

ИСТОРИЯ СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ

DOI: 10.19181/socjour.2023.29.3.5

EDN: LFMBVF



*А. Н. МАЛИНКИН*¹

¹ Институт социологии ФНИСЦ РАН.

109544, Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 5, стр. 1.

С.Л. ФРАНК НА ПУТИ К СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ. ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА: Г. ЗИММЕЛЬ, Э. ГУССЕРЛЬ, М. ШЕЛЕР

Аннотация. В статье рассматривается эволюция взглядов С.Л. Франка (1877–1950) на общество и культуру до создания им в 1929 г. завершенной социально-философской доктрины. Проводится сравнительный текстологически обоснованный анализ его воззрений со взглядами Г. Зиммеля, Э. Гуссерля, М. Шелера. Автор показывает, что Франк, придерживавшийся в методологии до 1915 г. психологизма, делает выбор в пользу неоплатонизма, новейшую форму которого находит в «трансцендентальной феноменологии» Гуссерля. Автор считает, что концепция социальной философии Франка складывалась в том числе под влиянием «философско-социологических» установок Г. Зиммеля, трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля, а его философия социального познания удивительно близка феноменологической социологии М. Шелера.

Ключевые слова: С.Л. Франк; теория ценности К. Маркса; социология; методология; Г. Зиммель; Э. Гуссерль; М. Шелер; социальная философия; «живое знание»; человек.

Для цитирования: *Малинкин А.Н.* С.Л. Франк на пути к социальной философии. Опыт сравнительного анализа: Г. Зиммель, Э. Гуссерль, М. Шелер // Социологический журнал. 2023. Том 29. № 3. С. 93–108. DOI: 10.19181/socjour.2023.29.3.5 EDN: LFMBVF

С 1900 г. до начала 1930-х гг. взгляды Семена Людвиговича Франка (1877–1950) на общество и культуру претерпели эволюцию под влиянием прежде всего русской и немецкой философии. В эти годы обе находились в самом тесном взаимодействии. Молодой Франк был в Германии в начале XX в., написал там книгу «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд» (1900) [1], слушал лек-

ции по политической экономии и философии в Гейдельбергском и Мюнхенском университетах. В 1913–1914 гг. он был в Германии в академической командировке, где написал книгу «Предмет знания» [5], которую защитил в 1915 г. как диссертацию. В числе прочих Франка выслали из России на «философском пароходе», и с 1922 по 1938 г. он жил и работал в Берлине, сотрудничая с созданной Н.А. Бердяевым Религиозно-философской академией. Свой главный социально-философский труд «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» (1929) [4] он написал в Берлине.

Ввиду указанных выше обстоятельств жизни и творчества Франка мы считаем, что анализ эволюции его взглядов на общество и культуру не может не быть сравнительным. Это позволит учесть влияние идей не только российских мыслителей (прежде всего Вл.С. Соловьева, Н.О. Лосского, Н.А. Бердяева) — оно лучше изучено и здесь специально нами не рассматривается, — но и представителей немецкой социальной философии, а именно Г. Зиммеля, Э. Гуссерля, М. Шелера. В этой статье мы попытаемся представить социальные идеи Франка до 1929 г. в хронологическом порядке и по возможности сопоставим его тексты с текстами указанных немецких философов. Рамки статьи не позволяют претендовать на полноту охвата материала, поэтому схематизм был неизбежен.

Наша исследовательская методология базируется на общенаучных принципах и не нуждается в обосновании. Гуманитарное исследование должно основываться прежде всего на фактах — фактами же в сравнительно-аналитическом историко-философском исследовании могут быть только фрагменты текстов изучаемых философов, причем таких, где их мысли представлены не в урезанном, а в развернутом полноценном виде. Отсюда сознательный выбор автора в пользу обильного цитирования. Не подкрепленные цитатами аналитические утверждения показывают уровень компетентности аналитика, но историко-философскими фактами не являются.

Социально-философские взгляды сложились у Франка в общих чертах после защиты диссертации во время курса лекций по обществоведению, прочитанного им в Саратовском университете и Московском институте народного хозяйства. «Сжатый конспект» этого курса лекций был опубликован им в 1922 г. под названием «Очерк методологии общественных наук» [3].

Первые шаги к социальной философии

Социально-философские взгляды Франка формировались в то время, когда социология утверждалась в академической сфере Западной Европы как самостоятельная дисциплина. В «социологии» он видел прежде всего инициированный О. Контом проект «положительной науки», претендующей на выработку «обобщающего со-

циального знания». В конце 1920-х мнение Франка о социологии сложилось окончательно: проект он считал неудавшимся [4, с. 19–21]. Но в начале XX в. его отношение к социологии как дисциплине было не столь однозначным.

Как многие русские мыслители, жившие на рубеже XIX–XX вв., Франк прошел через увлечение позитивизмом и марксизмом. Сциентистская (естественнонаучная) ориентация Конта и Маркса в методологии общественнознания позволяла ему квалифицировать их доктрины как «социологические», несмотря на существенные различия между ними. В книге «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд» (1900) он анализирует теорию трудовой стоимости (в терминологии Франка «трудовой ценности»¹) и надеется на «действительно научное разрешение проблемы меновой ценности» [1, с. 360] (курсив наш. — А. М.). Франк делает для себя важный вывод: «...у Маркса... мы находим... блестящие и притом *единственные* в политической экономии попытки к ее разрешению, основанные на гениальном прозревании ее сущности. Попытки эти содержатся в его учении о формах ценности и связанной с ним теории фетишизма товарного хозяйства» [1, с. 356].

В истолковании товарного фетишизма Франк отталкивается от идей Г. Зиммеля в работе «О социальной дифференциации» (1898) и Э. Дюркгейма в «Методологии социологии» (1899). В центре его внимания — констатируемый этими социологами надындивидуальный характер социальных явлений, позволявший судить об их самостоятельности в онтологическом смысле, то есть об их бытии, относительно независимом от индивидуальных потребностей, воли, умов. Франк же пытается объяснить этот феномен в контексте проблемы возникновения меновой ценности. Сторонники «теории субъективной ценности» были в двух шагах от истины, полагает он, но, так как придерживались в своей методологии индивидуализма, «проглядели одну важнейшую часть задачи: проблему образования коллективных оценок из индивидуальных» [1, с. 355].

Там, где меновые отношения людей, рассуждает Франк, остаются в рамках изолированных отношений между индивидами, то есть не приобрели социального характера, в них не может быть никакого постоянства и не может наблюдаться никакой закономерности. «Если же мы в действительности замечаем относительную прочность и постоянство меновых законов, их кажущуюся независимость от воли и потребностей отдельных лиц, то это явление есть лишь отражение прочности и постоянства коллективных оценок, которые хотя и суть результат взаимодействия оценок индивидуальных, *но вместе с тем*

¹ Немецкое слово “*der Wert*” переводится и как «ценность» (первое значение) и как «стоимость».

дифференцируются от них и приобретают как бы самостоятельное объективное существование. Постигнуть законы этой дифференциации и объективизации можно только при помощи *новых социологических и психологических исследований*, а не путем схематических арифметических расчетов» [1, с. 355] (курсив наш. — А. М.).

Франк рассматривает теорию товарного фетишизма Маркса, в которой индивидуальные меновые отношения людей, приобретая социальный характер, превращаются в «объективное свойство товара» и фетишизируются в денежном выражении, как «начало объяснения коллективной и потому объективной — стоящей вне отдельных людей — ценности из индивидуальных субъективных оценок» [1, с. 356]. Он приходит к заключению, что гениально подмеченный Марксом «процесс объективизации при образовании коллективных оценок есть только частный случай общего закона социально-психологической объективизации представлений и волевых актов. Явления права, этики, общественных верований, принципов и идей, вообще все явления социальной культуры представляются нам как нечто существующее объективно, стоящее вне желаний, взглядов и суждений отдельных людей и управляющее ими. И между тем все эти явления суть только продукт психического взаимодействия отдельных людей» [1, с. 357]. Франк убежден, что «этот своеобразный социологический процесс» составляет «самую характерную и важнейшую черту социальных явлений вообще или, скорее, даже единственный конститутивный признак их» [1, с. 357] (курсив наш. — А. М.).

Работа «**Сущность социологии**» (1909) стала следующим шагом Франка на пути к социальной философии — шагом, означавшим одновременно увеличение скепсиса по отношению к социологии как дисциплине. В этой рецензии он анализирует капитальный труд Г. Зиммеля «Социология» (1908). В лучших немецких традициях он сначала добросовестно излагает своими словами взгляды автора, а затем подвергает их основательной критике. Уже первое предложение свидетельствует об изменении его установки: «Появление “Социологии” Георга Зиммеля — плода многолетних размышлений проникательного и глубокомысленного берлинского философа — снова ставит на очередь вопрос о сущности и задачах этой спорной — можно сказать, загадочной — дисциплины, имя которой уже имеет почти столетнюю давность, но которую и доселе вряд ли можно признать существующей» [2, с. 38] (курсив наш. — А. М.).

Во-первых, Франк доказывает, что отграничение Зиммелем своей «априорной» социологии² от предмета других общественных наук на том основании, что первая изучает только форму социальных явлений, а последние — только содержание, не вполне корректно и не выдер-

² Как известно, Зиммель делил социологию на общую, априорную и философскую.

живает серьезной критики (в первую очередь применительно к правоведению) [2, с. 45–47]. Во-вторых, он утверждает, что «априорная» социология Зиммеля, ставящая своей задачей выявлять и исследовать «чистые формы общения», на самом деле есть не что иное как «*феноменология социальных отношений*» [2, с. 47] и как таковая, по существу, ничем не отличается от социальной психологии в трактовке Г. Тарда, Дж. Болдуина и др. Для более адекватного понимания социологии мы должны, пишет Франк, «поставить вверх ногами определение, которое дает ей Зиммель»: «...не психологические указания суть второстепенные дополнения к основной задаче социологии — чистой феноменологии социальных форм, — а... наоборот, феноменологическое уяснение объективного содержания социальных явлений есть лишь подготовительный прием для *существенного дела социологии — психологического исследования реальных причинных взаимозависимостей между этими явлениями*» [2, с. 47–48] (курсив наш. — А. М.). «Я не вижу, — писал Франк, — иного пути к превращению социологии в точную и методологически ясную науку, кроме слияния ее с социальной или “интерментальной” психологией³» [2, с. 50].

Наконец, в-третьих, Франк со всей категоричностью отвергает доводы Зиммеля против «философской» социологии, которые, как он замечает, исходят из слишком узкого понимания человеческого общения лишь как «“*формы*” социальной жизни». Человек — существо общественное, подчеркивает он, поэтому общение для него не только форма, но и содержание, не только средство, но и самоцель. Изучение процесса общения «не есть единственная мыслимая задача обобщающей социальной науки»; «...необходима иная, высшая дисциплина, для которой это исследование может служить лишь подготовкой и которая должна уяснить смысл и значение общественного бытия в общем комплексе явлений человеческой (а тем самым и космической) жизни. Эта дисциплина, которую, в отличие от социологии, можно назвать *социальной философией*, должна брать явления общения в их единстве и реальной связи с общей психической и биологической природой человека и давать обобщающий ответ на неотвязный вопрос о природе общества как целого» [2, с. 50–51].

Нет никаких оснований, считает Франк, обозначать такую дисциплину социальной «*метафизикой*» в хулительном смысле слова и ссылаться на неудачи предшествующих попыток ее построения. Причину последних следует видеть, по его мнению, в несостоятельно-

³ Чтобы избежать двусмысленного термина «общественная психология», Г. Тард именовал проторенное им направление гуманитарного поиска, лежащее на стыке психологии и социологии, по-разному: «социологическая психология», «интерментальная психология» (“*psychologie intermentale*”), «интерпсихология». — А. М.

сти мировоззренческих предпосылок — атомистических, механистических, биологических [2, с. 52]. Необходимо возвратиться к «реализму», утверждает он. Надо преодолеть «методологический формализм» и вернуться к «критически очищенному реалистическому объективизму» [2, с. 52].

Чтобы было ясно, о чем идет речь, приведем те места из «Социологии» Зиммеля, на которые столь решительно критически отреагировал Франк.

Социальная наука, писал Зиммель, «как и все другие точные науки, направленные на непосредственное понимание данного, граничит с двумя философскими областями. Первая охватывает условия, основные понятия, предпосылки отдельного исследования, которые внутри него самого решить невозможно, так как они уже лежат в его фундаменте; во второй это отдельное исследование доводится до завершений и взаимосвязей, соотносится с вопросами и понятиями, которым нет места в опыте и непосредственном предметном знании. Одна — теория познания, другая — метафизика соответствующих областей» [10, S. 39–40]. Метафизический аспект философской социологии, продолжает Зиммель, включает стремление решить две разные проблемы, остающиеся обычно неразделенными в живом размышлении.

Стремление решить первую проблему мотивируется «неудовлетворенностью фрагментарным характером отдельных познаний, ранним окончанием предметных констатаций и доказательных рядов» и направлено на «восполнение этих несовершенств средствами умозрения», на удовлетворение потребности «довести до единства совокупной картины» фактическое отсутствие взаимосвязей между чуждыми друг другу частями познаний. Стремление решить вторую проблему поднимает социально-метафизическое познание на более высокий уровень. Оно соотносится поэтому с другим измерением бытия. Зиммель квалифицирует его «как смысл или цель, как абсолютную субстанцию в относительных проявлениях, а также как ценность или религиозное значение» [10, S. 40].

Зиммель считал специфичными для «социальной метафизики», в отличие от социологии как науки, следующие вопросы. «Является ли общество целью человеческого существования либо только средством для индивидуума? Или оно для него даже не средство, а, скорее, наоборот, препона? Заключена ли его ценность только в функциональной жизни или в создании объективного духа, или в нравственных качествах, которые оно пробуждает в каждом? Просматривается ли в типических стадиях развития обществ какая-то космическая аналогия — так что социальные отношения людей следовало бы встроить в какие-то всеобщие, сами по себе не проявляющиеся, но фундирующие все явления, формы или ритмы, которые направляют также и коренные силы материальных фактов? Может ли вообще существо-

вать религиозно-метафизическое значение совокупностей, или иметь его — удел индивидуальных душ?» [10, S. 40].

Все эти вопросы, по мнению Зиммеля, не легитимируют социологию как новую науку, ибо это философские вопросы, которые философия в модусе «философской социологии» просто переносит на новую предметную область, сохраняя свойственную ей познавательную специфику. Речь не идет здесь об исторических или антропологических условиях возникновения общества, например, о каких-то конкретных человеческих влечениях, благодаря которым люди, взаимодействуя друг с другом, порождают общество. Зиммель исходит из допущения о существовании абстрактного человеческого «субъекта» и задает вопрос о «предпосылках его сознания как существа общественного». «Каковы те внутренние и принципиальные условия, на основании которых индивиды, наделенные такими влечениями, вообще приходят к общественному состоянию, каково то а priori, которое делает возможным и формирует эмпирическую структуру отдельного человека, поскольку он общественное существо? ...Что вообще есть общество как объективная форма субъективных душ?» [10, S. 41].

Против «методологического формализма» Зиммеля, ограничивающего естественное стремление человека давать ответы на «последние» вопросы своего общественного бытия, как раз и выступает Франк, призывая вернуться к «реализму» и «критически очищенному реалистическому объективизму». Фактически это призыв вернуться от «отвлеченных начал» к полноценному познанию и к целостному знанию, центром и носителем которых является человек, его духовная личность. Невозможность социальной философии, считает он, «относительно не ясна а priori и не доказывается соображением Зиммеля, что она сведется к бессистемной энциклопедии всей совокупности уже существующих общественных знаний; *это соображение неубедительно, так как исходит из предвзятого отрицания той общей и новой закономерности, которая может открыться в социальном бытии как целом*; и, во всяком случае, логическая правомерность искания такого обобщающего знания не может быть отрицаема. Другое соображение Зиммеля, что такая социальная философия есть лишь часть общей философии и потому не может претендовать на значение самостоятельной науки, до известной степени, разумеется, верно, но сводится в конечном счете к несущественному и неизбежно произвольному терминологическому указанию» [2, с. 52] (курсив наш. — А. М.).

Между тем, ратуя за социальную философию, ориентированную на «общую и новую закономерность, которая может открыться в социальном бытии как целом», Франк фактически присоединяется к так называемой «психологической школе в социологии». В «Теории ценности К. Маркса...» он опирается на идеи Зиммеля, в «Сущности социологии» уже полемизирует с ним, но в обоих случаях — несмотря

на завершающий призыв к «реализму» и «критически очищенному реалистическому объективизму» — на методологическом уровне остается сторонником «социальной», или «интерментальной», психологии, истолковывая таким же образом и «априорную» социологию Зиммеля.

Да, это уже не индивидуалистическая психология: феноменам общественной жизни (ценностям, социальным единствам, группам и т. д.) приписывается самостоятельный онтологический статус. Их нельзя свести к психическим процессам, переживаемым отдельными индивидами, личностями. И все же самостоятельность их статуса лишь относительна, поскольку генетически они связаны с индивидуально-психическими процессами: групповые, социальные ценности и феномены складываются из них, а потому из них и «выводятся», сохраняя свой психологический характер.

Проблема методологии общественных наук

Эта логическая несообразность снимается на следующем этапе эволюции социальной мысли Франка. В работе **«Очерк методологии общественных наук»** (1922) он признает свою непоследовательность, указывая, что его собственные более ранние статьи, в частности «Сущность социологии», «основаны на психологическом направлении и потому в своей основной тенденции ныне им [то есть Франком. — А. М.] более не разделяются» [3, с. 121]. Мы предполагаем, что взгляды Франка на общество претерпели значительную эволюцию после академической командировки в Германию. Ее плодом стали диссертация «Предмет знания» (1915) и последовавшая за ней книга «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» (1917) [6]. Глубокое погружение в немецкую философию имело одним из своих следствий усвоение русским мыслителем трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля, чрезвычайно влиятельной в те годы, а также огромного массива разнообразной философской литературы, инициированной ею. Но главное, как нам представляется, было осознание Франком необходимости выработать собственную методологию социального познания, которая соединяла бы лучшее в мировой философской мысли.

Этим лучшим Франк, упоминая, в частности, Гуссерля, считает философские системы Плотина и Николая Кузанского, правда, делает оговорку, очень важную с точки зрения сравнительного анализа. «Для нас, — пишет он, — эти две системы — лишь самые яркие и богатые выражения единого великого, истинно вселенского течения философской мысли. И если нужно непременно приписаться к определенной философской “секте”, то мы признаем себя принадлежащими к старой, но еще не устаревшей секте платоников. *С этой точки зрения для нас даже вся “трансцендентальная философия” есть лишь этап в истории платонизма*» [5, с. 40] (курсив наш. — А. М.).

Франк начинает свой очерк с того, что философскую методологию общественных наук отождествляет с «философией общества, или социальной философией» [3, с. 7], что, конечно, является слишком радикальным шагом. В заключение он обосновывает свою классификацию общественных наук и представляет ее как систему «философии общественной жизни (социальной философии)», в том числе в табличной форме [3, с. 113–118]. Невольно напрашивается предположение, что тем самым Франк опровергал упомянутое выше суждение Зиммеля, будто социальная философия сведется к «бессистемной энциклопедии всей совокупности уже существующих общественных знаний». Социологию же он рассматривает как «попытку замещения методологии общественных наук» и в трех пунктах показывает ее несостоятельность в этом отношении [3, с. 8–10]. Вывод его категоричен: «Из всех этих особенностей социологии совершенно очевидно, что она не может обосновывать методологию общественных наук или совпадать с нею. Скорее, она сама и весь ее замысел есть типичный образец игнорирования систематической методологии, пример методологической спутанности и предвзятости; и бесплодность, которую фактически обнаружило социологическое знание, в значительной мере определена этим ее недостатком» [3, с. 9]. В другом месте он пишет о социологии так: «Практика серьезного обществоведения сознательно или бессознательно, руководимая научным чутьем, чуждается этого направления и относится к нему недоверчиво или отрицательно» [3, с. 99].

На наш взгляд, влияние на Франка трансцендентальной феноменологии Гуссерля сказалось в том, что он преодолел методологический психологизм и начал исходить из платонического понимания общественной жизни как реально существующей *целостности*. «Реальность общего есть истина, твердо установленная современной логикой, уяснившей принципиальную правильность платонизма (платонова учения об идеях как реально-общем); и речь идет здесь, конечно, не о мистическом гипостазировании общего, т. е. не об утверждении его конкретного и обособленного от единичных вещей существования, а об его реальности как подлинного (а не субъективно созданного) *единства*, присущего многообразию единичных элементов» [3, с. 59]. Свою методологию в понимании общества он именует «*универсализмом*», или «органическим воззрением»⁴. Универсализм он противопоставляет «индивидуализму», или «атомизму», или «сингуляризму». «Универсализм, — пишет он, — ...исходит из понятия общества как целого или как подлинного единства, несводимого к сумме или совокуп-

⁴ Не путать с так называемой «органической теорией общества» в социологии, основанной на аналогии общества и живого организма. По мнению Франка, она ошибочна по сути своей, но полезна для уяснения концепции общества как единства целого.

ности отдельных людей и имеющего свою самобытную природу, которая как таковая и есть предмет изучения обществоведения» [3, с. 49]. С позиций универсализма Франк критикует социологию Зиммеля, представляя ее как наиболее рафинированную сингуляристскую методологию объяснения феноменов общественной жизни [3, с. 61–63].

«Мы должны в противовес этому сказать: никакое целое невыводимо из своих частей, ничто сложное не есть простой итог сложения простого. Напротив, до подлинного понимания частей или “простого” мы доходим лишь путем разложения целого или сложного, так что понятия “простое” и “часть” или “элемент” образуются путем абстрагирования от некоторых сторон реальности, путем упрощения реальности, т. е. оставления в стороне, вне поля внимания, той конкретной полноты и сложности, в составе которых реально и мыслимо только все простое и элементарное. *Современная теория знания и онтология в силу этих логических соображений признает несостоятельность эволюционно-механического или атомистического мировоззрения и заменяет его мировоззрением “органическим”, имеющим свои корни в платоновском объективном идеализме и в производном от него новоплатонизме, для которого все низшее и беднейшее есть последний осадок или остаток первичной полноты и целостности бытия (теория эманации)*» [3, с. 116–117] (курсив наш. — А. М.).

Исходя из «платонистической тенденции усмотрения реальности общего как подлинного и исконного единства» [3, с. 73–74], Франк делает ряд фундаментальных выводов.

Во-первых, он утверждает принцип генетического приоритета общества как единства целого над множеством индивидов, доказывая, что «общество есть первичное, исконное, а не производное или сложившееся единство». «Единство общества есть не отвлеченное единство, противоположное множественности, а единство *системы*, т. е. *конкретное единство единства и множественности*. Общество... есть первичное единство, но не в том смысле, что в нем нет никакой множественности элементов, а в том смысле, что реальной множественности противостоит столь же реальное единство, на почве которого развивается множественность и которое его, так сказать, насквозь пропитывает. <...> Следовательно, логический анализ имеет не значение отыскивания первичных частей в их обособленном бытии и определения результатов их производного сложения, а значение именно анализа, т. е. расчленения объективного целого и *усмотрения* частей и их соотношений на фоне целого» [3, с. 72].

Во-вторых, он утверждает, что «универсализм, логически правильно проверенный, единство общественного бытия усматривает не в *субстанциональном* единстве, а в единстве *связи* или *отношения*. <...> Опасно и ложно смешивать это реальное и первичное единство системы (единство как исконность связи) с воображаемым и чаемым

абсолютным единством солидарности, слитности, гармонии и т. п. Единство общества фактически совместимо с анархией, с хаотическим столкновением частей, с множеством дисгармоний и неупорядоченностей (конечно, в известных пределах, за которыми прекращается само бытие общества), вообще, со стихийностью и неорганизованностью его процессов. Более того, можно сказать, что существо общества в его конкретной реальности отчасти прямо предполагает стихийную неорганизованность его жизни, т. е. что полная рациональная *организованность*, абсолютная и сознательная слитность его частей, противоречит самому существованию общества именно как *органического* явления. Ибо *органичность* хотя и предполагает организацию, но есть не то, что организованность: она предполагает именно первичное, никем сознательно не установленное, т. е. как раз стихийное, единство неорганизованных сил» [3, с. 73].

Исходя из общеизвестных фактов социальной истории, Франк постулирует *фундаментальный принцип социальности, за которым признает онтологический статус, — принцип единства человеческих сознаний на основе их частичного или полного слияния*. Последнее возможно потому, что сознание одного человека дано другому человеку напрямую, непосредственно. Этот важнейший основополагающий тезис заслуживает более подробного рассмотрения.

Прежде Франк, интерпретируя концепцию товарного фетишизма, усматривал ключ к пониманию человеческой социальности в феномене надындивидуальности социального, когда одно и то же общественное явление существует сразу для многих участников. Он констатировал тогда поразительный факт: индивидуальные сознания, будучи, с одной стороны, множеством отдельных сознаний, имеют, с другой стороны, часть или область, в которой они сливаются воедино. Теперь он снова к нему возвращается и спрашивает: как возможно, что «в отношениях дружбы, любви — в сущности, в любом, даже самом поверхностном и даже враждебном, антагонистическом отношении — два сознания, конечно, не сливаются целиком в одно, но и не пребывают в абсолютной раздельности, а частично сливаются в единство, имеют стороны, в которых они реально совпадают?» [3, с. 67]. Теперь, как он полагает, ключ к пониманию человеческой социальности наконец найден.

Если мы будем исходить из абсолютной раздельности индивидуальных сознаний, сам факт общения будет для нас необъясним, убежден Франк. Он отвергает как ложную и логически несостоятельную попытку объяснения этого феномена в ассоциативной эмпирической психологии, известную как «вывод по аналогии». Согласно последнему, замкнутое в себе индивидуальное сознание догадывается о смысле содержания чужого «я» на основании внешних и телесных симптомов (звуков речи, мимики, жестов) по аналогии с известным ему по собственному опыту отношением между этими телесными сим-

птомами и соответствующими им душевными движениями. «Она ложна, — заявляет Франк, — ибо непредвзятое наблюдение показывает, что восприятие чужой душевной жизни совершается непосредственно, а не есть умозаключение по аналогии. Она логически противоречива, ибо никакое умозаключение не может открыть нам реальность, само понятие которой для нас невозможно. Если мне было бы дано только мое сознание, то понятия “сознание” и “мое сознание” были бы для меня равнозначны и само понятие “чужое сознание” было бы чем-то вроде “черной белизны” или “четырёхугольного чувства”; и потому никакое умозаключение по аналогии не могло бы меня довести до него. <...> Чужое сознание либо дано мне непосредственно и первичным образом, либо вообще не может быть доступно» [3, с. 67–68].

Здесь мы подходим к окончательному разъяснению первичного единства общества, продолжает Франк. «Общение не есть вторичный факт, который, так сказать, прибавляется к индивидуально обособленному сознанию и дополняет его: общение есть, напротив, первичное свойство, конститутивная черта всякого сознания. Точнее говоря, как общность, так и раздельность сознаний соотносительны друг другу и суть производные дифференциации первичного единства сознания вообще. Первое, что мне дано, есть не “мое сознание”, а сознание вообще, хаотическое единство “духовного бытия” без всяких разграничений. В сознании новорожденного ребенка без точных отграничений слиты воедино и впечатления внешнего мира, и внутренние состояния, и впечатления чужого “я” (например, матери). Из этого хаотического состояния выделяется, с одной стороны, общая противоположность между “я” и “не-я”, между “моим” и “внешним мне” и, с другой стороны, специальная противоположность между “я” и “ты”, т. е. между своим сознанием и “не-моим”, чужим, сознанием; “я” соотносительно “ты” или “они” и немыслимо иначе, как в связи с ними. Общение сознательное уже есть вторичный факт связи разъединившихся частей» [3, с. 68].

Отметим важный факт: Франк, не называя то, что он делает, феноменологическим исследованием, фактически развивает такую же *интуитивистскую феноменологию социального познания* — местами идентичную дословно, — которую Шелер окончательно сформулирует лишь через год в третьем разделе «О чужом Я» второго издания книги «Формы и сущность симпатии...» (1923) [9] и которая составит его «высшие аксиомы социологии знания» в «Проблемах социологии знания» (1926) [8, с. 50–58]. По всей вероятности, сказалось влияние на Франка интуитивистской философии Н.О. Лосского, что косвенно подтверждал сам Франк [7, с. 270].

«Индивид в подлинном и самом глубоком смысле слова произведен от общества как целого, — утверждает Франк. — Существует недифференцированное единство сознания, единство, из которого

черпается вообще многообразие индивидуальных сознаний, которое сохраняется в факте необходимой связи сознания и в общем духовном фонде общественного бытия и которое в его первичном виде мы имеем во всех случаях стихийного слияния многих сознаний в одном чувстве, настроении, порыве (в фактах психологии толпы или общественного мнения). Общество никогда не создается и не составляется людьми (всякое производное образование общества есть лишь ответвление нового общества от старого...); оно сразу есть как первичный факт единства духовного бытия человечества, единства, вне которого было бы немислимо самое бытие индивидуальной личности» [3, с. 69].

Органическое целое требует целостного же познания своей природы как единства, ибо лишь через познание целого можно прийти до познания его частей. Подобное познается подобным. Вот почему «основной формой знания в обществоведении» Франк объявляет «живое знание». Обоснование концепции «живого знания» дано им ранее в третьей главе «Предмета знания». (Историки русской философии отмечают близость онтологической концепции знания Франка идеям Н.А. Бердяева, выраженным в первой главе его «Философии свободного духа».) Только оно способно обнаружить «момент *надиндивидуальной объектной духовности*, или *живой объективной идеи*», реально присутствующий как общее свойство самого общественного бытия в качестве признака, отличающего его от других областей бытия.

«Обществоведение, — пишет Франк, — имеет дело, с одной стороны, с объективным миром, который окружает человека, как извне данная ему среда или объективные условия его существования; с другой стороны, эта среда не материальна, а духовно-идеальна; ее существо есть духовность, или идея, проявляющаяся в живой смене исторических событий и процессов. Этому своеобразию предмета соответствует своеобразие *основной формы знания* в обществоведении, которая сохраняет свое единство при всем многообразии методов и целей отдельных общественных наук. <...> Под именем живого знания мы разумеем форму знания, в которой знание достигается не в форме одной лишь направленности субъекта на чуждый ему и лишь извне предстоящий объект и осмысления объекта через посредство отвлеченных понятий, не в форме чисто умственного созерцания, а в форме такого созерцания, которое связано с живым погружением субъекта в объект и с сочувственным переживанием объекта. Живое знание, очевидно, возможно лишь при внутреннем средстве объекта с субъектом и в меру этого средства» [3, с. 102].

Франк предупреждает: «живое постижение» должно быть совершенно свободно от всякого привкуса субъективизма в смысле замены объективного знания субъективно-произвольными оценками или чувствами по поводу него. Здесь не объект должен приспособляться к субъекту, то есть к психологическим и духовным свойствам и задат-

кам исследователя (что часто и происходит), а субъект — к объекту. «Исследователь, отрешаясь от всех своих личных, односторонних, субъективных вкусов, симпатий, привычек, чувств, должен стремиться расширить мир своего идеального переживания настолько, чтобы он охватил и воспринял живую духовную природу изучаемого общественного явления или вопроса в ее подлинной, объективной сущности и во всей ее полноте. Абсолютная полнота есть здесь, конечно, недостижимый идеал, но тем не менее есть конечная цель исследователя» [3, с. 104]. В этом отношении, замечает Франк, дело обстоит здесь так же, как во всех других формах и областях знания, где абсолютная объективность — это и недостижимый идеал, и руководящий принцип исследования.

Многое из того, что было сказано Франком в «Очерке методологии общественных наук», сохранило для него значимость до конца жизни. Тем не менее важно учитывать, что целью очерка было обоснование методологии социального познания посредством «критики некоторых господствующих методологических построений», а не изложение в развернутом виде своих взглядов на общество, историю, культуру, на место в них человека и личности. Зрелую концепцию социальной философии Франка мы находим в книге «Духовные основы общества». Анализ основных идей этой работы мы представим в нашей следующей статье.

ЛИТЕРАТУРА

1. Франк С.Л. Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд. СПб.: Типография и литография В.А. Тихонова, 1900. — 371 с.
2. Франк С.Л. Сущность социологии // Русская мысль. М., 1909. Кн. IX. С. 38–53.
3. Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Книгоиздательство «Берег», 1922. — 124 с.
4. Франк С.Л. Духовные основы общества / [С.Л. Франк; Сост. и авт. вступ. ст. П.В. Алексеев]. М.: Республика, 1992. — 511 с.
5. Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Предмет знания. Душа человека / С.Л. Франк; [Вступ. ст. И.И. Евлампиева]. СПб.: Наука, 1995. С. 36–416.
6. Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Франк С.Л. Реальность и человек / С.Л. Франк; [Примеч. Р.К. Медведевой]. М.: Изд-во «Республика», 1997. С. 4–206.
7. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек / С.Л. Франк; [Примеч. Р.К. Медведевой]. М.: Изд-во «Республика», 1997. С. 208–431.
8. Шелер М. Проблемы социологии знания / Пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2011. — 320 с.

9. Шелер М. О чужом Я. Опыт эйдологии, теории познания и метафизики опытного познания и реального полагания чужого Я и живых существ // Шелер М. О сущности философии. Работы разных лет / Пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 195–254.
10. Simmel G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung // Georg Simmel. Gesamtausgabe. Bd. 11. 1. Hrsg. v. O. Rammstedt. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. S. 7–863.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Малинкин Александр Николаевич — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт социологии ФНИСЦ РАН.
Телефон: +7 (499) 120-82-57. **Электронная почта:** lo_zio@bk.ru

Дата поступления: 15.05.2023.

SOTSIOLICHESKIY ZHURNAL = SOCIOLOGICAL JOURNAL. 2023.
VOL. 29. NO. 3. P. 93–108. DOI: 10.19181/socjour.2023.29.3.5

Research Article

ALEXANDER N. MALINKIN¹

¹Institute of Sociology of FCTAS RAS.

5, bl. 1, Bolshaya Andronievskaya str., 109544, Moscow, Russian Federation.

S.L. FRANK ON THE PATH TO SOCIAL PHILOSOPHY: EXPERIENCE OF COMPARATIVE ANALYSIS:

G. SIMMEL, E. HUSSERL, M. SCHELER

Abstract. The article discusses the evolution of the views of S.L. Frank (1877–1950) on society and culture up until he created a completed socio-philosophical doctrine in 1929. A comparative textologically substantiated analysis of his views with the views of G. Simmel, E. Husserl, M. Scheler is carried out. The author shows that Frank, who adhered to psychologism in his methodology until 1915, makes a choice in favor of Neoplatonism, the latest form of which he finds in Husserl's transcendental philosophy. The author believes that the concepts of Frank's social philosophy were formed, among other things, under the influence of G. Simmel's principles of "philosophical sociology", E. Husserl's transcendental phenomenology, and his philosophy of social cognition is surprisingly close to M. Scheler's phenomenological sociology.

Keywords: S.L. Frank; K. Marx's theory of value; sociology; methodology; G. Simmel; E. Husserl; M. Scheler; social philosophy; "living knowledge"; man.

For citation: Malinkin, A.N. S.L. Frank on the Path to Social Philosophy: Experience of Comparative Analysis: G. Simmel, E. Husserl, M. Scheler. *Sotsiologicheskii Zhurnal = Sociological Journal*. 2023. Vol. 29. No. 3. P. 93–108. DOI: 10.19181/socjour.2023.29.3.5

REFERENCES

1. Frank S.L. *Teoriya tsennosti Marksa i yeyo znacheniye. Kriticheskiy etyud.* [Marx's Theory of Value and its Significance. Critical Study.] St Petersburg: Tipografiya i litografiya V.A. Tikhonova publ., 1900. 371 p. (In Russ.)
2. Frank S.L. Essence of Sociology. *Russkaya mysl'*. Book IX. Moscow, 1909. P. 38–53. (In Russ.)
3. Frank S.L. *Ocherk metodologii obshchestvennykh nauk.* [Essay on the Methodology of Social Sciences.] Moscow: Knigoizdatel'stvo Bereg publ., 1922. 124 p. (In Russ.)
4. Frank S.L. *Dukhovnyye osnovy obshchestva.* [Spiritual Foundations of Society.] Comp. and intro. by P.V. Alekseev. Moscow: Izd-vo Respublika publ., 1992. 511 p. (In Russ.)
5. Frank S.L. The Subject of Knowledge. On the Foundations and Limits of Abstract Knowledge. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka.* [The Subject of Knowledge. The Soul of Man.] Intro. by I.I. Evlampiev. St Petersburg: Nauka publ., 1995. P. 36–416. (In Russ.)
6. Frank S.L. The soul of man. Experience of Introduction to Philosophical Psychology. Frank S.L. *Real'nost' i chelovek.* [Reality and man.] Note by R.K. Medvedeva. Moscow: Izd-vo Respublika publ., 1997. P. 4–206. (In Russ.)
7. Frank S.L. Reality and Man. Metaphysics of Human Existence. Frank S.L. *Real'nost' i chelovek.* [Reality and Man.] Note by R.K. Medvedeva. Moscow: Izd-vo Respublika publ., 1997. P. 208–431. (In Russ.)
8. Scheler M. Probleme einer Soziologie des Wissens = Problems of the Sociology of Knowledge. [Russ. ed.: *Problemy sotsiologii znaniya.* Transl. from Germ. by A.N. Malinkin. Moscow: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy publ., 2011. 320 p.]
9. Sheler M. About the Alien Self. Experience of Eidology, Theory of Knowledge and Metaphysics of Experimental Cognition and Real Positioning of the Alien Self and Living Beings. *O sushchnosti filosofii. Raboty raznykh let.* [On the Essence of Philosophy. Works of Different Years.] Transl. from Germ. by A.N. Malinkin. Moscow; St Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ publ., 2020. P. 195–254. (In Russ.)
10. Simmel G. Soziologie. Untersuchungen uber die Formen der Vergesellschaftung. Georg Simmel. *Gesamtausgabe.* Bd. 11. 1. Hrsg. v. O. Rammstedt. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. S. 7–863. (In German)

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Alexander N. Malinkin — Candidate of Philosophical Sciences, Leading Researcher, Institute of Sociology of FCTAS RAS. **Phone:** +7 (499) 120-82-57. **Email:** lo_zio@bk.ru

Received: 15.05.2023.
