

Татьяна Резвых, Геннадий Аляев*

Людвиг Бинсвангер: между метафизикой С. Л. Франка и аналитикой присутствия М. Хайдеггера**

Получено: 10.04.2020. Принято: 18.04.2020.

Аннотация: Статья посвящена анализу онтологии и гносеологии основоположника да-зайн-анализа Л. Бинсвангера в контексте двух важнейших концепций, повлиявших на нее. Речь идет о понимании бытия человека как разомкнутости М. Хайдеггером, с одной стороны, и философии диалога с ее ориентацией на рассмотрение в качестве подлинного бытия не самозамкнутого, уединенного Я, а трансцендентно-имманентного бытия Мы, к которой относится и онтология Франка. Анализируется трансформация Бинсвангером хайдеггеровской установки на присутствие как «всегда мое» в сторону признания в качестве основного антропологического феномена дуального бытия Мы или любви. Применительно к Франку, сравнительный анализ опирается как на многократные признания Бинсвангера о его солидарности с Франком, сделанные им в воспоминаниях, переписке и труде «Основные формы и познание человеческого присутствия», так и на содержательные отсылки в тексте этой книги. Исследуются общие позиции онтологии Бинсвангера и С. Л. Франка, вытекающие из установки на «онтологизм», считающий условием возможности понятийного знания непосредственное знание абсолютного бытия, основанное на причастности субъекта этому бытию. Анализируется специфика онтологизма Бинсвангера, выраженного в раскрытии бытия Мы или любви как совпадении бытия и познания. В статье анализируются мотивы любви как абсолютного бытия, мистические образы и понятия, используемые Бинсвангером. Эти образы и понятия напрямую заимствованы им из неоплатонизма, немецкой мистики, а также работ Франка. В статье также прослеживаются параллели между теориями познания Бинсвангера и Франка. Речь идет о двух уровнях познания — предметном познании и познании присутствия как его металогической основы. Выводы статьи посвящены анализу антиномий в концепции Бинсвангера. В ней, с одной стороны, присутствуют тенденции к сближению бытия Мы с Абсолютным бытием, познания присутствия как любви с мистическим познанием Абсолютного, с другой стороны — представлена попытка мыслить бытие Мы как исключительно человеческое бытие.

*Резвых Татьяна Николаевна, к. филос. н., доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (ПСТГУ, Москва), hamster-70@mail.ru; Аляев Геннадий Евгеньевич, д. филос. н., профессор, Национальный технический университет «Днепропетровская политехника» (Днепр, Украина), gealyaev@gmail.com.

** © Резвых, Т. Н.; Аляев, Г. Е. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 19-011-00918А «Философский диалог России и Европы в эпистолярном наследии С. Л. Франка и Л. Бинсвангера: исследование, перевод, публикация» (организация финансирования — ПСТГУ).

Ключевые слова: онтологизм, Абсолютное, присутствие, разомкнутость, трансцендирование, дуальный модус, любовь, диалог, мистика.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-2-308-325.

Русская философия формировалась, развивалась и действовала под столь сильным влиянием немецкой, что можно говорить о русской «зачарованности» немецкой мыслью (Булгаков, 1917; Ахутин, 1990). С конца XVIII в. в России последовательно увлекались мистикой Я. Беме, монадологией Г. В. Ф. Лейбница, критицизмом Канта, философией веры Ф. Г. Якоби. В конце XIX в. эти учения уступили свою популярность в России сначала марксизму и неокантианству, а затем эмпириокритицизму и феноменологии. Факты же обратного влияния практически отсутствуют. Тем не менее, изучение источников показывает, что в революционное время, когда русские мыслители оказались в эмиграции, такое влияние все же имело место. Так, исследователям давно известен факт 16-летней переписки основоположника даэзин-анализа в психиатрии, психолога и философа Л. Бинсвангера и русского философа С. Л. Франка. Материалы этой переписки (хранящиеся в архиве Тюбингенского университета) опубликованы и исследованы лишь частично (Франк, Вальшина и Ферстер, 1992; Плотников, 1995; Франк, Григорьев, 2001; Briefwechsel zwischen Frank und Binswanger 1934–1938, 2013; Briefwechsel zwischen Frank und Binswanger 1938–1941, 2014; Briefwechsel zwischen Frank und Binswanger 1941–1945, 2014; Briefwechsel zwischen Frank und Binswanger 1945–1950, 2015; Цыганков, Оболевич, 2018a,b; Резвых, Аляев, 2020), хотя их использовал уже Ф. Буббайер (Буббайер, 2001), а впервые процитировал сам Бинсвангер в своих воспоминаниях о Франке (Бинсвангер, 1954). В этих мемуарах Бинсвангер назвал русского друга и корреспондента одним из учителей в философии (там же: 27), и эти слова не были лишь данью дружбе, а отражали факт прямого воздействия онтологии и гносеологии Франка на формирование философской концепции Бинсвангера.

Знакомство двух мыслителей в 1934 г. совпало со временем, когда Бинсвангер задумал переиздание своей книги «Введение в проблемы общей психологии» (1922) и приступил к ее переделке; работа затянулась и лишь в 1942 г. вышел большой труд «Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins» («Основные формы и познание человеческого присутствия»). Книга написана под прямым влиянием книг «Бытие

и время» (1927) Мартина Хайдеггера¹ и «Индивидуум в роли ближнего» (1928) Карла Лёвита, работ П. Хеберлина, Т. Херинга, М. Бубера и его круга. Но в тексте «Основных форм» Бинсвангер также ссылается на целый ряд немецкоязычных статей Франка («Русское мировоззрение» (1926), «Познание и бытие» (1928), «О метафизике души» (1929), «Абсолютное» (1934)), французский перевод «Предмета знания» (1937), книгу «Непостижимое» (немецкую рукопись Бинсвангер получил от автора в 1938 г.).

Бинсвангер вспоминал, что еще в самом начале знакомства Франк прислал ему свою статью «,Ich‘ und ,Wir‘. Zur Analyse der Gemeinschaft» («„Я“ и „Мы“. К анализу соборности»), упавшую, по словам последнего, «на благодатную почву». Бинсвангер прочел там «... любимейшие мысли о единстве „Я“ и „Ты“ в любящем „Мы“, о глубокой разнице между „Я и Ты“ и „Я и Оно“ и многое другое. Но это была всего лишь одна сторона нашего согласия. Другой стороной, притом совершенно неотделимой от первой, была характерная для русского философского мышления вообще, для С. Л. Франка же в особенности, „склонность к онтологизму“ и, таким образом, к „металогическому обоснованию“ проблемы познания [...] Под онтологизмом русская философия — еще задолго до метафизики познания Николая Гартмана и фундаментальной онтологии Гейдеггера — понимала точку зрения, что „сознание покоится в бытии, что, следовательно, каждый шаг сознания, каждое углубление и обогащение познания по существу является реальным действием, процессом в самом бытии“» (Бинсвангер, 1954: 25–26).

Сам термин «онтологизм» впервые появился у В. Джоберти, а в русской философии получил распространение в 1910-е гг. (Эрн, 1910; Франк, 1915). Им обычно обозначают учения, считающие условием возможности понятийного знания непосредственное (мистическое или интуитивное) знание абсолютного бытия, основанное, в свою очередь, на причастности субъекта этому бытию. Эти учения представлены в платонизме, христианской теологии (Августин, Н. Мальбранш и т. д.), мистике, романтизме, философии всеединства, интуитивизме и т. д. (Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1984). В вышеприведенном отрывке Бинсвангер, однако, расширяет понятие онтологизма, прокладывая мост от этих метафизических концепций к хайдеггеровской

¹Используемые Бинсвангером термины «Бытия и времени» мы даем в переводе В.В. Биbihина.

аналитике присутствия. В этом расширительном толковании проводится аналогия между онтологизмом как совпадением процесса познания и бытия (Хайдеггер), с одной стороны, и онтологизмом как совпадением мистического (или интуитивного) познания и укорененности человека в Абсолютном (Франк), с другой. Иными словами, в понятии онтологизма Бинсвангер сближает похоронившую метафизику хайдеггеровскую аналитику присутствия с корпусом метафизических, теологических и мистических учений. Это сближение наглядно демонстрируется в его собственной онтологии и гносеологии, ибо в ней линия хайдеггеровского понимания бытия человека как экстатичности парадоксально соединилась с метафизической (воспринятой от Платона, немецкой мистики от М. Экхарта до Ф. Баадера, а также концепции «непостижимого» Франка) установкой мыслить его укорененным в трансцендентном бытии.

Онтологизм Франка опирается на то, что на вопрос: «что является собственно *бытием*? Как вообще *есть* нечто?» (Франк, 1996: 62), ответ может быть только один: нечто есть лишь на почве Абсолютного. Единство познания и бытия выражается Франком в термине «иметь»: данность нам окружающей действительности в качестве предмета познания обеспечена нашим «имением» реальности, выходящей за пределы действительности, т. е. Абсолютного. Это «имение» совершенно иного рода, чем «данность»; в чувственном опыте реальность нам не дана, в понятиях ее уловить невозможно. Реальность, выходящая за пределы действительности, «имеется» у нас потому, что мы *онтологически* принадлежим к ней. Эта реальность или Абсолютное не дана нам как действительность (предмет), «...мы сами есмь в этом *бытии*, возникаем из него, погружены в него и сознаем себя самих лишь *через его собственное самооткровение в нас*» (Франк, 1990: 265). Мы существуем в ней и поэтому имеем о ней истинное знание, и наоборот, мы знаем себя только через бытие в Абсолютном. Суть нашего бытия в совпадении откровения Абсолютного нам и нашего «имения» его, т. е. трансцендирования к нему. Сознание себя невозможно без выхода за пределы себя к первооснове бытия. Мышление как беседа, «которую душа ведет сама с собою, когда что-нибудь рассматривает» (Платон, Васильева, 1993: 249), возможна только на основе «беседы» с Абсолютным. «Жизнь как *переживание* есть постоянное трансцендирование за границы отдельной жизни, или (что то же) перетекание в то, что лежит за границами единичного существа, а также имманентное в-себе-обладание им» (Франк, Назарова, 2017с: 248). Познание есть трансцендирование к имманентному бесконечному абсолютному бытию,

в котором и существует познающий. В этом трансцендировании человек раскрывается самому себе, становится самим собой, постигает себя как Абсолютное. Онтологизм Франка, следовательно, предполагает трансцендирование к Абсолютному, которое имманентно имеется у человека как его собственное бытие.

Онтологизм Хайдеггера проистекает из понимания человека как экзистенциальности. Человек, по Хайдеггеру, есть существо спрашивающее. Это «... сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания» (Хайдеггер, Бибахин, 2003: 12). Чтобы стать самим собой, человек должен слышать «зов бытия» и откликаться на него (Хайдеггер, 1998: 130):

И таким образом человек, как экзистенциальная трансценденция перемахивая в возможности, есть *существо из дали*. Только через исходные дали, которые он в своей трансценденции создает себе по отношению ко всему сущему, истинная близость к вещам начинает восходить в нём. И только способность слышать даль дает со временем в присутствии (Dasein) как самости пробудиться ответу сопребывания, в событиях с которым оно способно поступиться своим ячеством, чтобы обрести себя как собственную самость.

В спрашивании осуществляется истолкование интенциональности как бытийного, т. е. онтологического, а не познавательного отношения. Этот бытийный характер спрашивания раскрывается в экзистенциалах («бытие-к-смерти», «бытие-в-мире», «страх», «забота» и т. д.). Т. о., Франка и Хайдеггера объединяет понимание человека как трансценденции, существа, спрашивающего и обосновывающего себя.

Принципиальное отличие между ними состоит в том, что у Хайдеггера самообоснование человека происходит через его обращение к собственному бытию; человек является самим собой лишь в *самом* процессе поиска. Поэтому он понимается как проект, историческое время. Хайдеггер не устает напоминать, что присутствие по определению «всегда мое» (Jemeinigkeit), «... оно размыкает себе самому свое собственное бытие» (Хайдеггер, Бибахин, 2003: 70). Присутствие так устроено, что оно не может «отделаться» от себя, перестать быть наедине с собой, т. е. переложить себя на другого; бытие, к которому оно относится, это бытие его самого и никого больше. Спрашивать (или не спрашивать) оно может только себя. «Присутствие понимает себя всегда из своей экзистенции, возможности его самого быть самим собой или не самим собой» (там же: 27). Присутствие обречено на одиночество, у него нет «Другого», а только «другие».

Но для Франка недостаточно быть открытым к собственному бытию для того, чтобы быть. Само наше Я дано нам не как Я, а как Мы. «Феноменологическое исследование показывает, что „я“ вне отношения к „ты“ или, иными словами, без произрастания из недр „мы“ вообще немислимо» (Франк, Назарова, 2017а: 282). И именно Абсолютное «... есть лоно, из которого произрастает и в котором утверждено всякое отношение между „я“ и „ты“» (Франк, 1925: 11). Это отношение таково, что Я впервые рождается из противопоставления себя чужому сознанию, а это чужое сознание впервые рождается из противопоставления ему Я. Нет никакого «моего» и «чужого», нет «внутри» и «снаружи», нет отдельного, замкнутого человека; есть «между», но это «между» находится не в социальном взаимодействии между людьми (Франк, Назарова, 2017b: 294). Мы указывает не на социальность человека, а на устройство его бытия как трансцендирующего к Абсолютному, по слову Гераклита: «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути ты ни пошел: столь глубока ее мера». Т. о., размыкание человека до Мы означает его укорененность в непостижимом, трансцендентном первоосновании.

Особенность подхода Бинсвангера состоит в том, что он вслед за Франком и Хайдеггером понимает человека как трансценденцию, как экзатичность, вслед за Франком отождествляет ее с Мы, однако, в отличие от Франка, считает Мы исключительно межчеловеческим. Опираясь на Хайдеггера, Бинсвангер определяет присутствие (*Dasein*) как разомкнутость (*Erschlossenheit*): присутствие «...*раскрывается* себе самому в самой и в качестве самой способности быть (*Seinkönnen*)» (Binswanger, 1993: 495), оно «несет в своем самом бытии характер незамкнутости (*Unverschlossenheit*)» (*ibid.*: 88). Разомкнутость как раз и означает, что самопознание присутствия осуществляется как его самотрансцендирование, что «каждый шаг сознания» сопровождается процессом «в самом бытии».

Главный вклад Бинсвангера в анализ присутствия состоит в решительном отказе от хайдеггеровской установки понимать присутствие *только* как «всегда мое». Для Бинсвангера «я сам», «всегда мое» является лишь *одним* (и не фундаментальным) из модусов присутствия — модусом *сингулярности*. В качестве «Я есмь» (*Ich bin*) человеческое бытие существует в спрашивании собственного бытия: «Ибо в *вопросах* о тайне моего присутствия, в собственном бытии к основанию бытия в качестве моего, я все больше погружаюсь в *возможности* моего бытия, моя *способность* быть все больше открывается вопрошающему взгляду» (*ibid.*: 433). Этому модусу «всегда мое» Бинсвангер

дает название: «бытие-к-себе-самому и собственное самобытие» (Das Zu-sich-selbst-sein und das eigentliche Selbstsein).

Второй модус связан с бытием в мире (In-der-Welt-sein), с социальным бытием. Его Бинсвангер определяет как модус *плюральности* — модус осуществления социальных ролей, принадлежности к группам, т. е. «совместного бытия (Mitsein) Одного и Другого», т. е. «личности в смысле совместно-мирного обращения или общения» (Die Personalität im Sinne des mit-weltlichen Umgangs oder Verkehrs). Высшее выражение этого модуса, по Бинсвангеру, описано Хайдеггером как «забота».

Однако этими двумя модусами присутствие не исчерпывается. Модусы сингулярности и плюральности возможны лишь потому, что человек обладает гораздо более фундаментальным модусом существования. Бинсвангер определяет этот модус как «любящее бытие друг с другом» (liebende Miteinandersein) Меня и Тебя, «праформу мыйность» (Wirheit). В нем Другой присутствует не в качестве «кого-то», с кем я «имею дело» (как в модусе плюральности), а в качестве любимого Ты. Именно этот модус — модус *дуальности* — и есть «основной антропологический феномен».

Итак, вопреки Хайдеггеру и вслед за М. Бубером, Ф. Эбнером, Ф. Розенцвейгом и Франком Бинсвангер приходит к выводу, что в глубине своего существования человек представляет собой не одиночество (Einsamkeit), а двоечество (Zweisamkeit); смысл его бытия не внутри его, а между ним и Другим. Лишь в дуальном модусе человек, оставаясь самим собой, действительно разомкнут. Глубинный слой человеческого бытия рассматривается как Мы, находящееся «между» Я и Ты, объемлющее их. Бинсвангер, таким образом, создает онтологию любви.

Еще ближе Франку Бинсвангер в своем обосновании гносеологии. По Франку, окружающая действительность или «мир» воспринимается как противостоящее субъекту предметное бытие и познается посредством логических законов как система строго очерченных «определенностей», т. е. понятий, суждений, умозаключений, теорий. Такое знание Франк называет предметным знанием. В нем «... мы пытаемся найти какие-либо фиксируемые в понятиях элементы, которые, имея для нас значение чего-то „само собою понятного“, т. е. уже „знакового“, делали бы для нас „понятной“, „постижимой“, „привычно-знакомой“ и всю остальную полноту реальности» (Франк, 1990: 189). Иначе говоря, оно осуществляется через сведение нового и неизвестного к старому и известному. Но это понятийное знание возможно только потому, что это предметное, т. е. «мировое бытие укоренено в *сверхвременном бытии* —

в бытии безусловном и, тем самым, во всеобъемлющей *реальности*» (Франк, 1990: 524). В теоретико-познавательном разделе своей книги Бинсвангер делает прямую отсылку к работам Франка: «Здесь мы следуем представлению Семена Франка в Logos-Aufsätzen (Bd. 17 u. 18 [1928/29]) о „познании и бытии“ и статье „Абсолютное“ в „Jahrbuch für die idealistische Philosophie Bd. I [Zürich 1934]“». Из места появления этой статьи не следует заключать о ее принадлежности к философскому идеализму. „Теория познания“ Франка есть и остается фундированной *онтологически*. Только автор ответственен за привлечение ее к области психологического познания» (Binswanger, 1993: 516).

Опираясь на выводы Франка, Бинсвангер различает «познание присутствия» (Daseinerkenntnis) и «предметное познание» (gegenständliche Erkenntnis). Последнее, как и у Франка, является познанием «предметной действительности» (gegenständliche Wirklichkeit) как системы расчлененных «определенностей» (Bestimmtheit), т. е. дискурсивным познанием. В нем нечто познается как предмет, т. е. как «это, в отличие от иного», А в противоположность не-А, или, как выражается Бинсвангер, как нечто определенное «с точки зрения». «Предметное познание опирается на когнитивное *принятие за нечто* и мыслительную *обработку нечто*» (ibid.: 519). Соответственно, и познание Другого «с точки зрения» — это познание «нечто в качестве нечто» (ibid.: 452), принятие Другого за «предмет» ради использования в конкретных целях. Другой в таком познании есть для нас тот, с кем мы имеем дело, о ком заботимся, кого используем как наемного работника, подчиненного, коллегу, начальника и т. д. Это отношение определяется Бинсвангером как захватывание его в качестве «добычи», присвоение, и т. д., соответствующее хайдеггеровским «заботе» и «подручности». Именно в такой форме осуществляется познание человека в его бытии в сингулярном и плюральном модусах: как внешний, обособленный предмет.

Но всякое А, по Бинсвангеру, в действительности может быть познано только на фоне всеохватывающей целостности, выходящей за пределы противоположности А и не-А (ibid.: 516). Этой целостностью у Бинсвангера выступает дуальный модус бытия — «мыйность» (Wirheit) или любовь. Познание Ты как определенности возможно, поскольку Ты, существующее на почве Мы, есть «всеохватывающее единство всех *возможных* Ты-определенностей» (ibid.: 517). Конкретное Ты познается как воплощение Ты-вообще, идеала, высшего. Но признание в конкретном Ты воплощения Ты-вообще, осуществления идеального бытия есть

не что иное, как любовь. Т. о., истинное познание — это любовь как процесс взаимного изменения Ты и Я, подлинное «познание присутствия» (*Daseinerkenntnis*) как «определенный вид *бытийного* отношения (Шеллер), или, лучше сказать, „бытийный вид бытия-в-мире“ (Хайдеггер) и — как мы должны подчеркнуть — бытия-за-пределами-мира» (Binswanger, 1993: 456). Это — познание присутствия как сверхмирного бытия. Познание присутствия совпадает с возникновением, развитием любви и с самой любовью. Оно понимается Бинсвангером как формирование образа («образование» (*Bildung*)), сопровождаемое взаимным «воображением» (*Ein-bildung*), взаимным изменением и «превращением» (*Verwandlung*) «обычных» Я и Ты в любящих. Превращение двух людей в любящих Бинсвангер описывает при помощи гетевского понятия метаморфоза или «изменения формы» (*Gestaltwandel*) (*ibid.*: 566). Такое познание имеет и форму научного знания — психологии. Определение этого знания таково: «Итак, „реальным“ субъектом психологического познания, а именно психологического познания реализующегося субъекта, я являюсь только как со-созидатель или со-оформитель психологических форм в смысле двойного бесконечного (любяще-заботящегося) психологического образования (*Bildung*) или оформления» (*ibid.*: 616). Психология есть познание присутствия столь же адекватное, как и сама любовь. Познание присутствия, т. о., описывается как познание человеческого бытия в качестве запредельного его замкнутому «всегда мое» и его социальному «бытию-в-мире». Это познание присутствия как имманентно-трансцендентного Мы.

Реальность Мы оказывается у Бинсвангера антиномичной: она переживается как трансцендентное, высшее, чем «всегда мое», и как имманентное «наше», общее, соборное бытие. Одновременная трансцендентность и имманентность сближает ее восприятие с мистическим опытом, поэтому неудивительно, что Бинсвангер обращается к образам и понятиям мистики, заимствованным из неоплатонизма, немецкой мистики и у Франка.

1. *Почва (Grund)*. Франк, говоря о превосходящей любые определения и любые противоположности непостижимой первооснове бытия, описать которую можно лишь в рамках «антиномистического монодуализма» (Франк, 1990: 315) использует образ «почвы». Бинсвангер также определяет любовь как трансцендирование к «Grund» (основание, основа, почва) (Binswanger, 1993: 434–435):

«Основание» не может быть другим здесь и там, оно не есть тождественный с собой и отделенный от других предметов «предмет», ибо оно стоит в качестве тайны присутствия как по ту сторону категориальной определенности или определенности, так и по ту сторону категорий тождества и инаковости, утверждения и отрицания; поэтому оно должно быть единым, хотя не в смысле единственного числа, а в смысле все-единства (All-einheit).

Определение «основания» как всеединства сопровождается Бинсвангером прямой отсылкой к «Предмету знания» Франка, а также упоминанием: «...я также очень благодарен еще неопубликованному сочинению этого автора, озаглавленному „Непостижимое“» (Binswanger, 1993: 435).

2. *Избыток (Überschwang), Сверх (Über)*. Франк характеризует первооснову как «... избыточествующее, переливающееся через край и в этом смысле творчески *безусловное бытие*» (Франк, 1990: 279). Аналогично Бинсвангер характеризует любовь как «Überschwang» (избыток, изобилие) бытия: «... любовь сверхрациональна или метаэтична, а также сверхнравственна и метаэтична. Ее полнота (plénitude) означает не логическую *противоположность* детерминированности (а также расплывчатости и неопределенности) и не этическую *противоположность* нравственности, следовательно, безнравственность, скорее, она стоит над ними или по ту сторону этих противоположностей, эти противоположности не имеют для нее никакого смысла» (Binswanger, 1993: 159–160). Модус любви выходит за пределы «совместно-мирных» отношений, или, как определяет Бинсвангер, является «бытием-за-пределами-мира» (Über-die-Welt-hinaus-sein). Это непостижимая тайна бытия человека, открывающаяся ему одновременно как имманентное, в собственной жизни, и как трансцендентное «Сверх» (Über). «Это Сверх нужно понимать онтологически, т. е. как некую разомкнутость присутствия в качестве заботы *превосходящую* или *трансцендирующую, разомкнутость*» (ibid.: 87).

3. *Родина (Heimat)*. Для описания реальности «Ты» Франк использует образ «родины» как реальности вне меня самого, но мне тождественной (Франк, 1990: 366). Вслед за Франком, к этому образу не раз прибегает и Бинсвангер (Binswanger, 1993: 62):

Любящие находятся *дома повсюду и нигде*, т. е. что любящее бытие-друг-с-другом «не связано ни с каким (определенным) местом (в мире озабочения)». Пространство, которое они здесь *себе* взаимно производят, есть их *родина (Heimat)*.

4. *Длительность (Dauer), вечное время (ewige Zeit)*. Бинсвангер отвергает хайдеггеровскую характеристику разомкнутости как временности в смысле «заботы» и историчности. Любовь самим своим существованием опровергает конечность и временность человеческого бытия. О любви речь идет там, где любящий идет за любимым не только до «ворот преисподней», но сохраняет присутствие как «бытие-Мы» (Wirsein) с любимым и за пределами смерти (Binswanger, 1993: 26). Решительно отвергая понимание присутствия из конечности (смерти, страха и вины), Бинсвангер фактически характеризует дуальный модус как бесконечное, а, следовательно, сверхвременное бытие. Стремясь найти соответствующий термин для характеристики присутствия как вечного, но не тождественного «потусторонней вечности», а сохраняющего изменчивость, Бинсвангер вводит понятие «длительности» или «вечного времени». «Длительность» любящего бытия-друг-с-другом не имеет отношения к христианской идее вечной загробной жизни, или, как говорит Бинсвангер, к «религиозной мистике и догматике потустороннего» (ibid.: 28), она осуществляется лишь во взаимном бытии друг в друге. Тем не менее, любовь у Бинсвангера обнаруживает свою сверхвременность.

5. *Совпадение конкретного Ты и всеобщего Ты*. В духе индийской мистики познание присутствия описывается Бинсвангером как воображение «сущностной формы Ты», т. е. «Ты вообще» в конкретном Ты. Это познание постигает «нераздельное единство Ты-вообще и Ты» (ibid.: 586). В этом познании и «Я являюсь любящим Я только в совпадении Моего как этого конкретного Я и Моего как любящего Я-вообще» (ibid.: 587). Определяющим в этом познании является то, что в «конкретном Ты» оно видит «всеобщее Ты». В познании присутствия любящие познают друг в друге высшее, в индивидуальном — общее. Такое познание общего в образе индивидуального и одновременное постижение индивидуального как общего было бы невозможно, если бы все «части» индивидуального уже не были связаны с общим, т. е. «целым», если бы целое не проникало во все части особенного. Одним словом, если бы познаваемое не выступало как «образ» (Gestalt). Любимый, Ты — воплощение индивидуального во всеобщем. Это воображение всеобщего в индивидуальном раскрывает Ты как Абсолютное (ibid.: 517):

Что Ты в качестве этого определенного Ты оказываешься в совпадении с *Тыиностью* (Duhaftigkeit) *вообще* для Меня «Абсолютным», именно в этом совпадении Тебя (Нас) и абсолютной Тыиности и Мыйности лежит сущность

способности воображения или *imaginatio* и ее отличия («ограниченности») от философского познания, которое знает *об Абсолютном, о Едином, о бытии* и т. д. и мыслит *все* определенное как развивающееся из него.

6. *Познание как уподобление познающего познаемому.* Поскольку познание присутствия Бинсвангер предельно сближает с метафизическим представлением о непосредственности познания Абсолютного, он прямо сравнивает свою теорию познания с описанным Плотиним восхождением души, при котором душа уподобляется Единому (Binswanger, 1993: 184); с определением познания как уподобления познающего познаемому у М. Экхарта (*ibid.*: 358) и Я. Беме (*ibid.*: 373), а также с кузанистским определением мистического познания как «знания незнания» (*Wissen vom Nichtwissen*) (*ibid.*: 431).

7. *Немота (Sprachlosigkeit).* Знание Абсолютного уподобляется Франком «*немому, молчаливому несказанному знанию*» (Франк, 1990: 231). Бинсвангер, со ссылкой на Беме, также называет молчание священным, божественным языком (Binswanger, 1993: 181):

Прежде всякой языковой артикуляции, прежде всякой «раздельности говорения» (*Schiedlichkeit des Sprechens*) любящая мыйность есть молчащее, вне времени и судьбы *погружение, рассмотрение, соприкосновение, ощущение; «созерцание», «бездна рассмотрения», безмолвие* — все это только особые выражения для *одного бытия встречи.*

«Мыйность любви» есть «неартикулированная, нерасчлененная [...] полнота, следовательно, *немота (Sprachlosigkeit)*» (*ibid.*: 179), которая в обычном языке дискурсивно расчленяется на отдельные единицы. Язык относится к этому молчанию как предметное познание к познанию присутствия.

Концепция Бинсвангера оставляет впечатление антиномичной. Обилие мистических образов, равно как и непосредственные ссылки на мистические учения не означают готовности идти за Франком и другими мистиками до конца и признать себя метафизиком или мистиком. Несмотря на разнообразную мистическую образность, Бинсвангер отказывается отождествлять модус дуальности с Абсолютным как первоначалом всего сущего, запредельным относительно бытию. Возврат к метафизике невозможен (*ibid.*: 356), поэтому «От Абсолютного как мета-логического, т. е. лежащего позади всякой логической возможности определенности, следовательно, от чисто *металогического* основания познания, что должно быть сказано в *противоположность* Семену Франку, не ведет никакой путь к Ты, ибо Ты *есть* только как любимая

или любимый, как жена, сын, дочь, отец, мать, как — равный — друг или „превосходящий“ гений» (Binswanger, 1993: 517–518). Говорить об «Абсолютном» можно только как о самой человеческой любви. Метафизика отвергается Бинсвангером за свою «предвзятость», за то, что она заранее набрасывает определенный «пра-феномен» человека, создает его мифический образ или идею (ibid.: 568–569). Поэтому бинсвангеровский «избыток», «сверх», несмотря на все свои мистические коннотации — это сама «разомкнутость», сама трансценденция, не выходящая за пределы человеческого бытия. Основной модус бытия человека находится не в «трансцендентном», а в самом «трансцендировании» (ibid.: 365), т. е. экстатичности. Поэтому Бинсвангер решительно утверждает, что любовь как основной модус бытия человека делает христианство возможным, а не наоборот. «Только *поскольку* присутствие „первоначально“ может быть в качестве любви, возможны христианская религия и философия религии, Бог способен *открывать* себя в качестве Бога любви человеку „в мире“» (ibid.: 114). Любовь как непосредственное созерцание Бога в неоплатонизме или любовь к личному Богу в христианстве — все эти учения, по Бинсвангеру, возможны, поскольку само присутствие глубже, чем только «единство», «одно», «самость», оно коренится в «дуальном Мы» (ibid.: 134–135).

Бинсвангер стремится истолковать «разомкнутость» присутствия в духе *религиозной* философии диалога, но при этом подчеркивает, что философские и религиозные способы обоснования любви основаны лишь на изначальности самого модуса присутствия как любви. Отрицание метафизической реальности Мы при одновременном требовании переживать Мы как бытие высшее, чем «всегда мое» приводит Бинсвангера к антиномии. Если самость коренится в дуальном Мы, но это Мы не выходит за пределы самости, то Мы не обладает самостоятельной реальностью. Очевидно, что Бинсвангер находится между Сциллой понимания Мы как метафизической реальности и Харибдой остаться вовсе без Мы.

Первичность Ты не мешает Бинсвангеру признавать в Мы нечто вроде сверхличного единства, «соборного» сознания (и бытия). Это подтверждается его концепцией познания как воображения всеобщего в индивидуальном. Но это отождествление всеобщего и индивидуального противоречит установке философии диалога на признание их несводимости друг к другу. Критика этой позиции ярче всего была выражена у Ф. Розенцвейга, считавшего, что человека необходимо полностью вывести из «всеобщего» (Rosenzweig, 2002: 11). Признанием относительной полноценности модуса сингулярности позиция Бинсвангера отличается от установки философии

диалога считать замкнутое бытие человека неподлинным и не отражающим специфики человеческого бытия (Евнер, 1921: 177).

Постоянно колеблясь в выборе между хайдеггеровским человеком как «проектом» и франковским человеком как укорененном в Абсолютном, Бинсвангер остается, все же, на стороне Хайдеггера. Человек у Бинсвангера — «самовозрастающий эрос», имеющий родину в самом себе, хотя и не в одиночестве, а в «двоечестве» с Ты. «Тайна» бытия человека — это тайна эротической любви, воображающей в каждом «тыйность» как таковую. И все же Бинсвангер не превращает теологию в антропологию, подобно Фейербаху, а напротив, считает, что антропология может открыть и открывает путь к Богу. При этом сам Бинсвангер лишь стоит на пороге этой открытой двери, не переступая границы. Можно утверждать, что описанная трансформация дазайн-аналитики Хайдеггера в истолкование любви как основного феномена присутствия вряд ли бы состоялась, не познакомься Бинсвангер с Франком.

Источники

Франк С. Л. Письма к Л. Бинсвангеру / пер. с нем. А. Б. Григорьева // Непрочитанное...: статьи, письма, воспоминания / сост. А. А. Гапоненкова, Ю. П. Сенокосова. — М.: Московская школа политических исследований, 2001. — С. 334–346.

Четыре письма из переписки Л. Бинсвангер—С. Франк / пер. с нем. А. Вальшиной, А. Ферстера // Логос. — 1992. — № 3. — С. 264–268.

Briefwechsel zwischen Simon L. Frank und Ludwig Binswanger (1934–1938) // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. — 2013. — Jg. 17, Nr. 2. — S. 165–187.

Briefwechsel zwischen Simon L. Frank und Ludwig Binswanger (1938–1941) // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. — 2014. — Jg. 18, Nr. 1. — S. 297–330.

Briefwechsel zwischen Simon L. Frank und Ludwig Binswanger (1941–1945) // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. — 2014. — Jg. 18, Nr. 2. — S. 145–193.

Briefwechsel zwischen Simon L. Frank und Ludwig Binswanger (1945–1950) // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. — 2015. — Jg. 19, Nr. 1. — S. 167–217.

ЛИТЕРАТУРА

Ахутин А. В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. — 1990. — № 1. — С. 51–69.

Бинсвангер Л. Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. — Мюнхен, 1954. — С. 24–39.

Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. — М.: РОССПЭН, 2001.

- Булгаков С. Н.* Человечность против человекобожия : Историческое оправдание англо-русского сближения // *Русская Мысль*. — 1917. — № 5/6. — С. 1–32.
- Платон.* Теэтет / пер. с древнегреч. Т. В. Васильевой // *Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2* / под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1993. — С. 192–274.
- Плотников Н. С.* С. Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // *Вопросы философии*. — 1995. — № 9. — С. 169–185.
- Резвых Т. Н., Аляев Г. Е.* От непостижимого к познанию человеческого бытия : заметки С. Л. Франка на полях книги Л. Бинсвангера // *Философические письма : Русско-европейский диалог*. — 2020. — Т. 3, № 1. — С. 106–120. — DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-1-106-120.
- Франк С. Л.* Русская книга о Фихте // *Русская Мысль*. — 1915. — № 5. — С. 31–35.
- Франк С. Л.* Религиозные основы общественности // *Путь*. — 1925. — № 1. — С. 9–30.
- Франк С. Л.* Непостижимое : Онтологическое введение в философию религии // *Сочинения* / под ред. Ю. М. Сенокосова. — М. : Правда, 1990. — С. 183–555.
- Франк С. Л.* Абсолютное / пер. с нем. А. Власкина, А. Ермичева // *Русское мировоззрение*. — СПб. : Наука, 1996. — С. 58–72.
- Франк С. Л.* О метафизике души (О проблеме философской антропологии) (1929) / пер. с нем. О. Назаровой // *Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 гг.* / под ред. М. А. Колерова. — М. : Модест Колеров, 2017а. — С. 252–283.
- Франк С. Л.* О феноменологии общественного явления (1928) / пер. с нем. О. Назаровой // *Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 гг.* / под ред. М. А. Колерова. — М. : Модест Колеров, 2017б. — С. 284–309.
- Франк С. Л.* Познание и бытие. 2. Металогические основы понятийного знания (1929) / пер. с нем. О. Назаровой // *Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 гг.* / под ред. М. А. Колерова. — М. : Модест Колеров, 2017с. — С. 211–251.
- Хайдеггер М.* О существе основания / пер. с нем. В. В. Бибихина // *Философия : Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Т. 5* / под ред. Н. Ю. Ворониной. — Самара : СаГА, 1998. — С. 78–130.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. — Харьков : Фолио, 2003.
- Цыганков А. С., Оболевич Т.* «Германия уже стала для меня моей второй родиной» : жизненный и творческий путь С. Л. Франка в переписке с Ф. Хайлером et cetera // *Историко-философский ежегодник*. — 2018а. — Т. 33. — С. 293–313. — DOI: 10.21267/AQUILO.2018.33.21040.
- Цыганков А. С., Оболевич Т.* История семьи и творчества С. Л. Франка в переписке Л. Бинсвангера и Т. С. Франк // *Философия : Журнал Высшей*

школы экономики. — 2018b. — Т. 2, № 2. — С. 134–155. — DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-2-134-155.

Эри В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Московский еженедельник. — 1910. — № 29. — С. 31–40.

Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins // Ausgewählte Werke. Bd. 2 / hrsg. von M. Herzog, B. H. J. — Heidelberg : Roland Asanger, 1993.

Ebner F. Das Wort und die geistigen Realitäten : Pneumatologische Fragmente. — Innsbruck : Brenner, 1921.

Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. — Freiburg im Breisgau : Universitätsbibliothek, 2002.

Rezvykh, T. N., and G. Ye. Alyayev. 2020. “Lyudvig Binsvanger: mezhdru metafizikoy S. L. Franka i analitikoy prisut-stviya M. Khaydeggera [Ludwig Binswanger: Between the Metaphysics of Simon L. Frank and Martin Heidegger’s Analytics of Dasein]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* IV (2), 308–325.

ТАТ’ЯНА РЕЗВЫКХ

PHD IN PHILOSOPHY;

ASSOCIATE PROFESSOR AT THE SAINT TIKHON’S ORTHODOX UNIVERSITY OF HUMANITIES, MOSCOW

ГЕННАДИЙ АЛЫАЕВ

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY;

PROFESSOR AT THE DNIPRO POLYTECHNIC NATIONAL TECHNICAL UNIVERSITY, DNIPRO (UKRAINE)

LUDWIG BINSWANGER: BETWEEN THE METAPHYSICS OF SIMON L. FRANK AND MARTIN HEIDEGGER’S ANALYTICS OF DASEIN

Submitted: Apr. 10, 2020. Accepted: Apr. 18, 2020.

Abstract: The paper focuses on ontology and epistemology of the founder of Da-sein analysis Ludwig Binswanger. There are two conceptions which contributed immensely to the Binswanger’s analysis: Heidegger’s understanding of human being as disclosedness of being; and the philosophy of dialogue, as far as it is orientated to consider the true being, not as a self-closed and self-isolated the Self (Ego), but the transcendently-immanent being of “We”, to which Simon Frank’s ontology also belongs. It is analyzed how Binswanger transforms Heideggerian set on Da-sein as “always *mine*” to acknowledge the dual being of We or love as the basic anthropological phenomenon. Concerning Frank, the comparative analysis finds its foundation in Binswanger’s own multiple admissions of his solidarity with Frank that have been uttered by him in his memories, correspondence, and the book “Basic Forms and the Knowledge of Human Presence”. It is examined the common positions of Binswanger’s and Frank’s ontology that come from the common set on “ontologism”, which conditions the possibility of notional (conceptual) knowledge with the immediate knowledge of absolute being, founded on belonging of the subject to this being. It is analyzed specifics of Binswangerian ontologism, expressed in his understanding of the being of We or love as a coincidence of being and knowledge. The paper analyses the motives of love as absolute being, mystical images and concepts,

used by Binswanger. All these images and concepts he borrows directly from Neo-Platonism, German mystics, and Frank's works. The paper also traces a number of parallels between Binswanger's and Frank's theories of knowledge. By this, we mean two orders of knowledge: the notional knowledge and the knowledge of Da-sein as the metalogical foundation of the former. The paper's conclusions deal with the analysis of antinomies in Binswanger's conception. The conception, on the one hand, tends to narrow of differences between the being We with Absolute being, knowledge of Da-sein as love with mystical knowledge of the Absolute, as on the other hand, it is an effort to think about being of We as a merely human being.

Keywords: Absolute Being, Ontologism, Da-sein, Disclosedness, Transcending, Dual Mode, Love, Dialogue, Mystics.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-2-308-325.

REFERENCES

- Akhutin, A. V. 1990. "Sofiya i chert (Kant pered litsom russkoy religioznoy metafiziki) [Sofia and Devil (Kant in the Face of Russian Religious Metaphysics)]" [in Russian]. *Voprosy filosofii [Question of Philosophy]*, no. 1: 51–69.
- Binswanger, L. [Binswanger, L.] 1954. "Vospominaniya o Semene Lyudvigoviche Franke [Memories of Semyon Lyudvigovich Frank]" [in Russian]. In *Sbornik pamyati Semena Lyudvigovicha Franka [Studies in Honour of Semyon Lyudvigovich Frank]*, 24–39. Myunkhen.
- Binswanger, L. 1993. "Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins" [in German]. In *Ausgewählte Werke*, ed. by M. Herzog and Braun H. J., vol. 2. Heidelberg: Roland Asanger.
- "Briefwechsel zwischen Simon L. Frank und Ludwig Binswanger (1934–1938)." 2013 [in German]. *Forum für osteuropäische Ideen-und Zeitgeschichte* 17 (2): 165–187.
- "Briefwechsel zwischen Simon L. Frank und Ludwig Binswanger (1938–1941)." 2014 [in German]. *Forum für osteuropäische Ideen-und Zeitgeschichte* 18 (1): 297–330.
- "Briefwechsel zwischen Simon L. Frank und Ludwig Binswanger (1941–1945)." 2014 [in German]. *Forum für osteuropäische Ideen-und Zeitgeschichte* 18 (2): 145–193.
- "Briefwechsel zwischen Simon L. Frank und Ludwig Binswanger (1945–1950)." 2015 [in German]. *Forum für osteuropäische Ideen-und Zeitgeschichte* 19 (1): 167–217.
- Bubbayer, F. [Bubbayer, F.] 2001. *S. L. Frank: Zhizn' i tvorchestvo russkogo filosofa [Life and Work of the Russian Philosopher]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: ROSSP-EN.
- Bulgakov, S. N. [Bulgakov, S. N.] 1917. "Chelovechnost' protiv chelovekobozhiya [Humanity versus Humangodness]: Istoricheskoye opravdaniye anglo-russkogo sblizheniya [Historical Justification for Anglo-Russian Rapprochement]" [in Russian]. *Russkaya Mysl' [Russian Thought]*, nos. 5–6: 1–32.
- "Chetyre pis'ma iz perezpiski L. Binswanger — S. Frank [Four Letters from the Correspondence between Binswanger and Frank]." 1992 [in Russian], trans. from the German by A. Val'shina and A. Ferster. *Logos*, no. 3: 264–268.
- Ebner, F. 1921. *Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente* [in German]. Innsbruck: Brenner.
- Ern, V. F. 1910. "Nechto o Logose, russkoy filosofii i nachnosti [Something about Logos, Russian Philosophy and Scholarship]" [in Russian]. *Moskovskiy yezhenedel'nik [Moscow Weekly Newspaper]*, no. 29: 31–40.
- Frank, S. L. 2001. "Pis'ma k L. Binswangeru [Letters to L. Binswanger]" [in Russian]. In *Neprochitannoye...: stat'i, pis'ma, vospominaniya [Unread: Articles, Letters, Memories]*, comp. A. A. Gaponenkov and Yu. P. Senokosov, trans. from the German by A. B. Grigor'yev, 334–346. Moskva [Moscow]: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy.

- Frank, S. L. [Frank, S. L.] 1915. "Russkaya kniga o Fikhte [Russian Book about Fichte]" [in Russian]. *Russkaya Mysl' [Russian Thought]*, no. 5: 31–35.
- . 1925. "Religioznye osnovy obshchestvennosti [Religious Foundations of the Community]" [in Russian]. *Put' [The Path]*, no. 1: 9–30.
- . 1990. "Nepostizhimoye [Unfathomable]: Ontologicheskoye vvedeniye v filosofiyu religii [Ontological Introduction to Philosophy of Religion]" [in Russian]. In *Sochineniya [Essays]*, ed. by Yu. M. Senokosov, 183–555. Moskva [Moscow]: Pravda.
- . 1996. "Absolyutnoye [Absolut]" [in Russian]. In *Russkoye mirovozzreniye [Russian Mentality]*, trans. from the German by A. Vlaskin and A. Yermichev, 58–72. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2017a. "O fenomenologii obshchestvennogo yavleniya (1928) [On the Phenomenology of Social Phenomena (1928)]" [in Russian]. In Kolerov 2017, 284–309.
- . 2017b. "O metafizike dushi (O probleme filosofskoy antropologii) (1929) [On the Metaphysics of the Soul (On the Problem of Philosophical Anthropology) (1929)]" [in Russian]. In Kolerov 2017, 252–283.
- . 2017c. "Poznaniye i bytiye. 2. Metalogicheskiye osnovy ponyatiynogo znaniya (1929) [Knowledge and Being. 2. Metalogical Foundations of Conceptual Knowledge (1929)]" [in Russian]. In Kolerov 2017, 211–251.
- Khaydegger, M. [Heidegger, M.] 1998. "O sushchestve osnovaniya [Vom Wesen des Grundes]" [in Russian]. In *Filosofiya [Philosophy]: Sbornik trudov Samarskoy gumanitarnoy akademii [Proceedings of the Samara Humanitarian Academy]*, ed. by N. Yu. Voronina, trans. from the German by V. V. Bibikhin, 5:78–130. Samara: SaGA.
- . 2003. *Bytiye i vremya [Sein und Zeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin. Khar'kov: Folio.
- Plato. 1993. "Teetet [Theaetetus]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by Platon [Plato], ed. by A. F. Losev, V. F. Asmus, and A. A. Takho-Godi, trans. from the Ancient Greek by T. V. Vasil'yeva, 192–274. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Plotnikov, N. S. 1995. "S. L. Frank o M. Khaydeggere. K istorii vospriyatiya Khaydeggera v russkoy mysli [S. L. Frank about M. Heidegger. To the History of the Perception of Heidegger in the Russian Thought]" [in Russian]. *Voprosy filosofii [Voprosy Filosofii]*, no. 9: 169–185.
- Rezvykh, T. N., and G. Ye. Alyayev. 2020. "Ot nepostizhimogo k poznaniyu chelovecheskogo bytiya [From the Unfathomable to Realization of Human Existence]: zametki S. L. Franka na polyakh knigi L. Binsvanger [S. Frank's Marginalia in the L. Binswanger's Book]" [in Russian]. *Filosoficheskiye pis'ma [Philosophical Letters]: Russko-yeuropeyskiy dialog [Russian-European Dialogue]* 3 (1): 106–120. doi:10.17323/2658-5413-2020-3-1-106-120.
- Rosenzweig, F. 2002. *Der Stern der Erlösung* [in German]. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek.
- Tsygankov, A. S., and T. Obolevich. 2018a. "'Germaniya uzhe stala dlya menya moyey vtoroy rodinoy' ['Germany Has Already Become My Second Homeland for Me']": zhiznennyi i tvorcheskii put' S. L. Franka v perepiske s F. Khaylerom et circum [Life and Creativity of S. L. Frank in Correspondence with F. Heiler et circum]" [in Russian]. *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik [History of Philosophy Yearbook]* 33:293–313. doi:10.21267/AQUILO.2018.33.21040.
- . 2018b. "Istoriya sem'i i tvorchestva S. L. Franka v perepiske L. Binsvanger i T. S. Frank [Semyon L. Frank's Life and Writings in the Correspondence Between Ludwig Binswanger and Tatyana S. Frank]" [in Russian]. *Filosofiya [Philosophy]: Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Journal of the Higher School of Economics]* 2 (2): 134–155. doi:10.17323/2587-8719-2018-11-2-134-155.