

**АПОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ  
VS «ИДЕАЛЬНОЕ ЧЕЛОВЕКОУБИЙСТВО»:  
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ  
С. Л. ФРАНКА**

**О. А. Назарова<sup>1</sup>**

Понять становление философии С. Л. Франка невозможно вне уяснения его отношения к И. Канту. Восприняв у ранних представителей современной ему теории познания задачу понять Канта с тем, чтобы выйти за его предел (В. Виндельбанд), а также призыв воздержаться от догматизации философии Канта, допуская многообразие ее интерпретаций (П. Наторп), Франк увидел в Канте не критика или «разрушителя» метафизики, но мыслителя, заложившего основы нового метафизического синтеза. Он поставил перед собой задачу «преобразования» кантовской философии в новую метафизическую систему, используя при этом основополагающие принципы критического мышления. В результате ему удалось преодолеть характерное для неокантианцев абстрактное понимание человека и поместить в фокус философских исследований конкретного, то есть положенного в абсолютный горизонт бытия, человека. В его метафизике антропология начинает играть системообразующую и смыслообразующую роль, а онтогносеологические рассуждения используются в качестве методологии для раскрытия специфики человеческого бытия. И в этом смысле Франк также следует Канту, который во вступлении к своей «Логике» определял вопрос «Что такое человек?» в качестве основополагающего вопроса философии. Франковское трикнижие – «Предмет знания» (1915), «Душа человека» (1915) и «Духовные основы общества» (1930) – наглядно доказывает, что метафизическая интерпретация кантовского критицизма может состояться и оказаться первичной в постановке и решении актуальных философских проблем.

**Ключевые слова:** С. Л. Франк, И. Кант, возрождение метафизики, антропология, конкретное самобытие, трансцендирование

<sup>1</sup> Институт персонального тренинга и консультирования, Германия, 81379, Мюнхен, Цильштаттштрассе, д. 9. Поступила в редакцию: 31.10.2022 г. doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-3

**APOLOGIA FOR HUMAN EXISTENCE  
VS “IDEAL HOMICIDE”:  
SEMYON FRANK’S  
ANTHROPOLOGICAL PROJECT**

**O. A. Nazarova<sup>1</sup>**

The emergence of S. L. Frank’s philosophy cannot be understood without clarifying his attitude to Immanuel Kant. Following the early representatives of the theory of cognition of his time who undertook to understand Kant in order to go beyond him (W. Windelband) and their warning against turning Kant’s philosophy into a dogma and allowing for diverse interpretations of Kant (P. Natorp), Frank saw Kant not as a critic and “destroyer” of metaphysics, but as a thinker who laid the foundations of a new metaphysical synthesis. He set himself the task of “transforming” the Kantian philosophy into a new metaphysical system proceeding from the foundational principles of critical thinking. As a result, he managed to overcome the abstract concept of the human being characteristic of Neo-Kantians to put the concrete human in the absolute horizon of being at the focus of philosophical investigations. In his metaphysics anthropology begins to play a system-forming and meaning-forming role, and onto-epistemological reasoning is used as a methodology for revealing the specificities of the human being. Here, too, Frank follows Kant who in his Logic defined the question “What is man?” as the fundamental question of philosophy. Frank’s three books, *The Object of Knowledge* (1915), *Man’s Soul* (1915), and *The Spiritual Foundations of Society* (1930) demonstrate that a metaphysical interpretation of Kantian critique is possible and may turn out to be the foundation of raising and solving topical philosophical problems.

**Keywords:** S. L. Frank, I. Kant, revival of metaphysics, anthropology, concrete self-existence, transcending

<sup>1</sup> Institute of Personal Training and Consulting (IPB). Zielstattstr. 9, Munich, 81379, Germany. Received: 31.10.2022. doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-3

## 1. Введение

Ситуация в современном франковедении складывается парадоксальным образом. Хотя абсолютно очевидно, что понять становление философии С. Л. Франка невозможно вне уяснения его отношения к И. Канту и к неокантианству, тем не менее пока никто не решился осуществить *развернутое* исследование этой темы. И хотя она неоднократно затрагивалась многими специалистами в том или ином контексте, у нас нет ни одной диссертации, которая была бы специально посвящена этому вопросу. Формат краткой публикации позволяет осветить многогранность содержания этой сложной темы лишь общими штрихами и в сжатом виде, сосредоточив внимание на метафизической интерпретации кантовского критицизма и преодолении его ограниченности за счет обращения к конкретному человеку как живому и духовному существу.

### 2. Понять Канта с тем, чтобы выйти за его предел

Начать нужно с «Предмета знания» — магистерской диссертации С. Л. Франка. На мой взгляд, ту интенцию, которая руководила Франком в его работе над нею, весьма точно выражают слова Пауля Наторпа из его доклада 1912 г., с которым он выступил перед Кантовским обществом в Галле. Наторп говорит о том, что «всякий, кто хочет сделать какой-нибудь шаг вперед в философии, считает первейшей своей обязанностью разобраться в философии Канта» (Наторп, 1913, с. 93).

Понять, какую роль играет рефлексия кантовского критицизма в формировании философии Франка, равно как и осознать историко-философское значение тех размышлений, которые были изложены им в первую очередь в его трикнижии — «Предмет знания» (1915), «Душа человека» (1917) и «Духовные основы общества» (1930), помогает помещение его философии

## 1. Introduction

A paradoxical situation is emerging in modern Frank scholarship. Although it is absolutely clear that it is impossible to understand the emergence of Frank's philosophy without clarifying his attitude to Kant and Neo-Kantianism, to date no one has attempted an *extended* study of this theme. Although it has been touched upon by many experts in various contexts we do not have a single dissertation expressly devoted to the question. The format of a brief publication makes it possible to reveal the multi-faceted content of this complicated theme only in a concise way and in sweeping strokes, while concentrating on the metaphysical interpretation of Kantian critique and overcoming its limitations by turning to the concrete human as a living and spiritual being.

### 2. To Understand Kant in Order to Go beyond Him

We should start with Frank's magisterial dissertation *The Object of Knowledge*. In my opinion, the intention that guided Frank in this work is accurately captured by Paul Natorp in his 1912 report delivered before the Kantian Society in Halle. Natorp writes that "anyone who wants to make a step forward in philosophy deems it to be his first duty to sort out Kant's philosophy"<sup>2</sup> (Natorp, 1912, p. 193).

In order to understand the role rumination on Kant's critique plays in the formation of Frank's philosophy and to appreciate the historical-philosophical significance of the reflections set out above all in his three books — *The Object of Knowledge* (1915), *Man's Soul* (1917), and *The Spiritual Foundations of Society* (1930) — it is helpful to place his philosophy in the context to which it actually refers. Frank himself

<sup>2</sup> "Eine Auseinandersetzung mit ihr erkennt doch jeder, der in der Philosophie vorwärts will, als seine erste Pflicht."

фии в тот контекст, к которому она, собственно, и относится. Говоря словами самого философа, речь идет о «*возрождении метафизики*» (Франк, 1928, с. 83; курсив мой. — О.Н.), которая удовлетворяла бы потребность «в более жизненной философии», не отрывающей «познающий дух от самой реальности» (Франк, 1912, с. 35)<sup>2</sup> и осуществляющей «углубленный анализ проблем духовной жизни» (Франк, 1928, с. 84)<sup>3</sup>.

В XX столетии это было связано в первую очередь с переосмыслением критицизма Канта, поскольку в истории философии никто кроме него настолько основательно не ставил возможность метафизики под вопрос. Именно ему было предъявлено обвинение в «богоубийстве», если использовать термин Владимира Эрна из его доклада «От Канта к Круппу». И это отнюдь не наша отечественная дефиниция. Примерно по тем же причинам «Критика чистого разума» была внесена Ватиканом в Индекс запрещенных изданий<sup>4</sup>.

И тем не менее никакой запрет не мог отменить необходимости выстроить отношение с Кантом для того, чтобы осуществить *критическое обоснование метафизики*. Тем приятнее будет отметить, что решение этой не-

<sup>2</sup> Ср.: «Всякая гносеология — как учит самый проницательный и непредвзятый современный немецкий мыслитель Гуссерль — есть феноменология; всякая феноменология, — прибавляет вождь современной французской философии Бергсон, — есть погружение мысли в бесконечное богатство бытия, т.е. метафизика» (Франк, 1912, с. 35). Тем самым Бергсон «удовлетворяет потребность в более жизненной философии, которая не отрывала бы познающий дух от самой реальности» (Там же).

<sup>3</sup> Ср.: «Едва Гуссерль успел начать работать на намеченном им пути, как его лучшие и наиболее одаренные ученики — из них первым Макс Шелер — использовали его метод для *возрождения метафизики*, для пробуждения и осмысления коренных вопросов мирозерцания. Бесстрастно-научное описание структуры явлений быстро превратилось в углубленный анализ проблем духовной жизни» (Франк, 1928, с. 83–84; курсив мой. — О.Н.).

<sup>4</sup> Официальной целью составления Индекса (*Index librorum prohibitorum*) было ограждение веры и нравственности от посягательств и богословских ошибок. «Критика чистого разума» попала в последнее издание Индекса 1948 г.

refers to it as a “revival of metaphysics” (Frank, 1928a, p. 83; my italics — O.N.) which would meet the need “for a more lifelike philosophy” which does not separate the cognising spirit from reality itself” (Frank, 1912, p. 35)<sup>3</sup> and engages in an “in-depth analysis of the problems of spiritual life” (Frank, 1928a, p. 84).<sup>4</sup>

In the twentieth century this was associated first and foremost with reinterpreting Kant’s critique because no one in the history of philosophy questioned the possibility of metaphysics more thoroughly than he. He was accused of “God-slaying,” to use the term of Vladimir Ern in his report “From Kant to Krupp.” This is not only the Russian philosopher’s view. It was for basically the same reasons that the Vatican included the *Critique of Pure Reason* in the Index of Forbidden Publications.<sup>5</sup>

And yet no ban could cancel the need to settle the relations with Kant in order to provide a *critical grounding of metaphysics*. It gives me all the more pleasure to report that the solution of this challenging and ambitious task was accomplished in Frank’s works long before this was done, for example, by neo-scholastics.

Early on in his philosophical career (above all in the above-mentioned three books, but also in some other works) Frank broke through

<sup>3</sup> Cf. “All epistemology, according to the most insightful and impartial modern German thinker, Husserl, is phenomenology; all phenomenology, adds Bergson, the leader of modern French philosophy, is immersion of thought in the infinite richness of being, i.e. metaphysics.” Thereby Bergson “meets the need for a more lifelike philosophy which would not separate the cognising spirit from reality itself” (Frank, 1912, p. 35).

<sup>4</sup> Cf. “No sooner did Husserl begin to work along the path he charted than his best and most gifted pupils — above all Max Scheler — used his method to *revive metaphysics*, to awaken and reflect on the root questions of contemplation of the world. Dispassionate scientific description of the structure of phenomena quickly turned into a profound analysis of the problems of spiritual life” (Frank, 1928a, pp. 83-84; my italics — O.N.).

<sup>5</sup> The official aim of the Index (*Index librorum prohibitorum*) was to protect faith and morality from encroachments and theological mistakes. The *Critique of Pure Reason* was included in the last issue of the Index in 1948.

простой и весьма претенциозной задачи было найдено в работах Франка задолго до того, как это удалось сделать, к примеру, той же неосхоластике.

Франк в своем раннем философском творчестве (в первую очередь в упомянутом трикнижии, а также в ряде других работ), по сути дела, осуществил прорыв к Абсолютному. И мыслительный ход, который был им использован, фактически совпадает с тем, который был сделан бельгийским философом-иезуитом Жозефом Марешалем (1878–1944) в его пятитомном труде «Отправная точка метафизики» (Maréchal, 1922–1947). Этот труд в свое время произвел «революцию» в неотомизме, который более века после выхода в свет кантовских «Критик» резко отрицательно относился к его философии.

Франк исходит из того, что необходимо *понять Канта с тем, чтобы выйти за его предел* (см.: Франк, 1993, с. 36). Примечательно, что эта задача была воспринята им у ранних представителей современной ему теории познания (см.: Виндельбанд, 1904, с. VI). Однако по сравнению с неокантианцами Франк интерпретирует эту задачу своим способом. По его мнению, Кант должен рассматриваться не столько как критик или «разрушитель» метафизики, но как мыслитель, заложивший основы нового *метафизического синтеза*, ведь «в отношении метафизики» он «уясняет и ее невозможность, и ее неизбежность» (Франк, 2006, с. 126; курсив мой. — О.Н.). И «всеразрушающему» Канту было суждено, вопреки его собственной воле, стать вообще зачинателем нового подъема метафизической мысли» (Франк, 1995а, с. 405).

В работе «Кант — 150 лет спустя» (1954) небезызвестного Эмериха Корета, представителя «трансцендентальной метафизики»<sup>5</sup>, которая берет свое начало в идеях Марешаля, этот же

<sup>5</sup> Ее суть состоит в стремлении связать схоластическую метафизику и трансцендентальную философию в традиции Канта. См.: (Kanzian, 2005), а также мое исследование: (Nazarova, 2017).

to the Absolute. The strategy he used practically coincides with that used by the Belgian Jesuit philosopher Joseph Maréchal (1878–1944) in his five-volume work, *The Starting Point of Metaphysics* (Maréchal, 1922–1947). That work in its time caused a “revolution” in Neo-Thomism which, more than a century after the publication of Kant’s *Critiques*, was sharply disapproving of his philosophy.

Frank proceeds from the need *to understand Kant in order to go beyond him* (see: Frank, 1993b, p. 36). It has to be noted that he was prompted to this task by the early representatives of the cognition theory of his time (cf. Windelband, 1903, p. IV). However, he interprets this task differently than the Neo-Kantians. He argues that Kant should be perceived not so much as a critic or “destroyer” of metaphysics, but as a thinker who laid the foundations of a new *metaphysical synthesis*, for “with regard to metaphysics” he claims that “it is impossible and *at the same time inevitable*” (Frank, 2006, p. 126; my italics — O.N.). “The ‘all-destroyer’ Kant, contrary to his will, was destined to become the pioneer of a new upsurge of metaphysical thought” (Frank, 1995, p. 405).

This train of thought was expressed in practically the same words in the work *Kant — 150 Years On* by Emerich Coreth (1954), a representative of “transcendental metaphysics”,<sup>6</sup> which arises from the ideas of Maréchal: “With Kant, it was not about destruction, but about a new critical grounding of metaphysics”;<sup>7</sup> he “laid the foundations of all subsequent thought”<sup>8</sup> (Coreth, 1954, p. 622).

Frank (1915, p. 35) set out to “transform” the Kantian philosophy into a new metaphysi-

<sup>6</sup> It basically seeks to link scholastic metaphysics and transcendental philosophy in the Kantian tradition. See Kanzian (2005) and my study (Nazarova, 2017).

<sup>7</sup> Cf. “Es ging Kant um nichts weniger als um Zerstörung der Metaphysik, es ging ihm um kritische Neubegründung der Metaphysik [...]”

<sup>8</sup> Cf. “[...] dem ganzen nachfolgenden Denken die Grundlagen bereitet hatte.”

ход мысли выражен практически теми же самыми словами: «У Канта речь шла не о разрушении, но о новом критическом обосновании метафизики»; он «зложил основы всего последующего мышления» (Coreth, 1954, S. 622).

Франк ставит перед собой задачу «преобразования» (Франк, 1915, с. 35) кантовской философии в новую метафизическую систему с использованием при этом основополагающих принципов критического мышления. Говоря словами Корета, следовавшего за Марешалем, он стремится «преодолеть Канта при помощи самого Канта» (Coreth, 1954, S. 623). С моей точки зрения, эта цитата абсолютно точно подходит для обозначения того, что было сделано Франком в раннем проекте его философской системы, — глобального религиозно-метафизического и *антропологического* переосмысления кантовской философии.

Интересно, что в данном вопросе отношение Франка к неокантианству выстраивается по принципу «назад к истокам». В докладе «Кризис современной философии» (1916) и в работе «Душа человека» (1917) он обвиняет современную ему гносеологию — имея в виду в первую очередь неокантианство — в «идеальном человекоубийстве» (Франк, 1995б, с. 440; курсив мой. — О.Н.), поскольку она ведет речь лишь о «чистых абстрациях» вроде «гносеологического субъекта» или «сознания вообще» (Там же). Это убийство незаконно, потому что познание совершается в человеке как «живой, конкретной реальности» (Там же; курсив мой. — О.Н.). А значит, перед философией вновь возникает «старый», но «вполне законный и неустрашимый вопрос: как же человек, живое индивидуальное человеческое сознание достигает этой объективной, сверхиндивидуальной истины?» (Там же).

Франк указывает на то, что «возможность позитивного решения проблемы познания (или проблемы трансценденции. — О.Н.), в том числе и познания метафизического зави-

cal system proceeding from the core principles of critical thinking. To use Coreth's words who followed Maréchal, he sought "to overcome Kant with the help of Kant himself"<sup>9</sup> (Coreth, 1954, p. 623). I think this quote pinpoints what Frank accomplished in his early philosophical project, viz. a global religious-metaphysical and *anthropological* revision of Kant's philosophy.

Interestingly, on this issue Frank's attitude to Neo-Kantianism is based on the "back to the sources" principle. In his report "The Crisis of Contemporary Philosophy" (1916) and the book *Man's Soul* (1917) he accuses contemporary epistemology, referring above all to Neo-Kantianism, of an "ideal homicide" (Frank, 1993a, p. 25; my italics — O.N.) because it deals only with "pure abstractions" such as "the gno-seological subject" or "consciousness in general" (*ibid.*). The homicide is unlawful because cognition takes place in the human being as "a living, concrete reality" (*ibid.*; my italics — O.N.). This confronts philosophy with "the old" but "wholly legitimate and inexorable question: how does man, the living individual human consciousness, attain this objective, supraindividual truth?" (*ibid.*, pp. 25-26).

Frank points out that "the possibility of a positive solution of the problem of cognition (or the problem of transcendence — O.N.), including metaphysical cognition depends [...] on whether we will find the point of being not touched by the problems of objective being"<sup>10</sup> (Frank, 1928b, p. 182). He is referring to the human being's spiritual being. In his opinion, it may "serve as the outer end of the Ariadne thread in penetrating the labyrinth of being"<sup>11</sup> (*ibid.*). In that sense he also follows Kant who,

<sup>9</sup> Cf. "[...] Kant durch Kant selbst zu überwinden [...]."

<sup>10</sup> Cf. "Die ganze Möglichkeit [...] einer positiven Lösung des Erkenntnisproblems, mithin auch einer metaphysischen Erkenntnis hängt davon ab, dass wir einen Seinspunkt ergreifen, der von der Problematik des gegenständlichen Seins nicht getroffen wird."

<sup>11</sup> Cf. "[...] uns als äußerstes Ende des Ariadnenfadens beim Eindringen in das Labyrinth des Seins dienen [...]."

сит... от того, найдем ли мы точку бытия, не затронутую проблематикой предметного бытия» (Франк, 2017а, с. 191). Речь идет о духовном бытии человека. По его мнению, именно оно может «послужить нам внешним концом нити Ариадны при проникновении в лабиринт бытия» (Там же). И в этом смысле он также следует Канту, который во вступлении к своей «Логике» определял вопрос «Что такое человек?» в качестве основополагающего вопроса философии, к которому редуцируются все остальные вопросы — «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться?» (AA 09, S. 25; Кант, 1980, с. 332).

Таким образом, метафизика Франка оказывается синтезирована вокруг исследования бытия человека, когда антропология начинает играть центральную, системообразующую или даже *смыслообразующую* роль, а онтогносеологические рассуждения используются в качестве *методологии* для раскрытия специфики человеческого бытия.

Бытийственная «особость» души человека предполагает применение иных методов мыслительной деятельности для ее восприятия и исследования. Заключение о ее реальности, основанное, к примеру, лишь на «художественной... *инспирации*» (Франк, 2017в, с. 257; курсив мой. — О.Н.), лишало бы учение о человеке статуса «объективно-научного» (Там же) и противоречило бы стремлению Франка разработать философскую антропологию в качестве «основания для исторического, правового и социально-научного мировоззрения» (Там же, с. 271), о чем он пишет в работе «О метафизике души». Следуя Канту, Франк стремится положить в основу науки «доказательство», а не «слепую веру». Однако поскольку душа человека занимает «срединную позицию» *между* миром идеального и миром реального бытия, она не может быть постигнута посредством понятий и категорий, определяющих содержание обоих этих миров. Соответственно, «логическое дока-

in the introduction to his *Logic*, defined the question “What is man?” as the basic question of philosophy to which all the other questions boil down: “What can I know? What ought I to do? What may I hope?” (*Log*, AA 09, p. 25; Kant, 1992, p. 538).

Thus, Frank’s metaphysics is synthesised around the study of the human’s being when anthropology begins to play the central, system-forming or even *meaning-forming* role while onto-gnoseological reasoning is used as a *methodology* to reveal the specificities of human being.

The being-related “selfhood” of the human soul implies the use of other methods of thinking for its perception and study. Concluding about its reality on the basis, for example, only of “artistic [...] *inspiration*”<sup>12</sup> (Frank, 1929b, p. 355; my italics — O.N.), would deprive the study of the human being of an “objective-scientific”<sup>13</sup> status (*ibid.*) and contradict Frank’s ambition of developing philosophical anthropology as “the foundation of a historical, legal and socio-scientific world view”<sup>14</sup> (*ibid.*, p. 364), as he writes in his work *On Metaphysics of the Soul*. Following Kant, he tries to put “proof” and not “blind faith” at the foundation of science. However, because man’s soul occupies a middle position *between* the ideal and the real world, it cannot be fathomed through concepts and categories which determine the content of both these worlds. Accordingly, with regard to it the “logical proof” cannot be rational, but consists in *making evident*. “[...] we are talking not about theory or logical definition of spiritual life, but only about locating and mapping it,”<sup>15</sup> Franks writes (*ibid.*, p. 367). Being “*life ex-*

<sup>12</sup> Cf. “*künstlerische* [...] *Inspiration*.”

<sup>13</sup> Cf. “*objektiver Wissenschaft*.”

<sup>14</sup> Cf. “[...] *Grundlage für die geschichts-, recht- und sozialwissenschaftliche Weltanschauung* [...].”

<sup>15</sup> Cf. “[...] handelt es sich hier nicht um eine Theorie oder logische Bestimmung des Gebietes des Seelenlebens, sondern sozusagen nur um seine Auffindung und Absteckung.”

зательство» по отношению к ней не может быть доказательством рациональным, но есть *приведение к очевидности*. «...Речь идет здесь не о теории или логическом определении душевной жизни, но лишь о ее обнаружении и открытии», — пишет Франк (Франк, 2017в, с. 274). Будучи «самой себя переживающей жизнью», душа «может быть понята и познана лишь *изнутри, из самой себя, и так, как она есть для себя самой*» (Там же, с. 278). Как было показано в метафизике знания<sup>6</sup>, постижение тех сфер бытия, которые по отношению к эмпирическому миру являются *мета-физическими*, доступно лишь особому виду знания — живому знанию, живой интуиции как переживающему опыту.

Преодоление узости кантовской трактовки понятия опыта возможно, по мнению Франка, лишь религиозным сознанием. Религиозное возрождение имеет большое значение для научного знания вообще, «ибо ведет к расширению и углублению [человеческого] опыта» (Там же, с. 256), и в особенности для научного познания души, поскольку «лишь религиозный человек способен иметь подлинное живое самознание, ощущать в себе “душу живу”» (Там же). Использование этого опыта в целях «научного познания души» (Там же, с. 257) должно привести к «построению религиозной теории человеческого существа» (Там же, с. 281) как *конкретного духовного существа* (Там же, с. 267), или «самости» (Франк, 1990б, с. 331), которая находится в отношении подобия к несущей ее инстанции — абсолютному божественному бытию, ведь именно «богочеловечество» открывается живому опыту религиозного сознания в качестве «последнего основополагающего метафизического факта» (Франк, 2017в, с. 269).

Если мы вновь обратимся к Корету — к его статье «Что такое философская антропология?» (1969), написанной более полувека спустя после «Души человека» Франка, то мы обнаружим в

<sup>6</sup> Этому вопросу посвящена вторая часть статьи Франка «Познание и бытие» — «Металогические основы понятийного знания» (Франк, 2017б).

*periencing itself*<sup>16</sup> the soul “can only be understood and cognised *from within itself* i.e. *in the way it is for itself*”<sup>17</sup> (*ibid.*, p. 370). As shown in the metaphysics of knowledge,<sup>18</sup> understanding the spheres of being which are *meta-physical* with regard to the empirical world, is within reach only of a special kind of knowledge, living knowledge, living intuition as experience.

The narrowness of the Kantian treatment of the concept of experience, Frank believes, can only be overcome by religious consciousness. Religious revival is very important for scientific knowledge in general “because it broadens and deepens [human] experience”<sup>19</sup> (*ibid.*, p. 353), and especially for the scientific knowledge of the soul inasmuch as “only a religious person can have true living self-consciousness and feel his ‘living soul’ in himself”<sup>20</sup> (*ibid.*, p. 354). The use of this experience for the purpose of “scientific cognition of the soul”<sup>21</sup> (*ibid.*) should lead to the “construction of a religious theory of the human being”<sup>22</sup> (*ibid.*, p. 372) as a *concrete spiritual being* (*ibid.*, p. 361), or “selfhood” (Frank, 1983, p. 110), which is in a relationship of similarity to the instance that carries it, i.e. the absolute divine being, for it is “godmanhood” that is open to living experience of religious consciousness as “the ultimate foundational metaphysical fact”<sup>23</sup> (Frank, 1929b, p. 363).

Going back to Coreth, in his article “What Is Philosophical Anthropology?” (1969), writ-

<sup>16</sup> Cf. “sich selbst erlebende[s] Leben[.]”

<sup>17</sup> Cf. “[...] kann nur von innen, aus sich selber, d.h. wie es für sich selber ist, *verstanden und erkannt werden*.”

<sup>18</sup> This is the subject of the second part of Frank’s article “Cognition and Being” entitled “Meta-Logical Foundations of Conceptual Knowledge” (Frank, 1929a).

<sup>19</sup> Cf. “[...] weil sie zur Erweiterung, Vertiefung der Erfahrung.”

<sup>20</sup> Cf. “Der religiöse Mensch allein ist imstande, ein wirklich lebendiges Selbstbewußtsein zu haben, seine ‘lebende Seele’ zu empfinden.”

<sup>21</sup> Cf. “[...] für die wissenschaftliche Seelenerkenntnis [...]”

<sup>22</sup> Cf. “[...] zu einer religiösen Theorie des Menschenwesens gelangen.”

<sup>23</sup> Cf. “letzte metaphysische Grundtatsache”

этом тексте рассуждения, практически полностью идентичные франковским. Корет пишет о том, что философская антропология, понятая как «метафизическая онтология», возможна лишь «из человека», который «всегда понимает себя в бытии и из бытия» (Coreth, 1969, S. 273; курсив мой. — О.Н.). Чистая потенция знания лишена персонального начала. Если мы ее выдаем за подлинную сущность человека, то стираем личность, которая всегда представляет собой нечто конкретно-индивидуальное. В работе «Что такое человек?» (1973) Корет также упрекает неокантианство в имперсонализме, поскольку в его основе лежит представление о человеке, согласно которому, с одной стороны, «сущность человека усматривается в его разумности», а с другой — «конечный разум растворяется в бесконечном событии духа». В первом случае теряется целостность и конкретность человека, во втором — его личностная независимость. «Именно отсюда рождается протест и требование поворота мышления к конкретному человеку» (Coreth, 1973, S. 35; курсив мой. — О.Н.).

### 3. Конкретный человек как «непосредственное самобытие»

Говорить о человеке в его конкретности означает говорить о нем как об *исполнении* (Vollzug) или как о *непосредственном самобытии*.

Будучи конкретным, живым и духовным существом, человек противостоит любому ограничению. Самобытие человека всегда стремится к тому, чтобы выйти за границы самого себя. В ином случае мы имеем дело с «заболеванием, [а] именно с *безумием*», — пишет Франк уже в «Непостижимом» (Франк, 1990б, с. 343). Эта открытость самобытия в трансцендировании столь существенна для нас, что именно там, где наша душа «добровольно раскрыта для... соприкосновения с трансцендентным» (Там же, с. 405—406), мы обретаем «прочную основу» и достигаем «тем самым своей под-

ten more than half a century after Frank's *Man's Soul*, we find arguments that are practically identical to Frank's. Coreth writes that philosophical anthropology understood as "metaphysical ontology" is only possible "starting from the human being"<sup>24</sup> who "always understands himself in being and out of being"<sup>25</sup> (Coreth, 1969, p. 273; my italics — O.N.). The pure potential of knowledge has no personal element. If we pass it off as the true essence of the human being we erase personality, which is always something concrete and individual. In *What Is Man?* Coreth (1973) reproaches Neo-Kantianism for impersonalism because it is based on the idea of the human being whereby, on the one hand, "the essence of the human being is seen in his having reason"<sup>26</sup> and on the other hand, "the finite reason is dissolved in an infinite event of the spirit"<sup>27</sup>. In the former case the wholeness and concreteness of the human being is lost and in the latter, his personal independence. "It is precisely this that breeds protest and the demand for a turn of thinking toward the concrete human being"<sup>28</sup> (Coreth, 1973, p. 35; my italics — O.N.).

### 3. The Concrete Human Being as "Immediate Self-Being"

To speak about the human being in his concreteness means to speak about him as execution (Vollzug), or as *immediate self-being*.

Being a concrete, living and spiritual being, man defies any limitations. The human being's self-being always seeks to go beyond oneself. Otherwise we are looking at a "sickness: name-

<sup>24</sup> Cf. "vom Menschen her"

<sup>25</sup> Cf. "[...] sich immer schon im Sein und aus dem Sein versteht."

<sup>26</sup> Cf. "[...] den Menschen wesentlich als Vernunftwesen versteht."

<sup>27</sup> Cf. "[...] die endliche Vernunft in ein unendliches Geistesgeschehen aufhebt."

<sup>28</sup> Cf. "Gerade dies ruft den Protest hervor, der eine Wende des Denkens zum konkreten Menschen fordert."



линной цели» (Там же, с. 343). Здесь мы имеем редкое, кажущееся почти парадоксальным состояние — чем больше мы трансцендируем себя, тем больше мы актуализируем свое собственное бытие.

Таким образом, задача философской антропологии состоит в понимании природы и онтологической структуры человеческого бытия, сущностным признаком которого является трансценденция. Это должно осуществляться в форме вопроса об условиях, который совпадает с вопросом о месте души человека в общей структуре бытия и о ее укорененности в абсолютном бытии, благодаря которому человеческое бытие обретает смысл и обоснование.

Когда речь идет о трансцендировании, то преимущественно говорят об идеальном трансцендировании в «*познавательной интенции*», об «идеальной» направленности «взора» на реальность, которая в силу этого становится нашим идеальным «достоянием» и предметно познается нами» (Там же, с. 343). Однако это трансцендирование не имеет отношения к антропологии, которая рассматривает конкретного и реального человека. Трансцендировать можно по-разному, и трансцендирование в знании есть лишь «первая и самая общая его форма» (Там же).

Реальное же трансцендирование самобытия осуществляет себя в двух направлениях — «во-вне» и «во-внутри». По направлению «во-вне» конкретность человека проявляется в том, что он есть дух в теле, в мире и *в истории*.

#### **4. Трансцендирование «во-вне» как трансцендирование в историю**

В статье «Сущность и ведущие мотивы русской философии» Франк указывает на то, что философия истории относится к главным темам русской философской традиции (Frank, 1924–1925). «Самое значительное и оригинальное» (Франк, 1996, с. 153) создано русскими

ly insanity”, writes Frank (1983, p. 120) in *The Unknowable*. The openness of self-being in transcendence is so important for us that it is where our soul is “voluntarily open to [...] contact with the transcendent” (*ibid.*, p. 172) that we gain “stable ground” and attain the “genuine goal” (*ibid.*, p. 343). Here we have a rare, seemingly paradoxical, state: the more we transcend ourselves the more we actualise our own being.

Thus, the task of philosophical anthropology is to understand the nature and ontological structure of the human being of which transcendence is an essential feature. This should take the form of a question about conditions, which coincides with the question of the place of the human being’s soul in the overall structure of being and its embeddedness in absolute being thanks to which human being acquires meaning and justification.

When we speak about transcendence we are usually speaking about ideal transcendence in “*cognitive intentionality*”, about “the ‘ideal’ directedness of the ‘gaze’ at reality, which thereby becomes our ideal possession and is known objectively by us” (*ibid.*, p. 120). However, this transcendence has nothing to do with anthropology which studies the concrete and real human being. Transcendence can be achieved in different ways and transcendence in knowledge is but “the first and most general form” of it (*ibid.*).

Real transcendence of self-being takes place in two directions: “inside-out” and “outside-in”. In the direction “inside-out” the human being’s concreteness is manifested in that he is the spirit in the body, in the world and *in history*.

#### **4. “Inside-out” Transcendence as Transcendence into History**

In his article “The Essence and Key Motives of Russian Philosophy” Frank (1924/1925) points out that the philosophy of history is one

мыслителями именно в этой области. Оригинальность его понимания истории и того, каким образом трансцендентная сущность человека проявляет себя в *истории*, будет продемонстрирована в дальнейшем изложении.

Если мы обратимся к «Духовным основам общества» — к тексту, в котором, собственно, и анализируется «проблема истории», мы сможем наблюдать критический метод Канта в действии — метод, согласно которому необходимо отбросить все «догматические» понятия, очистить сознание, и только после этого нам предоставится возможность постигнуть истинную сущность феномена.

По Франку, в случае с анализом феномена истории следует также отбросить «устоявшиеся» понятия и представления, которые tendируют к тому, чтобы стать догматическими. В первую очередь речь идет об «историзме», суть которого сводится к релятивизму, когда утверждается, что «общих, одинаковых для всех эпох и народов условий и закономерностей социальной жизни» не существует и, соответственно, «всякое социальное знание» представляет собой знание историческое, то есть «отчет о единичном и его изменении во времени» (Франк, 1992а, с. 26).

Критика исторического релятивизма в «Духовных основах общества» осуществляется по тому же принципу, что и критика эмпиризма в «Предмете знания». Кто знаком с философией Франка, тот узнает общие постулаты метафизики знания в формулировках его социальной философии. Логика этой критики такова: релятивизм, который возводит в принцип относительность и изменения, опровергает сам себя, поскольку он отвергает возможность всеобщих заключений, сам являясь при этом неким всеобщим заключением. Если бы отдельные исторические события не происходили на основании общего хода истории, мы вообще не могли бы говорить об истории с научной точки зрения и «знание прошлого не имело бы ни-

of the main themes of the Russian philosophical tradition. It is in this area that Russian thinkers have made “the most significant and original”<sup>29</sup> contribution (Frank, 1924/1925, p. 388). Below I will demonstrate the originality of his perception of history and how the transcendental essence of the human being manifests itself in *history*.

If we turn to *The Spiritual Foundations of Society* — the text which analyses “the problem of history” — we can observe Kant’s critical method in action, the method whereby it is necessary to cast aside all “dogmatic” concepts, cleanse one’s consciousness before one gets an opportunity to understand the true essence of a phenomenon.

According to Frank, in the case of analysis of the phenomenon of history we should also cast aside the “established” concepts and notions which tend to be dogmatic. In the first place we are referring to “historicism”, which boils down to relativism and the claim that “no universal laws and conditions of social life exist which are the same for all epochs and nations” and therefore “all social knowledge” is historical knowledge, i.e. “an account of the singular and its change in time” (Frank, 1987, p. 16).

Critique of historical relativism in *The Spiritual Foundations of Society* follows the same principle as the critique of empiricism in *The Object of Knowledge*. Those familiar with Frank’s philosophy will recognise the general premises of the metaphysics of knowledge in the formulations of his social philosophy. The logic of this critique is as follows: relativism, which gives pride of place to relativism and change, refutes itself in that it is itself a general conclusion. If individual historical events did not take place as part of the general course of history, we would be unable to talk about history from the scientific point of view and “knowledge of the past would have no significance for

<sup>29</sup> Cf. “das Bedeutendste und Originellste”

какого значения для понимания настоящего» (Там же, с. 27). Таким образом, метафизический принцип, согласно которому множественность связывается единством и остается охваченной им, а постоянство всегда сохраняется в изменениях, применяется при анализе истории.

В качестве теоретических оснований решения проблемы истории у Франка можно рассматривать его рассуждения по поводу времени и вечности (или сверхвременности), изложенные в «Предмете знания» (главы X и XI). Здесь философ критикует понимание Бергсоном времени как «чистой длительности» (Франк, 1995а, с. 305) — а именно это представление лежит в основе исторического релятивизма — и подчеркивает, что такое время *вообще* не мыслимо, что таким образом понятое время совершенно неуловимо и невыразимо «не в силу сверхрациональной его полноты и конкретности, а в силу его иррациональной скудости» (Там же). В нем нельзя увидеть ничего иного, кроме «момента процесса, незавершенности» (Там же, с. 304–305). Как правильно сказал Платон, время в этом смысле есть то, что «только возникает и исчезает, но никогда не есть» (Там же, с. 305).

В действительности — если мы дадим себе отчет в том, каким образом мы мыслим время, — мы увидим, что попытка воспринять становление «в его отрешенности от вечности» (Там же, с. 306) обречена на провал, поскольку она невоплотима иначе как через противоположный ему принцип вечности целого. «Время как смена множественности моментов и есть не что иное, как сознание становления как бы через призму противостоящей ему вневременности», — утверждает Франк (Там же, с. 307).

Время есть «отражение стихии движения в сфере покоя» (Там же, с. 308). В качестве «потока становления» (Там же, с. 307) помысленное время есть абстракция; конкретное время есть время, помысленное на основе вечности. Временное бытие не отделено от вневременного,

understanding the present” (*ibid.*, p. 18). Thus, the metaphysical principles, whereby plurality is bound by unity and remains bound by it and permanence is always preserved in changes, are applied to the analysis of history.

The theoretical foundations of Frank’s solution of the problem of history are provided by his reasoning on time and eternity (or supra-temporality) set forth in *The Object of Knowledge* (chapters X and XI). He criticises Bergson’s concept of time as “pure duration” (Frank, 1995, p. 305), the notion that underlies historical relativism, and stresses that such time is unthinkable *in principle*, that time understood in this way cannot be captured and expressed “not owing to its supra-rational fullness and concreteness but owing to its irrational paucity” (*ibid.*). Nothing can be seen in it except “the moment of a process, incompleteness” (*ibid.*, pp. 304-305). As Plato said, time is in the sense that “it only appears and disappears, but it never is” (*ibid.*, p. 305).

In reality, if we look at how we think of time we shall see that an attempt to perceive becoming “separately from eternity” (*ibid.*, p. 306) is doomed to failure because it cannot be realised except through the opposite principle of the eternity of the whole. “Time as *change of the multiplicity of moments* is none other than consciousness of becoming through the prism, as it were, of extra-temporality that opposes it” (*ibid.*, p. 307), Frank argues.

Time is “a reflection of the element of motion in the sphere of rest” (*ibid.*, p. 308). Time thought of as “the flow of becoming” (*ibid.*, p. 307) is an abstraction; concrete time is time thought of on the basis of eternity. Temporal being is not separated from the extra-temporal but is “permeated with the latter and is immersed in it” (*ibid.*, p. 301). Modern metaphysics has to be mindful of this.

Accordingly, the metaphysics of Frank’s investigation of the phenomenon of histo-

но «пропитано последним и погружено в него» (Там же, с. 301). И это должно быть принято во внимание современной метафизикой.

Соответственно, методология франковского исследования феномена истории находит свое выражение в следующих постулатах: «Все временное, во всей своей изменчивости... есть выражение и воплощение *сверхвременно общих начал*» (Франк, 1992а, с. 28). «История есть великий драматический процесс... развертывания во времени и во внешней среде духовной жизни человечества» (Там же, с. 74). Соответственно, философия истории должна быть сверхисторическим знанием, то есть метафизикой, при этом *трансцендентальной* метафизикой, поскольку она узнает всеобщие и постоянные условия «духовно-общественного бытия» (Там же, с. 31). Философия истории представляет собой «конкретное самосознание человечества» (Там же, с. 30), а конкретное самосознание означает осознание его *духовной* сущности.

Поскольку человек не является самодержавным творцом и демиургом своего бытия, в том числе исторического, он есть «*медиум*, проводник высших начал и ценностей, которым он служит и которые он воплощает» (Там же, с. 75). Соответственно, задача человека в историческом процессе состоит в том, чтобы осознать всеобщие закономерности исторически-общественного развития и активно соучаствовать в исполнении собственной свободы в историческом осуществлении сверхчеловеческого начала.

## 5. История как культура

Для того чтобы понять, что это за сверхчеловеческие начала, проводником которых является человек в его трансценденции в историю, чтобы осознать, что в понимании Франка представляет собой *конкретное историческое действие* и, наконец, чтобы понять собственные *поступки* философа в той великой исто-

ry is expressed in the following postulates: “Everything that is temporal, in all its changeability [...] is the expression and incarnation of *general supratemporal principles*” (Frank, 1987, p. 18). “History is the great dramatic process of the [...] unfolding – in time and in the external environment – of the spiritual life of mankind [...]” (*ibid.*, p. 81). The philosophy of history should thus be supra-historical knowledge, i.e. metaphysics and, moreover, *transcendental metaphysics*, inasmuch as it discovers universal and constant conditions of “spiritually grounded social being” (*ibid.*, p. 23). The philosophy of history is “mankind’s concrete self-consciousness” (*ibid.*), and concrete self-consciousness means consciousness of its *spiritual* essence.

Because the human being is not an autocratic creator and demiurge of his being – and that includes historical being, he is the “*medium* for higher principles and values, which he serves and incarnates” (*ibid.*, p. 82). Therefore the human being’s task in the historical process is to become aware of the general regularities of historical-social development and to be actively involved in exercising his/her own freedom in the historical execution of the supra-human principle.

## 5. History as Culture

In order to understand firstly what the supra-human principles are, of which the human being is the vehicle in his transcendence into history, secondly, what Frank means by *concrete historical act* and, finally, to understand the philosopher’s own acts in the great historical drama he lived through, we have to turn to some of his early texts in which he analyses the philosophy of Nietzsche and offers his interpretation of the concept of superman. Frank (1990, p. 56) believes that Nietzsche’s “superman” should be seen as the quintessence of “the spiritual development of mankind, the highest de-

рической драме, которую ему довелось пережить, следует обратиться к некоторым ранним его текстам, в которых он анализирует философию Ницше и дает свою трактовку понятию «сверхчеловек». По мнению Франка, «сверхчеловек», о котором говорит Ницше, должен пониматься как квинтэссенция «духовного развития человечества, высшая степень расцвета, на которую способны содержащиеся в современном человеке духовные зародыши» (Франк, 1990а, с. 56). По сути дела, Франк ведет речь о *культуре* как явлению божественного начала в человеке и в человеческой истории. В своем цикле лекций для Би-би-си 1946 г., в частности в лекции под названием «Россия и Западная Европа в русском мышлении»<sup>7</sup>, он уже ссылается на Достоевского и использует понятие «всечеловек», которое трактуется как высшее, основанное на христианстве — опять же — *культурное* единство европейских народов.

История, в его понимании, — это культура. Именно она образует подлинное несущее основание эмпирического исторического развития. Служение этому началу осуществляется путем культурного творчества как сотворения культурных богатств.

Свою раннюю работу «Этика нигилизма» Франк заканчивает призывом перейти от «противокультурного нигилистического морализма» к «творческому, созидающему культуру религиозному гуманизму» (Франк, 1992б, с. 206). «Любовь к “небу”», то есть признание высшей, духовной реальности — «начала, в котором слиты воедино реальная сила бытия и идеальная правда духа», — «заставляет человека совершенно иначе относиться к “земле” и земным делам» (Франк, 1992б, с. 171). Им руководит не идея разрушения, но идея созидания — совершенствования человеческой природы, воплощения в жизни идеальных цен-

<sup>7</sup> Автор благодарит с. Терезу Оболевич за предоставленную копию рукописи данного выступления (см.: Frank, 1946).

gree of flourishing which the spiritual embryos contained in human beings are capable of”. In effect, Frank is speaking about *culture* as a phenomenon of the divine in the human being and in human history. In his series of BBC lectures in 1946, notably the lecture entitled “Russia and Western Europe in Russian Thought”,<sup>30</sup> he already cites Dostoyevsky and uses the term *vsechelovek* (“all-man”), interpreted as the highest, Christianity-based *cultural* unity of European peoples.

History, as he understands it, is culture. Culture is the true foundation of empirical historical development. This principle is served by cultural creativity that produces cultural riches.

Frank (1992, p. 206) ends his early work, *The Ethics of Nihilism*, with a call to abandon “counter-cultural nihilistic moralism” in favour of “creative, culture-building religious humanism”. “Love of ‘Heaven’”, i.e. recognition of a higher, spiritual reality, “the origin in which the real power of being blends with the ideal truth of the spirit”, “makes man treat ‘the earth’ and earthly affairs in a totally different way” (Frank, 1992, p. 171). He is guided not by the idea of destruction, but by the idea of creation, improvement of human nature, the embodiment of ideal values. He conducts “multi-faceted work to elevate the collective being to an objectively higher stage” (*ibid.*, p. 177).

This was the message of one of Frank’s lectures delivered at Saratov University after the October 1917 revolution. He said that if we are to change the world around us and change the historical situation we should work to develop culture. An account of how the lecture was received by one listener is given in Boobbyer’s book (Boobbyer, 1995, p. 107). The Saratov listener did not understand Frank. To him he appeared to

<sup>30</sup> I am grateful to Sister Teresa Obolevitch for making available a copy of the manuscript of this speech (see Frank, 1946).

ностей. Им ведется «многосторонняя работа поднятия коллективного бытия на объективно-высшую ступень» (Там же, с. 177).

Именно об этом речь шла у Франка в одной из лекций, прочитанных им в Саратовском университете уже после Октябрьской революции. Он утверждал, что нам всем для того, чтобы изменить мир вокруг нас, изменить историческую ситуацию, необходимо трудиться над развитием культуры. Свидетельство о восприятии этой лекции одним из слушателей приводится в книге Буббайера (Буббайер, 2001, с. 129). Саратовский слушатель Франка не понял. Для него это был некий профессор, который тихим и даже занудным голосом рассуждал о необходимости возродить культуру, когда вокруг него рушился мир.

Зато его хорошо поняли национал-социалисты. Когда он, совершая некое культурное действие, в 1930-х гг. читал курс лекций о Достоевском, в которых предупреждал об опасности разрушения основ совместной духовной жизни, об опасности антигуманизма и неприятия богочеловечности в человеке, к его сыну Виктору после лекции обратился гестаповец и посоветовал его отцу проявить осторожность. Они понимают, о чем он говорит. Этот факт также приводится в книге Буббайера (Там же, с. 183).

В вышеупомянутом докладе Владимира Эрна с хлестким (на первый взгляд) названием «От Канта к Крушпу» уже в 1914 г. достаточно откровенно высказывается мысль, которую потом стали разделять многие русские философы, в том числе и Франк. Это мысль о том, что теоретический нигилизм вполне способен стать нигилизмом реальным, и потому кантовский нигилизм мог повлечь за собой конкретное страшное историческое событие — Первую мировую войну.

Предупреждающее высказывание Франка, сделанное им в его работах 1916—1917 гг. и не менее хлесткое в своей формулировке — он

be a professor who spoke in a quiet and droning voice about the need to revive culture even as the world around him was collapsing.

By contrast, the National Socialists understood him very well. In the 1930s when, as a cultural statement, he delivered a course of lectures about Dostoyevsky in which he warned of the danger of the destruction of the foundations of collective spiritual life, the danger of anti-humanism and rejection of the divine in the human being, his son Victor was approached after the lecture by a Gestapo man who advised his father to be more careful. They understood what Frank was alluding to. This fact is also reported in Booboyer's book (*ibid.*, pp. 158-159).

In the above-mentioned report under the catchy title "From Kant to Krupp", delivered in 1914, Vladimir Ern candidly expressed the idea which later came to be shared by many Russian philosophers, including Frank. It is the idea that theoretical nihilism can well turn into real nihilism, which is why Kantian nihilism could lead to a real and dreadful historical event, the First World War.

Frank's warning, issued in his works written in 1916—1917, is less well-known but is equally eye-catching and no less significant: he criticises "the ideal homicide" perpetrated by Neo-Kantians and makes a plea for putting the being of the concrete human being at the focus of philosophical investigations. Russian philosophers who had emigrated to the West thought of themselves as messengers called upon to deliver a warning to the Western Europeans. They were destined to experience the fact that nihilistic theories could engender very concrete, egregious, horrendous historical events which showed that it was but a step from the ideal homicide to very real homicide. This accounts for their intensive publishing and lecturing activity, including in languages other than Russian.

критикует «идеальное человекоубийство», совершенное неокантианцами, и призывает, соответственно, поставить в фокус философских исследований бытие конкретного человека, — менее известно, однако при этом не менее значимо. Русские философы-эмигранты, оказавшись на Западе, воспринимали себя в качестве посланников, которые должны были донести до западноевропейцев некое предупреждение. Им было суждено реально пережить тот факт, что нигилистические теории способны породить совершенно конкретные, ужасные, страшные исторические события, что от идеального человекоубийства можно довольно легко перейти к человекоубийству вполне реальному. Именно этим объясняется их большая публикационная и лекционная активность, в том числе иноязычная.

Западноевропейцам и западноевропейскому философскому мышлению понадобилось пройти через событие Второй мировой войны для того, чтобы — конечно, косвенным образом — «понять» правоту Франка, который утверждал необходимость возрождения метафизики как христианской и, соответственно, антропологической метафизики.

Хочу еще раз привести высказывание Эмериха Корета, который в текстах 1956 и 1969 гг. с тем же пафосом, что и Франк, говорит об актуальности философской антропологии и понимает под ней то же, что и Франк. «Философская антропология есть требование времени. Философия должна стать антропологической или антропоцентрической» (Coreth, 1969, S. 252). Ведь события XX в. поставили человека перед «загадкой его собственного самобытия, перед кажущейся бессмысленностью его существования» (Coreth, 1956, S. 7). В Новое время со всей «серьезностью и неотложностью встает вопрос о сущности человека, смысле его самобытия и его положении в мире и в целом бытия» (Ibid., S. 7; курсив мой. — О.Н.).

The Western Europeans and Western European philosophical thought were to live through the event of the Second World War before they became aware — indirectly, of course — of the “truth” of Frank’s message in urging the need to revive metaphysics as Christian and, accordingly, anthropological, metaphysics.

I would like once again to quote Emerich Coreth, who in his texts of 1956 and 1969 writes with the same pathos as Frank about the relevance of philosophical anthropology which he interprets in the same way as Frank. “Philosophical anthropology is the demand of the present time. Philosophy must be anthropological or anthropo-centric”<sup>31</sup> (Coreth, 1969, p. 252). For the events of the twentieth century have confronted the human being with “the riddle of his existence and, indeed, the seeming meaninglessness of his existence”<sup>32</sup> (Coreth, 1956, p. 7). The modern period raises with “all *seriousness and urgency* the question of the essence of man, the meaning of his existence and his position in the world and in the whole of being”<sup>33</sup> (*ibid.*; my italics — O.N.).

## 6. Conclusion

In a certain sense Frank can be called a Kantian. He seems to have responded to the impulse given by Paul Natorp, one of the founders of Neo-Kantianism, who in his report warned against turning Kant’s philosophy into

<sup>31</sup> Cf. “*Philosophische Anthropologie ist eine Forderung der Gegenwart. Man verlangt einen anthropologischen oder anthropozentrischen Ansatz der Philosophie.*”

<sup>32</sup> Cf. “[...] *vor das Rätsel des eigenen Daseins, ja vor die scheinbare Sinnlosigkeit des eigenen Daseins.*”

<sup>33</sup> Cf. “[...] *erhebt sich mit neuem Ernst und neuer Dringlichkeit die Frage nach dem Wesen des Menschen, dem Sinn seines Daseins und seiner Stellung in der Welt und im Ganzen des Seins.*”

## 6. Заключение

Франка в определенном смысле слова можно назвать кантианцем. Кажется, что им был воспринят тот импульс, который был дан одним из основателей неокантианства — Паулем Наторпом, призывавшим в своем докладе воздержаться от догматизации философии Канта и допускавшим многообразие ее интерпретаций. Наторп говорил о том, что «сначала нужно ясно *выяснить буквальный смысл принципов Канта* и понять их из собственных его... основных идей и только *потом обратиться к попыткам дальнейшего их развития*» (Наторп, 1913, с. 94; курсив мой. — О.Н.). Необходимо понять,

что должно быть исторически признано преимущественным его делом, чему в его учениях суждено было исчезнуть как нежизнеспособному и чему суждено было жить и развиваться далее именно благодаря своей внутренней жизненной энергии? <...> Именно Кант, который понимал философию как критику, как метод, учил философствовать, но *не навязывал какой-нибудь определенной философии*. Плохой ученик Канта тот, кто придерживается другого взгляда! (Там же; курсив мой. — О.Н.).

Творчество Франка — это прямое доказательство того, что метафизическая интерпретация кантовского критицизма может состояться и что метафизика отнюдь не тождественна пустой спекуляции и чистой игре мысли, но зачастую первична в постановке и решении актуальных философских проблем. В XX столетии именно христианская метафизика с особой остротой подняла вопрос о сущностном своеобразии человеческого бытия, которое есть бытие личностное, персональное.

Метафизика Франка является антропоцентричной и, в определенной мере, именно благодаря этому христианской. Философская антропология — и цель, и вершина его метафизического проекта. И если принять во внимание, что Франк сформулировал антропологию

a dogma and allowed for the diversity of its interpretations. Natorp said that one should “first clarify *the literal meaning of Kant’s propositions* and understand them according to their own [...] principles *before one might undertake to go beyond Kant*”<sup>34</sup> (Natorp, 1912, p. 193; my italics — O.N.). It is necessary to understand

what was historically his decisive impact, what parts of his teaching were destined to vanish as unviable and what was destined to live on and develop further, thanks to its inner vital energy? [...] It was Kant who understood philosophy as critique, as a method, who taught people to philosophise, but *did not impose any particular philosophy*. He is a bad disciple of Kant who thinks otherwise!”<sup>35</sup> (*ibid.*, p. 194; my italics. — O.N.).

Frank’s work is direct proof that a metaphysical interpretation of Kantian critique is possible and that metaphysics is by no means the same thing as hollow speculation and mere intellectual play, but often comes to the fore in raising and solving relevant philosophical problems. In the twentieth century Christian metaphysics was in the forefront in raising the question of the essence of human being which is personal and individual being.

It is this that makes Frank’s metaphysics anthropocentric and to a certain extent Christian. Philosophical anthropology is both the goal and the pinnacle of his metaphysical pro-

<sup>34</sup> Cf. “[...] *es gelte erst einmal den buchstäblichen Sinn der Kantischen Sätze klarzustellen und aus ihren eigenen [...] Prinzipialgedanken zu verstehen, bevor man es unternehmen dürfte, über Kant hinauszugehen.*”

<sup>35</sup> Cf. “[...] *was musste historisch seine ausschlaggebende Wirkung sein; was in seinen Lehren war bestimmt, als nicht lebensfähig abzusterben, was dagegen, eben seiner inneren Lebensenergie zufolge, fortzuleben und sich weiter zu entwickeln? [...] Gerade Kant, welcher Philosophie als Kritik, als Methode versteht, hat zwar Philosophieren, nicht aber “eine” Philosophie lehren wollen. Ein schlechter Schüler Kants, der es anders verstände!*”



ческую проблему еще в 1917 г. в работе «Душа человека», то можно позволить себе утверждать, что именно благодаря ему «новая» метафизика за 10 лет до Макса Шелера — общепризнанного основателя антропологии в западно-европейской философии XX в. — тематизировала и обосновала философскую антропологию, в чем состоит ее непреходящее значение.

### Список литературы

Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа / пер. с англ. Л. Ю. Панфиной. М. : Российская политическая энциклопедия, 2001.

Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи / пер. со 2-го нем. изд. С. Франка. СПб. : Изд-е Д. Е. Жуковского, 1904.

Кант И. Логика // Трактаты и письма. М. : Наука, 1980. С. 319–444.

Наторп П. Кант и Марбургская школа / пер. с нем. К. М. Милорадович // Новые идеи в философии / под ред. Н. О. Лосского и Э. Л. Радлова. Сб. № 5 : Теория познания (II). СПб. : Образование, 1913. С. 93–132.

Франк С. Л. О философской интуиции // Русская мысль. 1912. Кн. 3. Отд. 3. С. 31–35.

Франк С. Л. Русская книга о Фихте // Русская мысль. 1915. Кн. 5. Отд. 3. С. 31–35.

Франк С. Л. Макс Шелер (некролог) // Путь. 1928. № 13. С. 83–86.

Франк С. Л. Фр. Ницше и этика любви к дальнему // Соч. М. : Правда, 1990а. С. 9–64.

Франк С. Л. Непостижимое // Соч. М. : Правда, 1990б. С. 181–559.

Франк С. Л. Духовные основы общества // Франк С. Л. Духовные основы общества. М. : Республика, 1992а. С. 13–146.

Франк С. Л. Этика нигилизма // Интеллигенция. Власть. Народ. М. : Наука, 1992б. С. 164–207.

Франк С. Л. Введение в философию в сжатом изложении. СПб. : АБРИС-КНИГА, 1993.

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

Франк С. Л. Душа человека // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб. : Наука, 1995б. С. 417–632.

Франк С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии / пер. с нем. А. Власкина, А. Ермичева // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб. : Наука, 1996. С. 149–160.

ject. Considering that Frank formulated his anthropological problem as early as 1917 in *Man's Soul*, one may argue that it is due to him that the “new” metaphysics, ten years before Max Scheler, the recognised founder of anthropology in twentieth-century Western European philosophy, thematised and grounded philosophical anthropology, and that which constitutes its intransient value.

### References

Boobbyer, P., 1995. *S. L. Frank: The Life and Work of a Russian Philosopher, 1877-1950*. Athens: Ohio University Press.

Coreth, E., 1954. Kant — nach 150 Jahren. *Wort und Wahrheit*, 9, pp. 620-625.

Coreth, E., 1956. *Grundfragen des menschlichen Daseins*. Innsbruck & München: Tyrolia Verlag.

Coreth, E., 1969. Was ist philosophische Anthropologie? *Zeitschrift für katholische Theologie*, 91, pp. 252-273.

Coreth, E., 1973. *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*. Innsbruck & Wien & München: Tyrolia Verlag.

Frank, S.L., 1912. On Philosophical Intuition. *Russkaya mysl' [Russian Thought]*, 3, sec. 3, pp. 31-35. (In Rus.)

Frank, S.L., 1915. Russian Book about Fichte. *Russkaya mysl' [Russian Thought]*, 5, sec. 3, pp. 31-35. (In Rus.)

Frank, S., 1924/1925. Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie. *Der Gral*, 1924-1925, 19(8), pp. 384-394.

Frank, S.L., 1928a. Max Scheler (Obituary). *Put' [The Way]*, 13, pp. 83-86. (In Rus.)

Frank, S., 1928b. Erkenntnis und Sein. 1. Das Transzendenzproblem. *Logos*, 17(1), pp. 165-195.

Frank, S., 1929a. Erkenntnis und Sein. 2. Die metalogischen Grundlagen der begrifflichen Erkenntnis. *Logos*, 18(1), pp. 231-261.

Frank, S., 1929b. Zur Metaphysik der Seele. (Das Problem der philosophischen Anthropologie). *Kant-Studien*, 34(3-4), pp. 351-373.

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

Франк С.Л. Немецкий идеализм: от Канта до Шопенгауэра. Лекции. 1910/1911 // Франк С.Л. Саратовский текст / сост. А.А. Гапоненков, Е.П. Никитина; коммент. и послесл. В.Н. Гасилина. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2006. С. 112–168.

Франк С.Л. Познание и бытие. 1. Проблема трансценденции / пер. с нем. Оксаны Назаровой // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 годы. М.: Модест Колеров, 2017а. С. 167–210.

Франк С.Л. Познание и бытие. 2. Металогические основы понятийного знания / пер. с нем. Оксаны Назаровой // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 годы. М.: Модест Колеров, 2017б. С. 211–251.

Франк С.Л. О метафизике души (О проблеме философской антропологии) / пер. с нем. Оксаны Назаровой // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 годы. М.: Модест Колеров, 2017в. С. 252–283.

Coreth E. Kant – nach 150 Jahren // Wort und Wahrheit. 1954. № 9. S. 620–625.

Coreth E. Grundfragen des menschlichen Daseins. Innsbruck; München: Tyrolia, 1956.

Coreth E. Was ist philosophische Anthropologie? // Zeitschrift für katholische Theologie. 1969. Bd. 91. S. 252–273.

Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck; Wien; München: Tyrolia, 1973.

Frank S. Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie // Der Gral. 1924–1925. Jg. XIV, H. 8. S. 384–394.

Frank S. Russland und Abendland in russischen Denken // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers, Box 12. [London, 1946].

Kanzian Ch. Transzendente Metaphysik (Ein Überblick zur ersten Orientierung) // Leseraum. Innsbruck: Universität Innsbruck, 2005. URL: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/590.html> (дата обращения: 26.06.2022).

Maréchal J. Le point de départ de la métaphysique : en 5 vols. P.: Alcan [et al.], 1922–1947.

Nazarova O. Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen: der russischen religiösen Philosophie (Simon L. Frank) und der deutschsprachigen neuscholastischen Philosophie (Emerich Coreth). München: UTZ, 2017.

Frank, S.L., 1987. *The Spiritual Foundations of Society. An Introduction to Social Philosophy*. Translated by B. Jakim. Athens, Ohio & London: Ohio University Press.

Frank, S.L., 1990. Fr. Nietzsche and the Ethics of 'Love of the Distant'. In: S. L. Frank, 1990. *Sochineniya [Works]*. Moscow: "Pravda", pp. 9-64. (In Rus.)

Frank, S.L., 1992. The Ethics of Nihilism. In: *Intelligenciya. Vlast'*. Narod. Moscow: Nauka, pp. 164-207.

Frank, S.L., 1993a. *Man's Soul: An Introductory Essay in Philosophical Psychology*. Translated by B. Jakim, Foreword by P. Swoboda. Athens: Ohio University Press.

Frank, S.L., 1993b. *Vvedenie v filosofiyu v szhatom izlozhenii [Introduction to Philosophy in a Concise Form]*. Moscow: ABRIS-KNIGA, 1993. (In Rus.)

Frank, S.L., 1995. *Predmet znaniya [The Object of Knowledge]*. In: S. L. Frank, 1995. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka [The Object of Knowledge. Man's Soul]*. St. Petersburg: Nauka, pp. 37-416. (In Rus.)

Frank, S.L., 2006. German Idealism: From Kant to Schopenhauer. Lectures, 1910/1911. In: S. L. Frank, 2006. *Saratovskij tekst [Saratov Text]*. Saratov: Saratov University Press, pp. 112-168. (In Rus.)

Kant, I., 1992. *The Jäsche Logic*. In: I. Kant, 1992. *Lectures on Logic*. Translated and edited by J.M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 521-630.

Kanzian, C., 2005. *Transzendente Metaphysik (Ein Überblick zur ersten Orientierung)*. Leseraum, Innsbruck: Universität Innsbruck. Available at: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/590.html> [accessed 26 June 2022].

Maréchal, J., 1922–1947. *Le point de départ de la métaphysique : en 5 volumes*. Paris: Alcan et al.

Natorp, P., 1912. Kant und die Marburger Schule. *Kant-Studien*, 17(3), pp. 193-221.

Nazarova, O., 2017. *Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen: der russischen religiösen Philosophie (Simon L. Frank) und der deutschsprachigen neuscholastischen Philosophie (Emerich Coreth)*. München: UTZ.

Windelband, W., 1903. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. Zweite vermehrte Auflage*. Tübingen & Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

### Об авторе

Оксана Александровна **Назарова**, доктор философии, доцент, Институт персонального тренинга и консультирования, Мюнхен, Германия.

E-mail: ap-image@mail.ru

### Для цитирования:

Назарова О. А. Апология человеческого бытия vs «идеальное человекоубийство»: антропологический проект С. Л. Франка // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 1. С. 52–70.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-3

© Назарова О. А., 2023.

### The author

Dr *Oksana A. Nazarova*, Associate Professor, Institute of Personal Training and Consulting (IPB), Munich, Germany.

E-mail: ap-image@mail.ru

### To cite this article:

Nazarova, O.A., 2023. Apology of Human Existence vs “Ideal Homicide”: S.L. Frank’s Anthropological Project. *Kantian Journal*, 42(1), pp. 52-70.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-1-3>

© Nazarova O. A., 2023.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))