

УДК 1 (091)

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ С. Л. ФРАНКА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

А.В. Потапенков

В представленной работе автор ставит перед собой задачу исследования концепции человека, предложенной С.Л. Франком. Проблематика излагается в рамках описания современных глобализационных процессов. Делается вывод, что в противоречивых, кризисных условиях нынешней эпохи творчество С.Л. Франка сохраняет свою глубинную социокультурную ценность и значение.

Ключевые слова: человек, наследие С.Л. Франка, глобализационные процессы, современная эпоха.

Семен Людвигович Франк (1877-1950), по признанию многих его современников, должен быть признан самым талантливым и оригинальным русским мыслителем XX в. (такое мнение высказывал, например, В. Зеньковский в своей «Истории русской философии»). Созданная им метафизическая система может быть поставлена в один ряд с самыми известными философскими концепциями XX в.

В своей статье автор делает попытку проанализировать новую концепцию человека, разработанную Франком. Объектом исследования выступает широкий социокультурный контекст современной цивилизации- глобализационные процессы. Новизна подхода к проблематике человека заключается в попытке автора усмотреть возможные истоки разрешения противоречий нынешней эпохи.

В ранних работах С. Л. Франка, предшествовавших первому систематическому изложению его взглядов в книге «Предмет знания», он пытается наметить новый подход к концепции человека с помощью последовательного усвоения самых разных систем классической и новой философии. Особенно выделяются здесь статьи, посвященные анализу философских воззрений известных западных мыслителей: Ф. Ницше, В. Штерна, Ф. Шлейермахера, И. Гете, Б. Спинозы.

Ключевыми для Франка являются понятия личности, творчества и культуры, именно их анализ составляет главное содержание его ранних работ. Особенно важную роль в творческом развитии Франка имела статья «Фр. Ницше и этика любви к дальнему», в которой он разработал своеобразную теоретическую антитезу к своему юношескому увлечению марксизмом. По сути, здесь речь идет о двух концепциях личности и соответственно о двух подходах к устройению отношений между личностями, к созданию условий для их свободного развития. Первая – это марксистская теория личности как системы материальных потребностей, обеспечение которых и должно составлять главную задачу общественного устройства (доктрина утилитаризма, в терминологии Франка); вторая – концепция Ницше, открывающая подлинную сущность человека как духовного и абсолютно свободного, творческого существа. Франк критикует все этические доктрины, требующие от человека догматического подчинения системе внешних, заданных ценностей, даже если эти ценности носят возвышенно-идеальный характер. В

результате в одну категорию с утилитаризмом попадает и мораль «любви к ближнему», сторонником которой был Л. Толстой, и кантовский принцип долга, и даже идеал служения культуре (об этом Франк ясно писал в более поздней работе «Крушение кумиров»).

В противовес всему этому он выявляет глубокий смысл этики «любви к дальнему» Ницше, этики активного героизма и трагической красоты. Идеал творчества настолько далеко ведет Ницше, что ради подлинного творчества он не щадит ни своего ближнего, ни себя самого. При этом главной проблемой становится более точное определение содержания тех ценностей, которые составляют цель «любви к дальнему» и определяют творчество человека. Это оказывается гораздо более сложным, чем критика содержания знакомых, но односторонних этических доктрин; важнейший вывод Франка состоит в том, что в качестве конечной системы ценностей невозможно указать ничего определенного, ибо все определенное, заданное раз и навсегда, является односторонним и этой своей незыблемой заданностью ограничивает творческое воплощение высших ценностей. Здесь выявляется рациональный смысл определения «любви к дальнему» у Ницше как любви к «призракам». «Призраки» - это относительные ценности, имеющие всеобщее значение лишь до тех пор, пока они гарантируют раскрепощение творческого начала в человеке, и неизбежно требующие замены после того, как перестают выполнять эту функцию. Абсолютны только само творческое начало личности и в определенной степени те условия, которые гарантируют реализацию этого творческого начала. «Борьба и творчество – по мысли этой этической системы – должны быть посвящены созиданию условий для свободного развития всех духовных способностей человека и для свободного удовлетворения его духовных притязаний» [1, с. 59].

В результате Франк приходит к своеобразному оправданию «аморализма» Ницше, смысл которого он видит в отрицании возможности однозначной и окончательной формулировки тех высших ценностей, которые должны служить вечными ориентирами творческой деятельности человека. Ницше выводил отсюда отсутствие самих абсолютных ценностей; именно это имеется в виду в тезисе «О смерти Бога»: место абсолютных ценностей оказывается пустым, и человеку представляется возвышенное, но и опасное право самому заполнить его, исходя из своего собственного представления о смысле и значении творчества и жизни. В противоположность этому для Франка само существование указанных абсолютных ценностей не вызывает сомнений, как не вызывает сомнений и вечная жизнь Бога как «гаранта» этих ценностей. Но эти ценности лежат вне сферы рационального, что и порождает проблему их выражения, определения.

Отвергая любую форму догматизма, Франк резко отрицательно относится и к религиозному, церковному догматизму, в этом пункте намечается его близость к идеологии «нового религиозного сознания», которая развивалась в те годы Мережковским и Бердяевым. Однако в своих статьях Франк критически оценивает это течение, считая, что «Религия Третьего Завета» – это прямолинейное выражение в религиозной форме революционных настроений русской интеллигенции. В своем стремлении к созданию новой модели отношений человека к абсолютным

ценностям (к Богу) он осуществляет современную переработку мистической традиции европейской философии, оппозиционной догматическому христианству в гораздо более глубоком смысле, чем полуфантастические мечтания Мережковского о новой эпохе религиозного развития человечества.

Начав свою философию анализа системы этических ценностей, определяющих деятельность личности, Франк проходит то же самый путь и приходит к тому же самому конечному пункту, что такие русские философы, как Соловьев, Шестов, Бердяев. Он утверждает, что для обоснования бытия личности, для того, чтобы понять самые основополагающие закономерности её жизни, необходимо признать наличие глубокого единства каждой личности с Абсолютом, со сферой абсолютных ценностей. Это единство, составляющее содержание религии, достижимо для человека исключительно на путях углубления в свой внутренний мир, любые попытки зафиксировать его смысл с помощью внешних обрядовых форм и рационального мышления (сюда Франк включает и всю традиционную религиозную догматику) искажают его и, по сути, обрывают наши связи с абсолютным началом. Только индивидуальная иррационально-мистическая интуиция и непосредственное чувство дают личности свидетельства её причастности Абсолюту.

Наиболее ясно развиваемая Франком метафизическая концепция личности выступает в статье «Личность и вещь» (1908). В этой статье проводится последовательный анализ системы немецкого философа Вильяма Штерна, изложенной в одноименной книге, изданной в 1906 г., однако интересно проследить, какие принципы и идеи Штерна Франк выделяет в качестве наиболее важных. Прежде всего – это решительное отрицание традиционного для европейской философии представления о наличии в реальности двух противостоящих друг другу сфер бытия – материальной и идеальной. Вместо традиционного противопоставления материи и духа Франк (вслед за Штерном) рассматривает в качестве важнейшего элемента онтологической структуры реальности противостояние личности и вещи. Основу для их различения дают два важнейших качества, определяющих смысл бытия личности – её конкретность и динамичность, активность по отношению к окружающему миру; в противоположность этому в определение вещи входит характеристика «частичности», абстрактности («вещь» – это только часть или абстрактное проявление «личности»), а также её пассивность, неизменность. «Имперсоналистское» мировоззрение, исключая понятие личности, сводит мир к безличным, абстрактным «точкам» и отношениям между ними. По мнению Франка, это мировоззрение сталкивается с неразрешимыми трудностями и поэтому совершенно неприемлемо: «Легко мыслить, что сущее обнаруживает силу, но как может рождаться сила и власть из одного только отношения между двумя явлениями, которые пассивны каждое в отдельности?» [1, с. 185]. Сущее надо представлять как иерархию абсолютно конкретных личностей, взаимодействующих между собой, – этот главный тезис будет определять все дальнейшее развитие философских идей Франка.

Развиваемая Франком концепция явно напоминает концепцию «метафизических существ» Вл. Соловьева. Однако более важно обратить внимание

на принципиально новые черты в представлениях Франка. Описывая свои «метафизические существа», Соловьев называет их «атомами» и «монадами», приписывает им внутреннее представление и способность к внешнему воздействию друг на друга, рассматривает их единство по аналогии с единством клеток в организме, т.е. вносит пространственный элемент в это представление. Неявное (а иногда и явное) использование оппозиций «часть – целое», «внутреннее – внешнее» в их традиционном смысле приводит к тому, что новое метафизическое содержание Соловьев пытается выразить в старой форме, связанной с рационалистической традицией «отвлеченных начал». Франк окончательно избавляется от этого неявного господства рационалистических стереотипов.

Прежде всего, он совершенно по-другому определяет смысл характеристики единства, цельности каждого «метафизического существа» (личности). Кажущаяся очевидность этого смысла препятствовала ясному пониманию того факта, что за традиционной интерпретацией понятия единства стоит модель «часть – целое», вносящая в него пространственный, механистический аспект. Вместо такой, «статической», интерпретации единства Франк находит у Штерна новое, «динамическое», функциональное его понимание, замещающее неявно используемую модель единства частей пространственного целого моделью временного самосохранения. Наиболее ясно новизна такой интерпретации единства обнаруживает себя при переходе от описания единства личностей в рамках мирового целого (чтобы подчеркнуть отличие нового понимания единства от старого, Франк использует термин «синтетическое»): «... признак синтетического единства личности разрушает старое учение об абсолютном характере целого и частей, согласно которому метафизически единое не может быть множественным, часть не может быть в ином отношении целым, а целое частью. Так как единство личности содержится не в её составе, а в её функционировании, то личность может (в ином отношении) быть также частью высшей личности и, в свою очередь, содержать в своем составе множество низших личностей» [2, с. 196].

В рамках традиционного понимания единства мы мыслим целое как нечто пространственно большее, чем его составляющие, как нечто объемлющее их, а элементы целого (существа, личности) интерпретируем как «части», отношение которых к целому аналогично отношению предметов нашего эмпирического мира к целому миру. В излагаемой Франком концепции рудименты традиционных философских воззрений, восходящие к средневековой христианской метафизике, почти полностью исчезают. Здесь невозможно говорить ни об отдельно существующем целом (Боге, Абсолюте), ни о самостоятельно существующей части (личности): целое – это только своеобразный способ «функционирования» каждой отдельной личности, оно не может мыслиться существующим «вне» личности. Точно так же и вещь, рассматриваемая как «часть» целой личности – это только особая «точка зрения» на личность и также не существует как нечто самостоятельное. Используя философские идеи Шлейермахера, Бергсона и Штерна, Франк приходит к тому, чтобы принять в качестве абсолютного начала личность, которая в своем непосредственном конкретном бытии «охватывает» все реальное – от сферы бесконечного (Бога) до хаотического многообразия эмпирического мира.

Выдвигая в онтологии на первый план понятие личности, Франк вынужден более точно определить смысл этого понятия. Очевидно, что для него неприемлемо определение личности как субстанции (или как «субстанциального деятеля»), характерное для традиции русского лейбницеанства (Козлов, Лопатин, Лосский). При таком подходе невозможно преодолеть наваждение «отвлеченных начал», рационалистических моделей, построенных на основе модели «часть – целое». Франк выделяет в качестве важнейшего качества личности деятельность, творчество и одновременно отказывается от абсолютизации понятия сознания, понимаемого в духе классического рационализма как способность отражать в познании окружающую человека реальность. Сознание – это лишь одна (хотя и очень важная) характеристика личности, и далеко не все «личности», образующие онтологическую структуру реальности, обладают ею.

В построении новой концепции человека Франк опирается на уже сложившуюся в русской философии традицию. Начиная с середины XIX в. проблема человека находилась в центре исканий всех русских философов (славянофилы, западники, Вл. Соловьев).

В своей метафизической системе Франк последовательно развивает эту традицию. Он отвергает приоритет рационального в человеке и Абсолюте, фундаментальная творческая способность личности может быть понята только как иррациональное начало, реализующееся в целостном акте жизни. Однако признание приоритета иррациональных сторон бытия вовсе не означает полного отрицания значимости рассудка, разума. Ещё более решительно, чем Вл. Соловьев, Франк пытается обосновать единство иррационального и рационального в мире, человеке и Абсолюте. Поскольку рациональная сторона нашего бытия проявляется в процессе познания, эта проблема преобразуется в проблему взаимосвязи рационального познания и более глубоких, мистических, иррациональных форм отношения человека с реальностью. Этому и посвящено важнейшее сочинение раннего периода творчества Франка – книга «Предмет знания» (1915).

По своему замыслу и по той роли, которую она должна была играть в русской философии, эта книга по праву может считаться русской «Критикой чистого разума». Как и Кант, главной целью своего исследования Франк видит отвержение претензий разума на абсолютное господство в человеке; именно на установление «границ» разума направлен тот анализ отвлеченного познания, который содержится в книге. Однако, в отличие от Канта, ограничение претензий разума вовсе не ведет Франка к агностицизму и признанию недоступности для человека подменной реальности. Наоборот, ограничение разума – это выявление его естественного места в более широкой, всеохватывающей системе взаимоотношений человека с реальностью, это понимание разума как частного момента в фундаментальном акте интуитивного отождествления сознания с бытием, в фундаментальном акте жизни.

Как уже было сказано, Франк одновременно и опирается на философские идеи Вл. Соловьева, и преодолевает внутреннюю непоследовательность его концепции.

В своем анализе истории западной философии Соловьев, в частности, критикует традиционную концепцию человека, в которой человек понимается как отдельная часть реальности, как «субстанция», изолированный «атом»,

независимый от остального мира, противостоящий миру и способный только отражать, опосредованно воспринимать его. Соловьев доказывает, что человек в своей глубинной сущности непосредственно един с высшей реальностью (с сущим), и мистический акт этого единения и является актом подлинной жизни. Но Соловьев все же не до конца преодолевает пороки указанной традиционной концепции, поскольку сохраняет идею «человека – субстанции», «человека – атома» по отношению к сфере бытия, к той сфере, где главной формой отношения человека с реальностью является отвлеченное познание. Дуализм в понимании реальности (сущее и бытие) приводит к дуализму в понимании форм отношения человека к реальности (мистическое единство с сущим и познавательное отражение бытия) и, самое главное, к дуализму в понимании самого человека. В своем «реальном», познавательном отношении к окружающему миру человек оказывается в состоянии «неистинного» существования; основная задача его состоит не в углублении и расширении этого реального отношения, а в его преодолении, в придании ему символического значения, в узрении за реальным бытием мира и человека – бытия мистического.

Для того чтобы окончательно преодолеть недостатки «атомистического» понимания человека, Франк снимает различие между двумя актами: познавательным и мистическим; ради этого он отвергает фундаментальный принцип традиционных рационалистических теорий познания о различии познавательного образа в сознании и самого бытия. Франк утверждает, что нет никакой разницы между «изображением» (познавательным образом), наличным в сознании, и изображаемым предметом; познание есть мистическое «обладание» самим бытием. Решающую роль в формировании такого понимания познания (на что указывает сам Франк), сыграли философские идеи Э. Гуссерля и А. Бергсона.

Новое понимание человека, естественно возникающее в рамках онтологии Франка, ставит человеческое бытие в центр «структуры» всеединства. И здесь возникает очень важный сдвиг проблематики, который проявляется в следующей его книге «Душа человека», опубликованной в 1917 г.

Развитие философских идей в «Предмете знания» в целом соответствует логике классической философии. Отталкиваясь от гносеологических проблем, философ строит определенную онтологию, в которой постулируется существование Абсолюта (абсолютного бытия), по отношению к которому определяется онтологический смысл бытия человека. Получается, что Франк в первой своей книге не до конца преодолевает классическую концепцию человека, поскольку человек в рамках онтологии всеединства признается вторичным по отношению к Абсолюту, существующему в логическом смысле «раньше» человека. Однако в системе Франка содержится очевидная возможность преодоления и этого последнего «рудимента» классической традиции. Поскольку Абсолют есть всеединство, само его существование обеспечивается теми внутренними системами отношений, которые пронизывают его. Строго говоря, невозможно полагать эти отношения «вторичными», они и есть то, что определяет существование Абсолюта как Абсолюта. В этом смысле онтология, понимаемая как форма описания Абсолюта, вообще мыслима не иначе, как через описание указанных систем

отношений, демонстрирующих сущность Абсолюта. Но поскольку эти системы отношений и есть бытие человека, получается, что описание Абсолюта в рамках онтологии должно сводиться к описанию наиболее фундаментальных, «чистых» форм «манифестации» человеческого бытия. Или, иначе говоря, последовательная онтология должна быть феноменологией человеческого бытия.

Такая формулировка главного принципа новой онтологии, радикально преодолевающей классическую традицию в понимании взаимосвязи человека и Абсолюта, была дана М. Хайдеггером в книге «Бытие и время» (1927). Однако, по существу, именно этот принцип лежит в основе книги Франка «Душа человека».

Можно констатировать, что изменение подхода к описанию реальности, происходящее в «Душе человека» (по сравнению с «Предметом знания»), в главных чертах соответствует тому сдвигу в онтологии, который позже описал Хайдеггер. Анализ абсолютного бытия, который Франк провел в «Предмете знания», страдал отвлеченностью и абстрактностью и во многом следовал традициям классической философии (если не в системе понятий, то в методологии). Вводя человеческое бытие в онтологическую структуру в качестве центрального элемента, в качестве того «места», где абсолютное бытие «открывает» себя, делает себя феноменально «зримым», Франк окончательно порывает с классической традицией и подводит основание под конкретную онтологию, имеющую «опытное» (феноменологическое) основание. Теперь исследование структуры (абсолютного) бытия сводится к феноменологическому исследованию структуры душевной жизни; последняя относится к первому, как потенциальная бесконечность относится к охватывающей и обосновывающей её абсолютной бесконечности. В этой концепции человек становится той метафизической «сферой», где являет себя Абсолют (бытие как таковое) и где укоренены все возможные смыслы всех явлений мирового (предметного) бытия.

Применяя принцип трансрационального единства к полярным понятиям покоя и движения, вечности и времени, Франк утверждает, что Абсолют одновременно причастен каждой противоположности в этих парах и выше каждой из них. Это позволяет говорить о всеединстве как о вечной жизни, как об абсолютном творчестве и абсолютном становлении. Посвященные этой проблеме главы X – XI книги «Предмет знания» являются центральными в изложении концепции Абсолюта у Франка и представляют собой одну из наиболее оригинальных сторон его философской системы. Такое понимание Абсолюта позволяет придать творчеству фундаментальное онтологическое значение и тем самым частично «реабилитировать» творческое начало человека. Творчество человека становится частной формой реализации абсолютного творчества, человек не просто «выявляет» в эмпирическом мире те формы бытия, которые уже предсуществовали в Абсолюте (именно так понимали творчество создатели систем классического типа: Платон, Фома Аквинский, Спиноза, Гегель), а соучаствует в подлинном творении, обогашающем само абсолютное бытие.

Последовательное развитие концепции всеединства Франк дал в книге «Непостижимое», составляющей вершину его философского творчества. В этой

работе человек описывается как универсальная творческая сила, которая обеспечивает единство реальности, связь между Богом и миром.

В книге «Духовные основы общества» большинство рассуждений Франка посвящено соотношению личности и общества. «Общество, - пишет он, - есть... целостная подлинная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком» [3, с.53].

Таким образом, основной категорией человеческого бытия является творчество. По мнению Франка, человек является универсальной творческой силой. Общественная жизнь имеет своим конечным назначением осуществление природы человека во всей её конкретности и полноте, т.е. обожение человека, возможно более полное воплощение в совместной жизни всей полноты её божественной первоосновы. Человек укоренен в мире, а тайны мира заключены прежде всего в человеке; мир очеловечен, и его невозможно постигнуть вне человека. Бог в нас самих, Бог с нами, являясь нам в общении с ним. Эта сопряженность, соразмерность человеческого и божественного лежит в основе социальной жизни, которая определяется прежде всего тем, что все люди есть «дети Божии». Её важнейшие духовные основания – солидарность в любви, служение.

В эпоху величайших глобализационных процессов, втягивающих в свою орбиту весь мир, многие идеи концепции человека, разработанной Франком, сохраняют свое научное и моральное значение. Глобализация как мировой процесс уже сегодня обнаруживает свою глубокую противоречивость. С одной стороны, для народов открываются возможности лучше узнать достижения друг друга в области экономики, науки, техники, культуры. Люди впитывают в себя дух универсализма. С другой стороны, ведущие страны мира, под эгидой которых и происходит глобализация, пытаются навязать другим народам свой образ жизни, свою культуру, свое понимание демократии, прав и свобод личности. При этом часто применяется не убеждение, а насилие. Против механического копирования западных образцов и выступают сейчас прогрессивно мыслящие деятели культуры, науки, некоторые политики. Для того, чтобы человечество развивалось в будущем, необходимо сохранить все многообразие культур, мировоззрений, менталитетов.

Как пишет известный крымский ученый, проф. Ф. В. Лазарев, «утопичны по своей сути любые проекты синтеза культур» [4, с.51], особенно если при этом применяется насилие. Но «идея взаимодополнения и взаимообогащения культур не только реалистична, но и насущна» [4, с.51]. На основе взаимообогащения культур, научных и технических достижений возможен плодотворный диалог цивилизаций, религий, народов, духовное обогащение каждого человека.

В трактовке культуры как сферы свободной самореализации личности подчеркивается, что культура представляет человеку возможность свободно развиваться в духовном плане, осуществлять свои идеи, проекты, творческие замыслы. Культура не является внешней по отношению к человеку. Её смысл в том, чтобы человек жил жизнью культуры, воспринимал её достижения как часть своей

души. По словам И. А. Ильина, культура это то, что требует «полноты душевного участия». Значение культуры в том и состоит, чтобы сохранять и развивать те богатства, которые заложены в душе человека, ибо «человеческая душа стоит дороже всех царств мира» (Н. А. Бердяев). В культуре человек выступает как универсальное существо. Это значит, что именно в этой сфере он принципиально открыт всему миру. В культуре как особой сфере человек выявляет и реализует свои неограниченные возможности познания и творчества, он обнаруживает способность превосходить все заранее установленные масштабы, ощущает себя существом творческим. По мнению проф. Ф. В. Лазарева, «культура – спасательный круг цивилизации». Он пишет: «На протяжении всей истории человеческой цивилизации наблюдается одна примечательная закономерность: в самые критические моменты, во времена социальных катаклизмов, когда общество, казалось, исчерпало все свои резервы для разумного и полноценного существования и приближалось к некоей роковой черте, люди обращались к последнему средству выживания – к ценностям и возможностям культуры. И не только находили здесь нравственные опоры своего бытия, но и были вознаграждены новым духовным светом и новым откровением» [5, с. 207-208]. Как говорил Н. Рерих, мир возродится через культуру. «В переломные моменты истории, когда рушились империи, гибли цивилизации, только тот народ смог восстать из пепла, духовно возродиться, который не растерял свои национальные традиции, не утратил своего языка, своей духовности» [5, с. 212].

Список литературы

1. Франк С. Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Франк С. Л. Соч. - М., 1990. С. 59.
2. Франк С. Л. Личность и вещь // Франк С. Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. - СПб., 1910. С. 185.
3. Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 53.
4. Лазарев Ф. В. Разум и мудрость в горизонте новой культурной парадигмы. Симферополь, 2004. С. 51.
5. Лазарев Ф. В. Славянское древо: книга судеб. Симферополь, 2003. С. 207-208.

Potapenkov A.V. Проблема людини у творчій спадщині С.Л. Франка в контексті сучасних глобалізаційних процесів

У представленій роботі автор ставить перед собою завдання дослідження концепції людини, запропонованої С.Л. Франком. Проблематика викладається в рамках опису сучасних глобалізаційних процесів. Робиться висновок, що в суперечливих, кризових умовах нинішньої епохи творчість С.Л. Франка зберігає свою глибину соціокультурну цінність і значення.

Ключові слова: *людина, спадщина С. Л. Франка, глобалізаційні процеси, сучасна епоха.*

Potapenkov A.V. Problem of the person in S.L. Frank's creative heritage in a context modern processes of globalization

In the presented work, the author puts before itself the research problem of the concept of the person offered by S.L. Frank. The problematic is stated within the limits of the description modern globalization processes. The conclusion becomes, that in inconsistent, crisis conditions of a present epoch S.L. Frank's creativity keeps deep social and cultural value.

Keywords: *the person, S.L. Frank's heritage, globalization processes, a modern epoch.*