German philosopher, but the founder of German philosophy"¹¹ (Cohen, 1922, p. 32). It is no accident that Ernst Cassirer, another representative of Marburg Neo-Kantianism who had a special interest in the intellectual history of Europe, considered Nicholas of Cusa to be "the first modern thinker" (Cassirer, 2010, p. 10).

Frank, like the German Neo-Kantians, gave credit to Nicholas of Cusa for combining "the spiritual achievements of antiquity and the Middle Ages with the fundamental problems of modern times" (Frank, 1983, p. XI), and considered his philosophy to be the only decisive influence on his own philosophical views. He wrote: "In a certain sense he is my only teacher of philosophy" (*ibid.*).¹²

⁹ Rickert (1924, pp. 238-239), for example, stresses: "The struggle against conceptual constructs in the name of intuition misconceives the true goals of any cognition. Concepts are as necessary for obtaining new intuitions as intuitions are necessary for conceptual thinking to move forward" (cf. "*Der Kampf gegen die begriffliche Konstruktion zugunsten der Intuition beruht auf einem Mißverständnis der Ziele der Erkenntnis. Man braucht ebenso Begriffe, um neue Anschauungen zu finden, wie man Anschauungen braucht, um im begrifflichen Denken vorwärts zu kommen*").

¹⁰ "[...] findet den Ariadnefaden der wissenschaftlicher Philosophie wieder auf [...]."

¹¹ "[...] nicht nur zum ersten deutschen großen Philosophen, sondern zum Begründer der deutschen Philosophie."

¹² For a detailed analysis of all aspects of Frank's use of the philosophical ideas of Nicholas of Cusa throughout his philosophical career see Ehlen (2009, pp. 301-320).

Франк делает акцент на тех ограничениях для рациональности, которые выявляются в позиции Кузанца по *docta ignorantia*. Согласно Франку и Николаю Кузанскому, рациональное познание оказывается вторичной, подсобной формой познания, необходимой только для того, чтобы подготовить наше сознание к особому акту постижения Абсолюта через преодоление всех противоположностей, к переходу на «трансрациональную» позицию. Именно опираясь на утверждения Кузанца, русский философ указывает на единственную возможность познать противоречивую реальность как единую: только путем преодоления раздробленности в самом рациональном познании, только путем возвышения над ним⁷.

Для немецких неокантианцев, особенно для марбургцев, наоборот, использование математических символов при постановке теологических проблем и в дискуссиях по теологическим вопросам и их убедительность — свидетельство укрепления рационалистических позиций до такой степени, что рациональная мысль не просто защищается от мысли верующей и иррациональной или просит о равноправии с ней, но производит экспансию на территорию своего средневекового оппонента.

Принципиальными для обеих сравниваемых здесь сторон оказываются значение учения Кузанца для развития математики и та роль, которую они ей отводят в становлении современного им образа философского знания. Для не-

⁷ Особенно четко подобная опора на Кузанского и трансрациональность представлена у Франка в его «Непостижимом». Приведу для подтверждения лишь одно из таких рассуждений философа: «...трансрациональная позиция — будучи, в отношении объединяемых ею противоречащих отвлеченных познаний, витанием между или над ними — сама по себе есть совершенно устойчивое, твердо опирающееся на самую почву реальности стояние. О нем Николай Кузанский говорит: “великое дело — быть в состоянии твердо укрепиться в единении противоположностей” (*Magnum est posse se stabiliter figere in coniunctione oppositorum*). ...Всякий окончательный, сполна овладевающий реальностью и ей адекватный синтез никогда не может быть рациональным, а, напротив, всегда трансрационален» (Франк, 1990, с. 313).

However, considering the motives for turning to the philosophy of Nicholas of Cusa and the grounds for building philosophical systems we find serious differences of emphasis between the Russian philosopher and the German Neo-Kantians: whereas for Frank the doctrine of Nicholas of Cusa is a universal model for reconciling theological, philosophical and mathematical symbols and approaches in asserting the primacy of absolute being, Marburg philosophers tend to stress the profound, but still limited, influence of their predecessor on scientific and philosophical thought, as it eliminates the dominance of religion and, accordingly, acquires ever greater independence.

Frank stresses the limitations of rationality in the views of Nicholas of Cusa due to *docta ignorantia*. He shares his view that rational cognition turns out to be a secondary, auxiliary form of cognition which is needed only to prepare our consciousness for the act of fathoming the Absolute through overcoming of all opposition to moving towards a “transrational” position. Proceeding from this, Frank points to the only possibility of cognising contradictory reality as one: only by overcoming the fragmentation within rational thinking itself, only by rising above it.¹³

By contrast, for the German Neo-Kantians, especially for the Marburgers, the use of mathematical symbols in dealing with theological problems and conducting discussions on theological matters and their potency was evidence that the rationalist position had grown so strong that rational thought was not only

¹³ Reliance on Nicholas of Cusa and transrationality is particularly evident in his book *The Unknowable*. Let me quote just one such passage: “[...] this transrational position is completely stable and is rooted in the very ground of reality, though it is a ‘hovering’ between or above mutually contradictory abstract knowledges. About it Nicholas of Cusa says that ‘it is a great thing to be able to be firmly rooted in the unity of opposites’ (*Magnum est posse se stabiliter figere in coniunctione oppositorum*). [...] Every ultimate synthesis that fully captures reality and is adequate to reality can never be rational but is always transrational” (Frank, 1983, p. 95).

мецкого неокантианства и особенно для Марбургской школы математика и математическое естествознание выступают идеалом научности в сфере познания, и поэтому философия, по их мнению, сможет утвердить свое призвание быть наукой, а точнее, методологией науки только в тесной связи с ее идеалом, проясняя и оправдывая этот идеал. Для Франка же математика, как и любая другая наука, есть лишь средство, чтобы философия могла показать, с одной стороны, ограниченность научного знания, с другой — засвидетельствовать возможность преодоления этой ограниченности. Как раз для выполнения последней задачи, наиболее сложной и в то же время перспективной, русский философ и увидел потенциал в математических рассуждениях Николая Кузанского.

Вполне очевидно, что каждая из рассматриваемых здесь сторон задействует своего Кузанца. У Франка это Николай Кузанский, законченный и самодостаточный, равнозначный как тому, что было до него в этой традиции (неоплатонизму и Дионисию Ареопагиту), так и тому, что стало после него (соловьевской концепции всеединства). Определенным образом и в оценке своего главного «учителя» русский мыслитель использует субстанциально-метафизический подход, абсолютизирующий целостно-позитивный образ концепции Николая Кузанского, но имеющий очевидные пробелы в попытках детализации этого целостного образа. В частности, нельзя не отметить, что главный принцип Кузанца — *coincidentia oppositorum* — Франк стремится развивать не столько в гносеологической или онтологической перспективах, сколько в экзистенциально-психологическом плане, и поэтому русского мыслителя в конечном итоге «интересует не столько задача логического разрешения противоречий, сколько религиозный опыт примирения антиномичности мироздания в горизонте его трансцендентно-имманентного единства» (Душин, 2015, с. 80). Нельзя не согласиться и с мнением И. И. Евлампиева, который находит, что

defending itself against religious and irrational thought or claiming equal rights with it, but was making forays into the territory of its medieval opponent.

Essential for the two views compared here is the significance of the teaching of Nicholas of Cusa for the development of mathematics and the role they assign to it in the evolution of philosophical knowledge of their time. The German Neo-Kantians, and in particular the Marburg school consider mathematics and mathematical natural science as the ideal of scientific cognition, such that philosophy, they maintain, can assert its status as a science, or rather the methodology of science, only in close connection with its ideal, clarifying and justifying this ideal. For Frank, however, mathematics, like any other science, is merely a means by which philosophy can demonstrate, on the one hand, the limited character of scientific knowledge and, on the other hand, assert that this limitation can be overcome. It is for fulfilling this latter task, the most complicated and at the same time the most promising one, that Frank saw the potential in Nicholas of Cusa's mathematical reasoning.

Obviously, each side considered here enlists its own Nicholas of Cusa. Frank views him as complete and self-sufficient, equal both to the earlier tradition (Neo-Platonism and Dionysios Areopagita) and to what came after him (Solovyov's concept of all-unity). In a way, in assessing his main "teacher" Frank, too, uses the substantial-metaphysical approach which makes an absolute of the holistically-positive image of the concept of Nicholas of Cusa, while having obvious problems with detailing this integral image. In particular, Frank seeks to develop the *coincidentia oppositorum* principle, which is key for Nicholas of Cusa, not so much in the epistemological or ontological perspective, but in an existential-psychological way; the result is that Frank at the end of the day "is interested not so much in the task of logical resolution of contradictions, as in the religious experience

пантеистические тенденции в восприятии Николая Кузанского Франком, умаление последней роли рационального познания, полное растворение конечного человеческого существа в Абсолюте ведут к тому, что в своей апологетике мистического знания «Франк постепенно от Николая Кузанского движется к его предшественнику Мейстеру Экхарту» (Евlampиев, 2010, с. 128).

Марбургские неокантианцы, так же, как и Франк, приветствовавшие обращение Кузанца к логике и математике в его теологических штудиях, главным предметом своего анализа и оценки учения немецкого кардинала сделали не результат, к которому он пришел, но сам процесс достижения этого результата, методы и приемы его концептуальных построений. И то, что он для объяснения богословских истин привлек математический аппарат, трактовали не в пользу абсолютности богословских истин, но в пользу силы и всевластия математики и ее методологических возможностей. В целом марбургские неокантианцы полагали, что математика есть «метод естествознания, благодаря которому естествознание и становится наукой в строгом смысле» (Cohen, 1984, S. 59). По этой причине критическая философия, стремящаяся быть научной, должна «не просто быть связанной с наукой и не просто с естествознанием, но в первую очередь с математикой и только через нее и при ее посредстве — с естествознанием» (Ibid.)⁸. И то, что Кузанец вводит в богословие математику с удивительной последовательностью и убедительностью, делает его не более достойным богословом, но провозвестником новой эпохи применения математических приемов и способов не к отвлеченным знаниям о Боге, а к конкретным знаниям о природе. Именно у марбургских неокантианцев, а не у Франка, мы на-

⁸ Подчеркивая особое значение математики для марбургцев, Томас Морман отмечает, что «марбургскую научную философию следует характеризовать как математическую научную философию» (Mormann, 2019, S. 56).

of reconciling the antinomic character of the universe in terms of its transcendental-immanent unity” (Dushin, 2015, p. 80). One can concur with the opinion of Igor I. Evlampiev (2010, p. 128) who claims that pantheistic tendencies in Frank’s perception of Nicholas of Cusa, his belittling of the role of rational cognition, the total dissolution of the finite human being in the Absolute result in Frank’s apology of mystical knowledge, “gradually moving toward his predecessor, Meister Eckart”.

Marburg Neo-Kantians who, like Frank, welcomed Nicholas of Cusa’s use of logic and mathematics in his theological studies, focused their analysis and assessments of his teaching not on the result he arrived at, but on the process of achieving that result, the methods he used to build his conceptual constructs. They attributed the fact that he resorted to mathematics to explain theological truths not to the absolute character of theological truths, but to the omnipotence and methodological potential of mathematics. On the whole, the Marburg Neo-Kantians believed that mathematics is “a method of the natural sciences thanks to which natural science becomes a science in the strict sense”¹⁴ (Cohen, 1984, p. 59). If it is to be scientific, critical philosophy must “not simply be linked with science and not simply with natural science, but first and foremost with mathematics and only through it and with its help with natural science”¹⁵ (Ibid.).¹⁶ The fact that Nicholas of Cusa introduces mathematics into theology with amazing consistency and cogency does not make

¹⁴ “[...] eine Methode der Naturwissenschaft, mit welcher die Naturwissenschaft in eigentlicher Bedeutung erst Wissenschaft wird.”

¹⁵ “[...] nicht nur schlechthin mit der Wissenschaft Zusammenhang hat und auch nicht schlechthin mit der Naturwissenschaft, sondern in erster Linie mit der Mathematik, und erst durch sie, und an ihrer dank mit der Naturwissenschaft.”

¹⁶ Stressing the significance of mathematics for the Marburg school, Thomas Mormann (2019, p. 56) notes that “the Marburg philosophy of science should be characterised as mathematical philosophy of science” (cf. “Es scheint deshalb passend, die Marburger Wissenschaftsphilosophie als eine mathematische Wissenschaftsphilosophie zu charakterisieren”).

ходим указания на роль принципа «совпадения противоположностей» в создании исчисления бесконечно малых и дифференциального исчисления, хотя историки математики указывают на ограниченность этой роли⁹.

Критика неокантианства в «Предмете знания»

Прежде всего в «Предмете знания» (1915) бросается в глаза факт достаточно серьезного обращения Франка к философии немецких неокантианцев¹⁰. Можно уверенно заявить, что Франк был хорошо знаком со всеми основными работами обеих школ неокантианства — как переведенными, так и еще не переведенными на русский язык¹¹.

Вся десятая глава, «Время и число», почти полностью посвящена оценке позиции Марбургской школы в отношении указанных в названии главы феноменов. Причем Франк отмечает здесь и некоторые разногласия Когена и Наторпа в определении числа, разделяя критику Наторпа в адрес его учителя и коллеги, которая касалась концепта бесконечно малой и ее характеристики как первоначала, или изначала, как предпочитает переводить Франк когеновский *Ursprung*. Также русский философ достаточно подробно анализирует «Логические основания точных наук» — главную работу Наторпа, посвященную теории познания.

⁹ В частности, к такому выводу, опираясь на мнение историка математики Йенса Хойрупа, приходит И. С. Кауфман (2011).

¹⁰ Следует заметить, что у Риккерта еще в 1892 г. вышла книга с аналогичным названием — «Der Gegenstand der Erkenntnis».

¹¹ Так, он неоднократно цитирует свой перевод «Прелюдий» Виндельбанда (1903). Прекрасно знакомы ему и непереуведенные произведения Когена «Logik der reinen Erkenntnis» (1902), Наторпа «Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften» (1910) и «Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie» (1912), два первых тома Кассирера «Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit» (1906 и 1907), 2-е издание «Der Gegenstand der Erkenntnis» Риккерта (1904) и др.

him a better theologian, but a herald of a new era in the application of mathematical methods — not to abstract knowledge of God, but to concrete knowledge of nature. It was the Marburg Neo-Kantians and not Frank who pointed to the role of the principles of “coincidence of opposites” in the creation of infinitesimal value and differential calculus, although historians of mathematics note that this role is limited.¹⁷

Critique of Neo-Kantianism in *The Object of Knowledge*

What strikes the eye at once in *The Object of Knowledge* (1915) is that Frank treats the philosophy of German Neo-Kantians seriously.¹⁸ It is safe to say that he was conversant with all the main works of both Neo-Kantian schools, whether translated into Russian or not.¹⁹

Chapter ten, “Time and Number”, is almost entirely devoted to the position of the Marburg school on the phenomena indicated in the title of the chapter. Frank notes some disagreements between Cohen and Natorp in defining number, sharing Natorp’s critique of his teacher and colleague over the concept of infinitesimal quantity and its description as the origin (Cohen’s *Ursprung*.) The Russian philosopher also analyses in some detail *The Logical Foundations of the Exact Sciences* (*Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 1910), Natorp’s main work devoted to the theory of cognition.

Frank gives due recognition to Natorp’s foundational work and spares no superlatives

¹⁷ Igor S. Kaufman (2011), on a cue from Jens Hoyrup, a historian of mathematics, comes to the same conclusion.

¹⁸ It is worth noting that Rickert published a book under the same title, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, in 1892.

¹⁹ Thus, he repeatedly quotes his translation of Windelband’s *Preludes* (1903). He was thoroughly familiar with Cohen’s untranslated works *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), Natorp’s *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910), *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie* (1912), volumes one and two of Cassirer’s *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906 and 1907), Rickert’s *Der Gegenstand der Erkenntnis* (2nd ed., 1904) and so on.

Франк отдает дань уважения фундаментальному труду Наторпа и не скупится на восторженные выражения своего восхищения. Когда он указывает на необходимость рассмотреть учение о числе, то заявляет: «Рассмотрим ее [теорию числа] в превосходном изложении Наторпа, в котором эта теория высказана с наибольшей зрелостью и продуманностью» (Франк, 1995, с. 284). Или другое его утверждение: «Это понимание числа с замечательной последовательностью и логическим изяществом применяется Наторпом для всех основных числовых понятий современной математики» (Там же). Что касается учения о времени, то и здесь, по утверждению Франка, «Наторп метко показывает поразительную аналогию между временем и числовым рядом в их основных свойствах» (Там же, с. 299). А обращаясь к Наторпову анализу отличия числовой и временной последовательности в непосредственном отношении последней к конкретному бытию, опять же подчеркивает: «Это построение, изящество и остроумие которого невольно подкупают в его пользу, содержит во всяком случае одну верную и глубокую мысль. Величайшим методологическим — и, в конечном итоге, онтологическим — завоеванием новой науки является распространение научного знания на область изменяющегося, подвижного, временного» (Там же, с. 300).

Но весь пафос позитивных оценок Франка заканчивается на том утверждении, что Наторп односторонне рассматривает связь времени и числа. В отличие от Канта, который считал время основанием числа, Наторп полагает число в основание времени. Сам же Франк заявляет о существовании третьей позиции, которую он находит в философии Бергсона и сущность которой заключается в том, что время и число имеют абсолютно разные основания.

Здесь нет смысла пересказывать всю последовательность критики наторповской теории числа русским философом, поскольку она достаточно тенденциозна ввиду изначально критического настроения Франка в отношении

to express his admiration. Proceeding to analyse the teaching on number, he writes: “Let us consider it [the number theory] in the excellent rendering by Natorp, in which the theory is laid out with the utmost maturity and consideration” (Frank, 1995, p. 284). And again: “Natorp uses the same interpretation of number with remarkable consistency and logical elegance for all the main numerical concepts of modern mathematics” (*ibid.*). As for the teaching on time here, Frank observes, “Natorp aptly shows the striking analogy between time and the numerical sequence in their man qualities” (*ibid.*, p. 299). Turning to Natorp’s analysis of the difference between numerical and temporal sequence in the latter’s direct relation to a concrete event, he writes in a similar vein: “This construct, marked by beguiling elegance and wit, contains at least one correct and profound idea. The greatest methodological — and ultimately ontological — gain of the new science is the spread of scientific knowledge to the realm of the changing, the moving and temporal” (*ibid.*, p. 300).

But Frank’s laudatory pathos ends with the statement that Natorp’s view of the link between time and number is one-sided. Unlike Kant, who considered time to be the foundation of number, Natorp puts number at the foundation of time. Frank points to a third view which he finds in Bergson’s philosophy, namely that time and number have absolutely different foundations.

There is no point in recounting Frank’s critique of Natorp’s theory because it is fairly biased, since he was critical of the German Neo-Kantianism in general. Frank argues that Marburg Neo-Kantians (notably Cassirer) seek to replace substantial concepts with functional ones, which does not lead to unity as the origin or synthetic unity which they are pursuing. Frank looks more deeply toward the primary unity which removes the “substance-function” dichotomy. He writes: “It is

немецкого неокантианства в целом. Франк утверждает, что марбургские неокантианцы (в частности, Кассирер) стремятся заменить субстанциальные понятия понятиями функциональными, что в итоге не приводит к тому единству как первоначально или синтетическому единству, к которому они стремятся. Франк же устремлен глубже, к тому первоначальному единству, которое снимает дихотомию «субстанция — функция». Он заявляет: «Не замена “субстанциальных понятий” “функциональными”, а усмотрение основы, из которой истекает соотносительность “субстанциальности” и “функциональности” в понятиях, дает надлежащее и плодотворное выражение высшего единства как последней опорной точки знания» (Там же, с. 288).

Понятно, что находит он такое высшее единство в концепции всеединства. Подобное всеединство строится, так же как и любое познание, на понятиях. И Франк делает здесь важное методологическое замечание, которое, однако, не разворачивает далее: одно дело опираться на понятия, другое — ими пользоваться (так и хочется добавить: как функциональными понятиями). Таким образом, получается, что, согласно русскому мыслителю, следует прибегать к понятиям, чтобы их же и отрицать с целью выйти на допонятийную или сверхпонятийную их основу. Здесь Франк отсылает к учению Николая Кузанского и «отрицательному богословию», предлагая их логику и для построения теории числа: «Лишь в силу того, что через систему понятий может быть намечена предшествующая ей сфера, которая служит первым основанием самих понятий как таковых, возможно свободное от порочного круга философское знание вообще; и тем же путем может и должна быть развита теория числа» (Там же, с. 289). Но почему-то, говоря о том, что в таком учении о числе нет ни логических, ни математических определений, русский философ не прибегает к напрашивающимся богословским размышлениям о Троице или Христе!

В итоге Франк приводит несколько достаточно расплывчатых определений числа именно

not the replacement of ‘substantial concepts’ with ‘functional’ ones but identifying the basis from which the relativity of ‘substantiality’ and ‘functionality’ arises in concepts that provides a fitting and fruitful expression of the highest unity as the ultimate basis of knowledge” (*ibid.*, p. 288).

Needless to say, he finds this highest unity in the concept of all-unity. Like all knowledge, such all-unity is based on concepts. At this point Franks makes an important methodological remark which, however, he does not elaborate: it is one thing to proceed from concepts and another thing to use them (one is tempted to add, as functional concepts). Thus, Frank effectively means that one should resort to concepts in order to negate them with the aim of reaching their pre-conceptual or supra-conceptual foundation. Here Frank harks back to the teaching of Nicholas of Cusa and “negative theology”, proposing the logic there for forging the theory of number: “It is only because through a system of concepts the preceding sphere can be identified, which serves as the primary foundation of concepts as such, that philosophical knowledge free of a vicious circle is possible at all; and the theory of number can and must be developed by the same route” (*ibid.*, p. 289). For some reason, when observing that such a teaching has neither logical nor mathematical definitions, Frank does not resort to theological reflections on the Trinity and Christ which suggest themselves.

Frank ends up by giving some vague definitions of number precisely because he is unable to bolster his theoretical reasoning with concrete examples and stays entirely in the realm of abstract conclusions, for example, when he defines number through a still more abstract entity: “*Number is all-unity considered in the form of ‘this’, the form of abstract unity and*

потому, что свои теоретические рассуждения не может подтвердить на конкретных примерах, оставаясь всецело в сфере абстрактных заключений, — например, когда он определяет число через еще более абстрактную сущность: «Число есть всеединство, рассматриваемое под формой “этого”, — под формой абстрактного единства или определенности; точнее говоря, оно есть та производная сфера всеединства, в которой последнее целиком выражено в одном из своих моментов — в форме определенности» (Там же, с. 296). Что же касается самого всеединства в данном контексте, то, согласно Франку, оно

как таковое есть чистое единство покоя и движения, единства и неисчерпаемости; выражаясь терминами Николая Кузанского, оно есть единое «non aliud», как единство *idem* и *aliud*. Но рассматриваемое как *idem*, т.е. как абстрактное единство определенности, оно распадается на «это» и «продолжение», на покой и становление; и этот момент становления, фиксированный как особое, т.е. определенное содержание, и есть источник размножения, числового ряда (Там же, с. 297–298).

С тем же успехом он чисто логические рассуждения растворяет в абстрактно-символических выводах, когда пытается выделить в числе моменты как покоя, так и движения: «Последний источник числа заключен, таким образом, в том, что форма определенности как таковая внутренне связана с моментом движения, перехода, так что немислима вне последнего» (Там же, с. 297). Поэтому получается, что число «есть отражение стихии движения в сфере покоя» (Там же, с. 299).

Таким образом, Франк логическими средствами пытается отстоять, по сути, субстанциальную природу числа, перенеся основание для определения числа из сферы отношений и связи в сферу вещей самих по себе. Его попытка именно во всеединстве установить исток того единства, которое вмещает в себя единство и множественность, движение и покой, определенность и безграничность, не представляется убедительной. Ведь он сам говорит о продук-

certainty; more precisely, it is the derivative all-unity in which the latter is expressed entirely through one of its moments, in the form of certainty” (*ibid.*, p. 296). As for all-unity itself in this context, Frank writes:

As such there is the unity of rest and movement, of unity and inexhaustibility; using the terms of Nicholas of Cusa, it is the single *non aliud*, as the unity of *idem* and *aliud*. But considered as *idem*, i.e. as an abstract unity of certainty, it splits into “this” and “continuation”, into rest and becoming; the moment of becoming fixed as a certain kind of content is the source of multiplication of a numerical set (*ibid.*, pp. 297-298).

Similarly, he dissolves purely logical reasoning in abstract symbolic conclusions when he tries to isolate in number moments of rest as well as movement: “The ultimate source of number thus consists in the fact that the form of certainty as such is inherently linked with the moment of *movement, transition* such that it is unthinkable without the latter” (*ibid.*, p. 297). Therefore number “is a reflection of the element of movement in the sphere of rest” (*ibid.*, p. 299).

Thus, Frank attempts essentially by logical means to uphold the substantial nature of number, transferring the ground for determining number from the sphere of relations to the sphere of things in themselves. His attempt to establish the source of the unity which comprises unity and plurality, movement and rest, certainty and infinity in all-unity is unconvincing. He himself speaks about the productiveness of the negative theology teaching of more than a thousand-year experience of the Church Fathers to resolve the number dilemma of consubstantiality and circumincession, and insists on an extra-logical and extra-mathematical primary basis of number, yet tries to find new properties of being-based rationality that would be different from idealistic rationality and would make the latter dependent on the former.

тивности учения отрицательного богословия более чем тысячелетнего опыта Отцов Церкви разрешить числовую дилемму единосущности и триипостасности, сам настаивает на внелогической и внематематической первооснове числа, но пытается найти новые свойства рациональности, основанной на бытии, которые отличались бы от рациональности идеалистической и делали последнюю зависимой от первой.

На мой взгляд, у него это не просто не получилось, а и не могло получиться. Во всяком случае, оставаясь в сфере человеческого мышления о земных вещах, доказать естественность антиномического мышления по существу просто невозможно. А именно к этому стремится Франк в своих рассуждениях о единстве *этого* и *иного*, когда утверждает, что посредством дочислового счета происходит выделение формы предмета как предметности не просто этой вещи, а категории «этого» как такового. И уже через формирование числового ряда из закона определенности, который есть отражение свойства бытия в сознании и отражение «этого» в «ином», закрепляется «уяснение метафизической природы всеединства как единства “этого-иного”» (Там же, с. 296). По моему убеждению, здесь необходим и опыт бытия иной божественной реальности, и опыт ее осмысления в богословской традиции. Настойчивое противопоставление философии религии и катафатического богословия и подозрительное отношение к последнему, а также противопоставление положительного и отрицательного богословия и предпочтение последнего для некоторых сюжетов, в частности в отношении учения о числе, не являются сильной стороной философской системы Франка.

На мой взгляд, гораздо более убедительны рассуждения о числе математика по базовому образованию о Павла Флоренского в его «Столпе и утверждении Истины», которые, кстати, Франк игнорирует. Прежде всего Флоренский заявляет о предельности абстракции числа. «Числа, — считает он, — вообще оказываются невыводимыми ни из чего другого,

In my opinion, he simply did not do it and could not have done it. In any case, it is simply impossible to prove that antinomic thinking is natural while staying in the sphere of human thinking about earthly things. And yet this is what Frank tries to do in his reasoning about the unity of *this* and *other* when he states that pre-number counting isolates the form of the object as objectness not only of this thing, but of the category of “this” as such. And then, through the formation of the number set from the law of certainty, which reflects the properties of being in consciousness and is a reflection of “this” in “other” “the clarification of the meta-logical nature of all-unity as the unity of ‘this-other’” is affirmed (*ibid.*, p. 296). I am convinced that both the experience of being in a different divine reality and the experience of its interpretation in the theological tradition are needed here. Persistent juxtaposition of the philosophy of religion and affirmative theology and preference of the latter for some things, in particular with regard to the teaching on number, is not among the strengths of Frank’s philosophical system.

Far more convincing, in my view, are the reflections on number of the Rev. Pavel Florensky, a trained mathematician, in *The Pillar and Ground of the Truth* which Frank, incidentally, ignores. Florensky begins by stating that the abstraction of number is finite. “Numbers in general turn out to be underivable from anything else, and all attempts at such a deduction fail completely, and, at best, when they do appear to lead to something, they suffer from *petitio principii*. A number is derivable only from a number, not otherwise” (Florensky, 1997, p. 421). As for the dogma of the Trinity, *ousia* and the three persons, according to Florensky, in it reason clashes with antinomy which it cannot rationally overcome whatever tricks it may resort to. The expression of the Christian

и все попытки на такую дедукцию терпят решительное крушение, а в лучшем случае, когда по-видимому к чему-то приводят, страдают *petitio principii*. Число выводимо лишь из числа же — не иначе» (Флоренский, 1990, с. 595). Что же касается догмата о Троице — усии и ипостасей, то, согласно Флоренскому, в нем рассудок сталкивается с антиномией, которую рационально преодолеть не в силах, какими бы ухищрениями ни пользовался. Выражение христианского догмата «Троица в Единице, а Единица в Троице» одними логическими рассуждениями не объяснить; рациональные нормы разума, какой бы предельной абстракцией они ни обладали, здесь все равно оказываются бессильными. Здесь требуется не просто поиск новых логических либо математических понятий или принципов, более адекватных для постижения смысла христианского догмата Троицы (см., напр.: Раушенбах, 1993), но изменение самого разума, порождающего этот смысл: нужен подвиг веры. Отец Павел настаивает на том, что здесь «разум должен отрешиться от своей ограниченности в пределах рассудка, отказать от замкнутости рассудочных построений и обратиться к новой норме, — стать “новым разумом”» (Флоренский, 1990, с. 60).

Заключение

Как было показано, основной недостаток критики Франком немецкого неокантианства заключается в том, что она исходит из ориентации на абсолютно противоположные методологические принципы, нежели те, на которых выстраиваются неокантианские философские системы. Условно и очень приблизительно эти принципы можно сгруппировать по таким антагонистическим парам, как онтологизм вместо гносеологизма, метафизичность вместо диалектичности, иррационализм вместо рационализма. Именно поэтому о продуктивности дискуссии говорить не приходится, тем более нельзя говорить о каком-то серьезном увлечении Франка в ранний период его творчества неокантианством.

dogma “Trinity is in One and One is in Trinity” cannot be explained by logical reasoning alone; the rational norms of reason, however abstract they may be, turn out to be impotent here. What is needed here is not merely the search for new logical or mathematical concepts or principles that are better suited for understanding the meaning of the Christian dogma of Trinity (see, for example, Raushenbach, 1993), but a change of the reason which engenders this meaning: it calls for an act of faith. Florensky maintains that here “reason must become emancipated from its limitedness within the confines of understanding. Reason must reject the closedness of understanding’s constructions and turn to a new norm. It must become a “new” reason” (Florensky, 1997, p. 45; corrected by *Editor*).

Conclusion

As has been shown, the main shortcoming of Frank’s criticism of German Neo-Kantianism is that it is oriented toward methodological principles that are absolutely the opposite of those of Neo-Kantian philosophical systems. Very roughly, these principles can be grouped in antagonistic pairs such as ontology versus epistemology, metaphysics versus dialectics, irrationalism versus rationalism. That is why there is no question of the discussion being productive. Still less can we claim that in his early period Frank was a serious disciple of Neo-Kantianism. In reality Neo-Kantianism was overcome in the first half of the twentieth century and, oddly enough, the attack was launched from the side of ontology. It was carried out quite successfully by the alumni of the Marburg school of Neo-Kantianism, Nicolai Hartmann and Vasily Seseman who developed original philosophical concepts through criticism of the limitations of Neo-Kantian philosophical systems. But that would be the theme of another study.

На самом деле преодоление неокантианства состоялось в первой половине XX в. — как ни странно, именно с онтологических позиций. И достаточно успешно оно было осуществлено выходцами из Марбургской школы неокантианства Николаем Гартманом и Василием Сеземаном, создавшими оригинальные философские концепции на основе критики ограниченности неокантианских систем философии. Но это уже тема для отдельного исследования.

Список литературы

Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М. : Школа-Пресс, 1995.

Душин О. Э. Coincidentia oppositorum и разрешение противоречий: Николай Кузанский, С. Л. Франк, Павел Флоренский // Вече. 2015. Т. 27, № 2. С. 74–85.

Евлампиев И. И. Два полюса восприятия Николая Кузанского в русской философии (С. Франк и Л. Карсавин) // Вопросы философии. 2010. № 5. С. 125–138.

Зеньковский В. В. История русской философии. М. : Академпроект ; Раритет, 2001.

Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 7–206.

Кауфман И. С. Николай Кузанский и история математики // Verbum : альманах Центра изучения средневековой культуры. СПб. : Нестор-История, 2011. Вып. 13. С. 97–101.

Крайнен К. Начало и изначальное. Новый подход к дебатам о гетерологии Риккерта и логике Гегеля / пер. А. А. Иваненко // Наследие Гегеля в истории философии и культуры: К 250-летию со дня рождения философа : сб. науч. ст. / отв. ред. А. Н. Муравьев, А. А. Иваненко. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2020. С. 49–76.

Оболевич Т. От неокантианства к онтологизму // Мысль. 2014. Вып. 16. С. 62–69.

Оболевич Т. Семен Франк: штрихи к портрету философа. М. : Изд-во ББИ, 2017.

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

Раушенбах Б. В. Логика троичности // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 62–70.

Риккерт Г. Метод философии и непосредственно данное // Логос. 1925. Кн. 1. С. 109–155.

Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины // Собр. соч. : в 2 т. М. : Правда, 1990. Т. 1.

References

Cassirer, E., 2010. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Translated with an introduction by M. Domandi. Chicago: Chicago University Press.

Cohen, H., 1984. *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur „Geschichte des Materialismus“ von F. A. Lange*. In: H. Cohen, 1984. *Werke*. Volume 5.2. Edited by H. Holzhey. Hildesheim: Olms.

Cohen, H., 1922. *System der Philosophie. Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis. Dritte Auflage*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag.

Dushin, O.E., 2015. Coincidentia oppositorum and Resolution of Contradictions: Nicholas of Cusa, Semyon Frank, Pavel Florensky. *Veche*, 27(2), pp. 74-85. (In Rus.)

Ehlen, P., 2014. *Russischen Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank*. Freiburg & München: Karl Alber.

Evlampiev, I.I., 2010. Two Poles of Perception of Nicholas of Cusa in Russian Philosophy (S. Frank and L. Karsavin). *Voprosi filosofii*, 5, pp. 125-138. (In Rus.)

Florensky, P., 1997. *The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters*. Translated and annotated by B. Jakim with an introduction by R. F. Gustafson. Princeton: Princeton University Press. doi: <https://doi-org.ezproxy.princeton.edu/10.1515/9780691187990>

Frank, S.L., 1972. *Ontologicheskoe dokazatel'stvo bytia Bozhia* [Ontological Proof of the Existence of God]. In: S. L. Frank, 1972. *Po tu storonu pravogo i levogo* [On the Other Side of Right and Left]. Paris: YMCA-Press, pp. 114-123. (In Rus.)

Frank, S.L., 1983. *The Unknowable. An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion*. Translated by B. Jakim. London & Athens, Ohio: Ohio University Press.

Frank, S.L., 1995. *Predmet znania* [The Object of Knowledge]. In: S. L. Frank, 1995. *Predmet znania. Dusha cheloveka* [The Object of Knowledge. Man's Soul]. St. Petersburg: Nauka, pp. 37-417. (In Rus.)

Gessen, S.I., 1995. *Osnovi pedagogiki. Vvedeniye v prikladnuju filosofiju* [Fundamentals of Pedagogy. Introduction to Applied Philosophy]. Moscow: Shkola-Press. (In Rus.)

Kaufman, I.S., 2011. Nicholas of Cusa and the History of Mathematics. *Verbum. Almanah Zentra izuchenija srednevekovoj kulturi* [Almanac of the Center for the Study of Medieval Culture]. Volume 13. St. Petersburg: Nestor-Istorija, pp. 97-101. (In Rus.)

Krijnen, C., 2022. Heterologie oder Dialektik? Rikkers Lehre vom Ursprung des Denkens im Spiegel der Hegelschen Logik. *Hegel-Studien*, 56, pp. 97-127.

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // Франк С. Л. По ту сторону правого и левого. Париж : YMCA-PRESS, 1972. С. 107–152.

Франк С. Л. Непостижимое // Соч. М. : Правда, 1990. С. 183–559.

Франк С. Л. Предмет знания // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб. : Наука, 1995. С. 37–416.

Цыганков А. С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С. Л. Франка (новые материалы). М. : ИФ РАН, 2019.

Элен П. Николай Кузанский и Семен Франк / пер. с нем. Оксаны Назаровой // Историко-философский ежегодник'2005. М. : Наука, 2005. С. 331–358.

Cohen H. System der Philosophie. Teil 1 : Logik der reinen Erkenntnis. 3. Aufl. Berlin : Bruno Cassirer, 1922.

Cohen H. Einleitung mit kritischem Nachtrag zur "Geschichte des Materialismus" von F. A. Lange // Werke / hrsg. von H. Holzhey. Hildesheim : Olms, 1984. Bd. 5/II.

Krijnen Ch. Heterologie oder Dialektik? Rickerts Lehre vom Ursprung des Denkens im Spiegel der Hegelschen Logik // Hegel-Studien. 2022. Bd. 56. S. 97–127.

Mormann Th. Mathematische Wissenschaftsphilosophie im Marburger Neukantianismus // Siegener Beiträge zur Geschichte und Philosophie der Mathematik / hrsg. von R. Krömer, G. Nickel. Siegen : Universitätsverlag Siegen, 2019. S. 55–75.

Swoboda Ph.J. Windelband's Influence on S. L. Frank // Studies in East European Thought. 1995. Vol. 47, № 3–4. P. 259–290.

Об авторе

Владимир Николаевич Белов, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы, Москва, Россия.

E-mail: belov-vn@rudn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3833-6506>

Для цитирования:

Белов В. Н. С. Л. Франк и немецкое неокантианство: аспекты дискуссии // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 1. С. 71–91.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-4

© Белов В. Н., 2023.

Mormann, T., 2019. Mathematische Wissenschaftsphilosophie im Marburger Neukantianismus. *Siegener Beiträge zur Geschichte und Philosophie der Mathematik*, 11, pp. 55-75.

Obolevich, T., 2014. From Neo-Kantianism to Ontologism. *Misl' [Thought]*, 16, pp. 62-69. (In Rus.)

Obolevich, T., 2017. *Semyon Frank: shtrichi k portretu filozofa [Semyon Frank: Strokes to the Portrait of a Philosopher]*. Moscow: BBI. (In Rus.)

Obolevich, T. and Tsygankov, A.S., 2017. The Philosophy of Religion of S. L. Frank in the Light of New Materials. *Filosofskij zhurnal | Philosophy journal*, 10(1), pp. 99-115. (In Rus.)

Raushenbach, B.V., 1993. Trinity Logic. *Voprosy Filosofii*, 3, pp. 62-70 (In Rus.)

Rickert, H., 1924. Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare: Eine Problemstellung. *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 12, pp. 235-280.

Swoboda, P.J., 1995. Windelband's Influence on S. L. Frank. *Studies in East European Thought*, 47(3-4), pp. 259-290.

Tsygankov, A.S. and Obolevich, T., 2019. *Nemezkij period filozofskoj biografii S.L. Franka (novye materialy) [The German Period of S. L. Franca (New Materials)]*. Moscow: Institute of Philosophy RAN. (In Rus.)

Zenkovsky, V.V., 1967. *A History of Russian Philosophy*. Authorized Translation from the Russian by G. L. Kline. Third Edition. London: Routledge & Kegan Paul.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Prof. Dr Vladimir N. **Belov**, RUDN University, Moscow, Russia.

E-mail: belov-vn@rudn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3833-6506>

To cite this article:

Belov, V.N., 2023. Semyon Frank and the German Neo-Kantianism: Aspects of Debate. *Kantian Journal*, 42(1), pp. 71-91.

<http://dx.doi:10.5922/0207-6918-2023-1-4>

© Belov V. N., 2023.