

# ИСТОРИЯ СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ

DOI: 10.19181/socjour.2023.29.4.8

EDN: QKTCLF



**А. Н. МАЛИНКИН<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Институт социологии ФНИСЦ РАН.

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

## **КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ С.Л. ФРАНКА. ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА: Г. ЗИММЕЛЬ, Э. ГУССЕРЛЬ, М. ШЕЛЕР**

*Аннотация.* Статья является продолжением исследования эволюции социальной мысли С.Л. Франка, результаты которого начали публиковаться в предыдущем номере. В данной статье рассматривается концепция социальной философии С.Л. Франка, изложенная в его труде «Духовные основы общества». Главные идеи его концепции сопоставляются со взглядами Г. Зиммеля, Э. Гуссерля, М. Шелера. Автор приходит к выводу, что в основе социально-философской доктрины Франка лежит идея «богоподобного» («теоморфного») человека, постепенно преодолевающего в обществе и истории свою эмпирическую, естественно-животную природу и обретающего самого себя как личность в стремлении к Богу — высшей основе мироздания. Общественное и духовное бытие сливаются у Франка в онтологическое единство, которое фундировано в бытии человека — в истории его общества как «феноменологии духа» и «драматической судьбе Бога в сердце человека», а также в его «живом знании» о себе как «медиуме», «проводнике» высших начал и ценностей. Концепция социальной философии Франка сложилась, по мнению автора, под влиянием «философско-социологических» установок Г. Зиммеля, трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля, а его философская антропология во многом близка ранним религиозно-философским идеям М. Шелера.

*Ключевые слова:* С.Л. Франк; Г. Зиммель; Э. Гуссерль; М. Шелер; социальная философия; метафизика общественного бытия; «живое знание»; человек; личность; Бог; ценности.

**Для цитирования:** *Малинкин А.Н.* Концепция социальной философии С.Л. Франка. Опыт сравнительного анализа: Г. Зиммель, Э. Гуссерль, М. Шелер // Социологический журнал. 2023. Том 29. № 4. С. 151–168. DOI: 10.19181/socjour.2023.29.4.8 EDN: QKTCLF

Взгляды Семена Людвиговича Франка (1877–1950) представляют для нас интерес в этой статье не в их разносторонности и системности — нас интересует только *концепция* его социальной философии, то есть ее идейное ядро, изложенное в книге «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» (1929) [9]. В нашей предыдущей статье мы показали эволюцию социальных идей Франка, предшествующую этому труду. Особенностью нашего подхода к исследованию творчества Франка, значительную часть жизни работавшего в Германии, является сравнительный анализ его идей со взглядами Г. Зиммеля, Э. Гуссерля, М. Шелера.

Франк характеризовал свою мировоззренческую позицию как «метафизический реализм». В его понимании последний был равноудален от идеализма и материализма. Мы попытаемся показать, какие основания имелись у него для такой квалификации своих воззрений. Чтобы избежать ловушки традиционной терминологии и понять, почему Франк считал себя реалистом, пусть и метафизическим, нужна текстологически обоснованная реконструкция интересующей нас части его воззрений и взглядов указанных немецких философов.

Мы исходим из того, что гуманитарное исследование должно базироваться прежде всего на фактах. Фактами же в сравнительно-аналитическом историко-философском исследовании могут быть только фрагменты текстов изучаемых философов, где их мысли представлены не в урезанном, а в развернутом полноценном виде. Отсюда соответствующая позиция автора в отношении цитирования. Не подкрепленные цитатами аналитические утверждения свидетельствуют об уровне компетентности аналитика, однако историко-философскими фактами не являются.

### **Метафизика общественного бытия**

Франк приступает к построению своей социальной философии там, где, согласно Зиммелю, заканчиваются границы ведения социологии как социальной науки и начинается «философская социология». В «**Духовных основах общества**» (1929) он начинает с постановки тех вопросов, которые свойственны ей, в отличие от социологии, и, следовательно, определяют ее специфический дисциплинарный профиль. «Что такое есть собственно общественная жизнь? <...> Какое место занимает общественная жизнь в жизни человека, каково ее истинное назначение и к чему, собственно, стремится человек и чего он может достичь, строя формы своего общественного бытия? И наконец, какое место занимает общественная жизнь человека в мировом, космическом бытии вообще, к какой области бытия она относится, каков ее подлинный смысл, каково ее отношение к последним, абсолютным началам и ценностям, лежащим в основе жизни вообще?» [9, с. 15].

Вслед за Зиммелем, который видел специфику «философской» социологии в том, что она не имеет своей предпосылкой общество, но «скорее спрашивает о предпосылках самого общества», он ставит вопрос об онтологическом статусе социального явления и общественного бытия вообще: «Возможен ли в конкретном эмпирическом мире вообще какой-то третий род бытия, не совпадающий ни с материальным, ни с психическим бытием?» [9, с. 70]. Ответ: такова «объективная идея». В современной философии, утверждает Франк, это понятие утвердилось в трансцендентальной феноменологии Гуссерля. «Общественное бытие, будучи нематериальным, вместе с тем надындивидуально и сверхлично, отличаясь тем от бытия психического. Назовем такое объективное нематериальное бытие идеей — конечно, не в субъективном смысле человеческой мысли, а в смысле, близком к значению платоновских “идей”, в смысле духовного (но не душевного) объективного содержания бытия. Тогда мы скажем, что существо общественного явления как такового состоит в том, что оно есть объективная, сущая идея. Понятие такой “объективной идеи” не чуждо и современному философскому сознанию. Логика и теория науки в своей критике психологизма (например, в философии Гуссерля) показали, что, например, содержание математических и логических понятий мы обязаны мыслить как такого рода “объективные идеи”» [9, с. 70].

Критика Гуссерлем психологизма, продолжает Франк, показала и нечто большее, а именно что «существует сфера идеальных соотношений, вневременно сущая и потому независимая от сферы человеческой душевной жизни. Кроме области математики и логики, к этой сфере относится и предмет чистой этики. Истины нравственного сознания в своем бытии и значимости также независимы от душевной жизни людей, от их осознания, имея вневременную силу в самих себе, иначе бы они не могли властвовать над людьми». «По образцу этой объективно-идеальной сферы мы, по-видимому, должны мыслить и своеобразную природу общественного бытия», — заключает Франк и ссылается на социально-философские труды неокантианцев Когена, Штамллера, Кельзена, утверждавших трансцендентальный характер права и государства [9, с. 70–71].

Но специфика общественного бытия сложнее, делает важную оговорку Франк. При всем сходстве с математическими, логическими, этическими, правовыми объективными идеями социальное бытие имеет существенные отличия. Во-первых, оно не абстрактно и не вечно, а конкретно и временно. Во-вторых, эта изменчивость связана с конкретно-исторической жизнью людей, в конечном счете, с природой человека. Здесь Франк выходит из поля интеллектуального притяжения основателя трансцендентальной феноменологии Гуссерля и начинает сближаться с кругом идей, близких, в частности, к феноменологической социологии Шелера. Речь идет прежде всего о тео-

логическом измерении души и духа человека и о связи человеческой социальности с божественным началом.

«Своеобразие объективно-идеального бытия общественного явления мы можем усмотреть в том, — утверждает он, — что *оно есть образцовая идея, идея-образец, т. е. идея, самый смысл которой заключается в том, что она есть цель человеческой воли, телеологическая сила, действующая на волю в форме того, что должно быть, что есть идеал*. Поскольку общение между людьми совершается просто в порядке фактического взаимодействия их, фактической встречи и переплетенности их душевных процессов, оно еще не есть общественное явление. *Лишь когда единство, лежащее в основе этого общения, воспринимается и действует как сила или инстанция, которой подчинены участники общения, как образцовая идея, которую они должны осуществлять в своем общении*, мы имеем подлинно общественное явление» [9, с. 71] (курсив наш. — А. М.).

Примеры, которые приводит Франк, убедительны. Если союз дружбы или любви перестал иметь силу над душами его участников, то его больше нет. Частые встречи двух людей и их взаимная симпатия еще не есть социальный феномен «дружба» — он наблюдается лишь там, где люди сознают себя «друзьями» и подчиняют отношения своему идеалу дружбы, где дружба как социальное «единство» сознается ими как некое объективное самодовлеющее начало, значимое для них обоих.

Аналогичным образом и политическая «власть» в обществе существует не там, где один человек или группа путем насилия заставляют всех повиноваться себе, но там, где все или большинство признают повелевающих своими законными «властителями», то есть где отношения подчинены идее власти как образцу, который должен быть осуществляем в совместной жизни. Если никто более не повинуется воле монарха и не верит в его достоинство, то тем самым монархия как идея — а вместе с ней и ее конкретное воплощение — уже не существует, пишет Франк, она умерла. Эта идея независима от фактических субъективных душевных переживаний людей, в качестве объективного единства и незримой силы она довлеет над всеми членами общества. Таким образом, социальное единство как идея «в отличие от чистого идеального бытия математических или логических содержаний есть *интегральный момент коллективной человеческой жизни; она творится самими людьми, вырастает из их совместной, коллективной жизни и укоренена в ней, а потому и живет во времени, рождается, длится и исчезает*, подобно всякой иной жизни на Земле» [9, с. 72] (курсив наш. — А. М.).

Франк приходит к выводу, что своеобразную природу общественного бытия нельзя адекватно выразить ни в категориях чисто субъективного порядка, ни в категориях порядка объективного. По своей

природе, пишет он, общественное бытие выходит за пределы не только антитезы «материальное — психическое», но и антитезы «субъективное — объективное». «Оно сразу и “субъективно”, и “объективно”, как бы парадоксально это ни было с точки зрения наших обычных философских понятий. Определяя его как относящееся к субъективному миру, мы вынуждены отрицать или объявлять “иллюзией” его специфическую объективность, его независимость от человеческих чувств и мнений, его как бы принудительное господство над человеческой жизнью. Усматривая в нем “объективную сущую идею”, мы, с другой стороны, впадаем в опасность игнорировать его принадлежность к человеческой жизни, его зависимость от человеческого “признания”, его рождение из недр человеческого духа и постоянную зависимость от последнего, впадаем в опасность идолопоклонства, превращающего творение человеческого духа в какой-то “идол”, в силу сверхчеловеческую» [9, с. 72].

Но что же тогда делать? Как добиться взаимного соответствия понятийных средств мышления и трудноуловимых предметных реалий? Было бы ошибкой, пишет Франк, искать решение проблемы в приспособлении самого предмета к нашим неадекватным ему привычным категориям. Надо поступить наоборот: признать их неадекватность и выйти за их границы. К счастью, утверждает он, в отношении своего качественного характера общественное бытие не уникально: его онтологическая специфика сходна с той, что имеет место в другой широкой области бытия, которую мы называем сферой духа, духовной жизнью.

«Под духовной жизнью разумеется именно та область бытия, в которой объективная, надындивидуальная реальность дана нам не в форме предметной действительности извне как объект, предстоящей нам и противостоящей как трансцендентная реальность нам самим, “субъекту” и его внутреннему миру, а в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной и нам раскрывающейся. Такова реальность Бога, как она дана нам в первичном мистическом опыте — независимо от того, как отношение человека к Богу выражается в дальнейшей рефлексии, в производных богословских доктринах. Так же дана нам реальность начал, которые образуют отдельные моменты нашей идеи Бога, — реальность Добра, Красоты, Истины как неких объективно-надындивидуальных “царств”, открывающихся во внутреннем опыте... Реальность, данная в этом внутреннем, мистическом опыте, всегда выходит за пределы противоположности между “субъективной жизнью” и внешним ей “предметом”, дана не внешне-предметному созерцанию, а внутреннему живому знанию — знанию, в котором реальность сама раскрывается внутри нас» [9, с. 72–73].

«Общественное бытие, — продолжает Франк, — входит в этом отношении в состав духовной жизни и есть как бы ее внешнее выражение и воплощение. Та своеобразная объективность, которая ему присуща,

не есть какая-то иллюзорная “объективизация”, ложное гипостазирование субъективных порождений человеческой души, но и не есть внешняя человеку предметная реальность, подобная материальному миру. *Она есть подлинно объективная реальность, которая, как некий осадок, вырабатывается самим человеческим духом, выделяется им и неразрывно с ним связана.* Чуткое и правдивое сознание должно всегда ощущать даже в самом прозаическом, секуляризованном, “мирском” общественном явлении что-то мистическое» [9, с. 73] (курсив наш. — А. М.). Так, согласно Франку, мистичны государство, правовой закон, мистичны брачный и семейный союзы, и даже общественное мнение, нравы, мода. Мистичность<sup>1</sup> общественных явлений и сил, конечно, не означает, что они всегда имеют подлинно божественную природу, обязывающую нас к религиозному поклонению, оговаривается Франк, — «они могут быть и “ложными богами” и даже дьявольскими силами, которым мы не должны подчиняться и с которыми мы, напротив, обязаны бороться. Но это все же — начала и силы, выходящие за пределы субъективно-человеческого бытия, — сфера, в которой, по выражению Достоевского, в нашем сердце “Бог борется с дьяволом”» [9, с. 73–74].

Итак, согласно Франку, *общественное бытие* имеет, в сущности, духовную природу. Оно есть «живая, укорененная в человеческом сердце и властвующая над ним идея или жизнь, определенная идеальными силами, субъективно-объективное, человечески-сверхчеловеческое единство. <...> Общественная жизнь, — заключает он, — есть, таким образом, духовная жизнь как единство человечески-сверхчеловеческого бытия. То, что образует существо любой формы общественного союза или общественного отношения — будь то форма правления, как “монархия” или “республика”, или форма отношения между классами, как рабство, крепостное право или вольнонаемный труд, или личное отношение, как семья, союз дружбы, отношение между супругами, между родителями и детьми и т. п., — и в чем состоит само бытие этой общественной формы, есть объективная сверхчеловеческая идея, порожденная самим человеком и властвующая над ним через акт его веры в нее и служение ей» [9, с. 74] (курсив наш. — А. М.).

Такая трактовка социальности позволяет Франку называть общественную жизнь человека по сути своей «богочеловеческой», то есть незримо связанной с высшей силой мироздания. Человек, как он полагает, «не самодержавный творец и демиург своего бытия», и его «общественное бытие есть всегда больше, чем имманентное выражение чисто человеческих (в позитивно-натуральном смысле) страстей и субъективных стремлений»: на всех стадиях своего бытия, во всех

---

<sup>1</sup> За последние 100 лет первоначальный смысл понятий «мистика», «мистический» был настолько извращен и опошлен, что сегодня эти слова даже у многих образованных людей вызывают скепсис и отторжение.

исторических формах своего существования человек *«есть как бы медиум, проводник высших начал и ценностей, которым он служит и которые он воплощает, — правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творческом осуществлении этих начал»* [9, с. 75] (курсив наш. — А. М.). Здесь Франк фактически воспроизводит центральную идею «материальной этики ценностей» М. Шелера — идею *теоморфизма* человека, которая проходит через все его творчество с самого начала [5, с. 85–90] до самого конца. «В нем [человеке. — А. М.] Логос, “согласно” которому устроен мир, становится актом, в котором можно соучаствовать. Таким образом, согласно нашему воззрению, — писал Шелер, — *становление бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга»* [13, с. 190–191].

Следует отметить, что Франк различает духовную жизнь в ее узком, или внутренне-глубинном, смысле и в широком, или отвлеченном. Общественная жизнь есть духовная жизнь именно во втором смысле. «От духовной жизни в узком смысле, т. е. от той ее стороны, с которой она есть жизнь внутренняя, связь человеческих глубин со сверхчеловеческими началами, общественная жизнь отличается тем, что она есть именно обнаружение, раскрытие и воплощение вовне этой глубинной стороны духовной жизни. <...> *Общественное бытие есть именно двуединство этой внутренней духовной жизни с ее внешним воплощением»* [9, с. 75] (курсив наш. — А. М.).

#### **Религиозно-философская антропология — ядро социальной метафизики Франка**

Сам факт, что человек оказывается в центре социальной философии Франка, разумеется, не свидетельствует о влиянии на него Шелера. Правда, не могут не удивить очевидные параллели в их взглядах, которые едва ли могли появиться случайно. Франк читал работы Шелера и ссылаясь на них. Свою социальную философию человека, которую можно квалифицировать и как философскую антропологию, Франк излагает во второй главе книги «Духовные основы общества» в параграфе 4 под названием «Природа человека и нравственное начало общественной жизни».

Идеальное начало, присущее общественной жизни и конституирующее ее объективную реальность, выступает в ней как *«образцовая идея, т. е. как идея, которая телеологически определяет человеческое поведение в качестве идеала или “должного”, осуществляемого в общении»*, утверждает Франк. Из этого следует, по его мнению, что *«начало, образующее существо общественной жизни, имеет нравственный (в широком смысле слова) характер»* [9, с. 75] (курсив наш. — А. М.). Категория должного есть некая первичная категория, считает Франк, ибо она конституирует нравственную жизнь и через нее — сущностное свойство человеческой жизни вообще. Человек никогда не удовлетворяется

своим фактическим состоянием, да и всей совокупностью природных свойств и возможностей, которыми наделен. На него действует идеальная сила должного, «голос совести — призыв, который он испытывает как исходящий из высшей, превосходящей его эмпирическую природу и ее преобразующей инстанции... И только в исполнении этого призыва, в выхождении за пределы своего эмпирического существа человек видит подлинное осуществление своего назначения, своего истинного внутреннего существа» [9, с. 76].

«Своеобразие человеческой природы заключается именно в преодолении и преобразении его природы. *В парадоксальной форме это можно было бы выразить, сказав, что человек всегда хочет быть чем-то бóльшим и иным, чем он есть; и, так как это хотение есть само его существо, можно сказать, что своеобразие человека в том и состоит, что он есть больше, чем то, что он есть.* Человек есть существо самопреодолевающее, преобразующее себя самого — таково самое точное определение человека, усматривающее своеобразный признак, которым человек отделяется от всех других существ на свете. Все попытки натуралистически определить своеобразие человека и найти его принципиальное отличие от животного оказываются неосуществимыми; даже указание на исключительное развитие рассудка или старое франклиновское определение человека как “существа, изготовляющего орудия”, оказываются, по новейшим исследованиям психологии животных, несостоятельными; в лучшем случае здесь может быть констатировано только количественное, но не качественно принципиальное отличие» [9, с. 76] (курсив наш. — А. М.).

В этом месте Франк ссылается на исследование В. Келера об умственных способностях человекообразных обезьян и добавляет: «Ко всей этой теме см. блестящую синтетическую сводку Max Scheler'a “Die Stellung des Menschen im Kosmos” (1928), теоретическая ценность которой совершенно независима от ее ложных религиозно-философских выводов» [9, с. 76]. Оценка Франком выводов Шелера в докладе «Положение человека в космосе» как ложных вполне понятна, ибо Франк мыслил себя находящимся в лоне христианской традиции, тогда как Шелер еще в начале 1920-х гг. начал отходить от христианства в сторону пантеизма Спинозистского типа (на основе переосмысления учения Будды о реальности) [4, с. 164–173].

Человек есть животное, продолжает Франк, с одной стороны, более развитое в интеллектуальном смысле — хитрое, предусмотрительное, сообразительное, — чем другие животные, с другой — в биологическом отношении более слабое и отсталое, чем другие животные, так как лишен богатства и безошибочности инстинктов, которые присущи другим животным видам, и наделен органами, менее приспособленными к защите и нападению. Эта идея Гердера, получившая благодаря Ницше распространение в формулировке «человек — большое живот-



ное», в первой половине XX в. обыгрывалась во многих философских доктринах, в том числе у Шелера. Но важно вовсе не это, а тот факт, что Франк воспроизводит смысловую логику Шелера в его раннем эссе «К идее человека» (1914), а местами буквально вторит ему.

*«Только духовное начало в нем [в человеке. — А. М.], принципиально отличное от всех эмпирических качеств (в том числе и интеллектуально-психических) и выходящее за пределы его эмпирической природы вообще, есть нечто присущее одному человеку и определяющее его подлинное своеобразие. <...> В нравственном сознании, которое есть практическое выражение этой духовной природы человека, человек, испытывая чувство должного, сознавая абсолютный идеал своей жизни, возвышается над своей эмпирической природой; и это возвышение и есть самое подлинное существо человека. Человек есть человек именно потому, что он есть больше, чем эмпирически-природное существо; признаком человека является именно его сверхчеловеческая, богочеловеческая природа. Человек не только знает Бога, причем это знание, религиозное сознание есть его существенный отличительный признак, так что человека можно прямо определить как то тварное существо, которое имеет сознательную внутреннюю связь с Богом; но это знание есть вместе с тем как бы присутствие Бога в нем самом; человек сознает Бога в самом себе, смотрит на себя как бы глазами Бога и подчиняет или стремится подчинить свою волю действующей в нем воле Бога. Это подчинение, это сознание высшей идеальной необходимости — в отличие от всякой эмпирической необходимости и от всякого произвольного, чисто человеческого хотения — и выражается в категории должного, которая определяет человеческую жизнь. Это существо выражается в нравственном или нравственно-правовом (в широком общем смысле) характере общественного бытия» [9, с. 76–77] (курсив наш. — А. М.).*

Для сравнения приведем три фрагмента из эссе Шелера «К идее человека».

*«Большое животное, животное, обладающее рассудком и применяющее орудия, — несомненно, весьма отвратительное создание — сразу же становится прекрасным, великим и исполненным благородства, стоит лишь осознать: это существо, способное трансцендировать себя от всей жизни и в ней самого себя благодаря все той же деятельности (которая до смешного легко может исключать себя из “сохранения жизни” с ее целями). В этом совершенно новом смысле “человек” есть интенция и жест самого “трансцендентного” — существо, которое молится и ищет Бога» [15, с. 28–29]. «Заблуждение предшествующих учений о человеке состоит в том, что на пути, лежащем между “жизнью” и “Богом”, они хотели сделать еще одну прочную остановку, нечто, определяемое как существо “человек”. Но такой остановки нет, и как раз неопределимость относится к сущности человека. Он — “между”, “граница”, “переход”, “богоявление” в потоке жизни, вечное “пре-*

одоление” жизнью самой себя» [15, с. 29]. «Но, пожалуй, наиглупейшим из всего, что выдумали “мыслители модерна” (“Modernen”), является мнение, будто идея Бога — “антропоморфизм”. Оно абсолютно ложно. Единственно осмысленной идеей “человека”, скорее, следует считать “*тео-морфизм*”, идею некоего X, который есть конечное живое *отображение* Бога, Его подобие — одна из Его бесчисленных теневых фигур на великой стене бытия!» [15, с. 30–31]<sup>2</sup>.

Таким образом, размышления о природе и сущности человека, его положении в мире и предназначении в истории, навеянные, может быть, и мыслями Шелера — самой яркой, по свидетельству Бердяева, звезды на немецком философском небосклоне с 1913 по 1923 г., — образуют идейное ядро социальной философии Франка. Религиозно-философская антропология не была для него каким-то вспомогательным, дополнительным средством. Общественно-историческое бытие человека, которое, по мнению Франка, может быть осмыслено адекватно только в «живом знании» социальной метафизики, он считал наиболее значимым проявлением человеческой сущности. Это в полной мере подтверждает его последний труд «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (1956). Анализ его содержания выходит за рамки нашей статьи. Заметим только, что в нем Франк ссылается, в частности, на третью главу работы Шелера «Сущность и формы симпатии» (1923) и утверждает, что Н.О. Лосский еще до Шелера разработал учение о непосредственном, интуитивном познании чужой человеческой души [12, с. 270].

### **Сравнительно-аналитические выводы**

О влиянии на Франка социологии Зиммеля многое уже было сказано. Оно очевидно и в дополнениях не нуждается. Сложнее дело обстоит с Гуссерлем. Фрагменты его текстов здесь не цитируются, так как, с одной стороны, они заняли бы слишком много места, а с другой — при сравнении с Франком важны скорее философско-мировоззренческие установки Гуссерля, чем те или иные его высказывания. Влияние Гуссерля на Франка было мощным, но как бы атмосферическим (например, в том, что касается преодоления психологизма), поэтому его трудно квалифицировать и квантифицировать. Можно лишь указать на тот факт, что фундаментальный труд Франка «Предмет знания» изобилует ссылками на Гуссерля, его последователей и критиков. Франк и сам критикует Гуссерля [10, с. 104]. Между тем «трансцендентальная феноменология» была воспринята им как последнее слово философской мысли, ее неоспоримое новейшее достижение, правда, имеющее ограниченную (научной рациональностью) область применения.

---

<sup>2</sup> Ср. с высказываниями Франка: [8, с. 496–498].

С одной стороны, Франк опирается на неокантианский идеализм, прежде всего в трактовке «должного» В. Виндельбанда. Он переосмысливает неокантианскую методологию — гносеологический трансцендентализм — в трансцендентализм онтологический и фактически отождествляет так понятую трансцендентальность с «духовным бытием». С другой стороны, он опирается на традиции русской религиозной философии (в первую очередь на идеи Вл. Соловьева), переносит ее мировоззренческие установки и понятие «единство», трактуемое онтологически, подобно «всеединству», на общественное бытие и переосмысливает это понятие через «духовное бытие», уже истолкованное им онтологически-трансценденталистски. Таким образом, у Франка общественное и духовное бытие сливаются в онтологическое единство, которое фундировано в бытии человека — в истории его общества как «феноменологии духа» и «драматической судьбе Бога в сердце человека», а также в его «живом знании» о себе как «медиуме», «проводнике» высших начал и ценностей.

Решительное отождествление Франком общественного бытия с бытием духовным, общественной жизни — с духовной можно охарактеризовать как *спиритуализацию* общественного бытия и общественной жизни, прямо противоположную их материализации у К. Маркса. Различение Франком духовной жизни в узком и широком смыслах здесь не имеет принципиального значения. Действие природного начала в жизни общества признается Франком, однако оно уходит на второй план и низводится до подчиненного положения, подобно тому, как у Маркса по сравнению с экономическим «базисом» уходит на второй план и низводятся до подчиненного положения духовные начала, идеальные смыслы, культурные традиции и т. п. («идеология»). Это закономерное следствие принятия трансцендентализма в онтологическом понимании. Что означает это понятие? В.Е. Семенов характеризует онтологический трансцендентализм (в отличие от гносеологического, ориентированного на самопознание и устремленного к постижению субъективности, чистого Я) как «тео-агато-этический», то есть устремленный к Богу, Благу и нравственности. Онтологический трансцендентализм, пишет он, «принимает свои надкатегориальные универсалии в качестве трансцендентных и не интересуется их генетической родословной (что, вообще говоря, граничит с догматизмом и спекулятивностью)» [6, с. 656–657].

Можно ли согласиться в данном случае с Франком? На наш взгляд, спиритуализация общественной жизни, которая у него стремится к целостному охвату, подобно противоположной тенденции в социальной философии Маркса, вызывает некоторые сомнения. К примеру, Зиммель куда более осторожен в этом вопросе. Понятие «обобществление» (*Vergesellschaftung*), которое рассматривалось им как перманентный процесс социализации, идущий в каждом поколении по-своему

и с переменным успехом, позволяло ему дистанцироваться от тотальной спиритуализации социального бытия. Общественная жизнь представляет, по его мнению, взаимную обусловленность и одновременно чреватую конфликтами борьбу обобщественного, культурного и необобщественного, природного начал, коренящихся в человеке [3, с. 245, 245–246].

Шелер, изучавший социологию в Берлинском университете у Зиммеля, пришел в 1920-е гг. к позиции более реалистической, чем до Первой мировой войны, в вопросе о взаимодействии духовных и природных начал в человеке и обществе. Его поздняя метафизика не лишена «спиритуализма» в такой же мере, как и «натурализма». Он исходит из двуединства природного «порыва» и божественного «духа», а в своей философии истории и культуры выдвигает концепцию взаимной обусловленности и взаимодействия реальных и идеальных факторов. Причем под реальными факторами он имеет в виду не чисто природные инстинкты и исходящие из них влечения, коренящиеся в натуре человека (инстинкт размножения, инстинкт власти, инстинкт питания и самосохранения), а их *социально-институциональные опосредования и опосредствования*, соответственно, в виде (а) кровнородственных, этнических отношений и всевозможных проблем народонаселения; (б) всего многообразия властно-политических отношений; (в) народнохозяйственных проблем и экономических отношений [14, с. 10–15]. (Этот «нюанс» часто упускают из виду, ошибочно приравнивая реальные факторы к чисто природным.)

Таким образом, общественное бытие, согласно Шелеру, в сущности, антропоморфно, а потому пронизано как природными, так и духовными началами, поэтому оно выстраивается не по какой-то смысловой логике, проистекающей из рациональной воли человека, и не по внутренней закономерности форм духовной культуры, а по собственной логике — *социетальной*. В чем состоит эта логика? Она складывается как результирующая исторически-ситуативного взаимодействия «идеальных и реальных факторов». Реальные жизненные силы сами по себе не могут породить, создать никакую идею, но идея, лишенная их поддержки, никогда не сможет реализоваться. Чтобы идея воплотилась в жизнь, она должна стать для самих этих жизненных сил заманчивым идеалом, руководящим образом, за счет этого получить распространение в массах и стать частью их актуального интереса. Реальные факторы общественной жизни выполняют функцию шлюзов, создавая условия, благоприятные либо неблагоприятные для осуществления идей. «Лишь там, где какие-либо “идеи” *соединяются* с интересами, инстинктами, коллективными влечениями, или, как последние еще называют, “тенденциями”, они *косвенно* получают власть и возможность воздействия; например, религиозные, научные идеи», — отмечает Шелер [14, с. 12].

На первый взгляд Франк видит логику общественной эволюции аналогичным образом. «Движущей силой исторической жизни, — пишет П.В. Алексеев о социальной философии Франка, — ...не могут быть ни идеи, ни материальные потребности, а только сам человек во всей целостности своего душевно-духовного существа, вмещающего в себя сразу и идеи, и материальные потребности (отсюда ошибочность исторического идеализма и экономического материализма). Чтобы быть движущей силой, потребность, непосредственный импульс человеческой деятельности должны быть связаны с каким-либо идеальным началом» [1, с. 12]. Однако здесь нужна существенная оговорка: поскольку духовная связь человека с Богом есть, согласно Франку, сущностная доминанта всякого социального действия — то, что претворяет субъективные намерения и индивидуальные поступки в *исторические деяния*, — постольку можно говорить о спиритуализации Франком социальной и исторической жизни. Другой вопрос: имеется ли эта связь, не разорвана ли она современным Франку западным капитализмом, а если имеется, то какова ее направленность, ценностная определенность? (Ответы на эти вопросы Франк дает в работе «Основы марксизма» (1926), где осмысливает истоки русской революции и исторический опыт первых восьми лет большевистской России [7, с. 25–26, 48–49].)

Франк, как и Шелер, ставит перед собой задачу — «познать истинное, постоянное существо общественного бытия, обусловленное вечным существом человека» [9, с. 36]. Таковое он находит в феноменологических и онтологических необходимостях (закономерностях) общественного бытия. Но современная общественная наука, пишет он, имея в виду социологию, игнорирует религиозное убеждение человека в существовании ненарушимых божественных законов совместной жизни людей, исполнение которых дарует ему жизнь, а нарушение карается гибелью. Она признает только эмпирические, перманентно меняющиеся закономерности, тенденции общественной жизни. В остальном, даже в полагании нравственного идеала и общественных целей, общественная наука «мыслит человека неограниченно-державным, своевольным властелином его жизни», что является глубоким заблуждением. «В противоположность этому, — заявляет Франк, — социальная философия должна с самого начала исходить из религиозного убеждения (подтверждаемого историческим опытом и углубленным рассмотрением общественной жизни), что есть вечные, вытекающие из существа человека и общества закономерности, которые человек хотя и может нарушить, но которые он не может нарушать безнаказанно и которые поэтому определяют истинную цель его стремлений» [9, с. 35]. В том, что связь между Богом и человеческой социальностью в ее культурно-историческом измерении имеет необходимой характер, Франк и Шелер сходятся полностью.

Сравнительный анализ позволяет сделать вывод, что в основе социальной философии Франка лежит идея «*богоподобного*» («теоморфного») человека, постепенно преодолевающего в обществе и истории свою эмпирическую, естественно-животную природу и обретающего самого себя как личность в стремлении к Богу — высшей основе мироздания. Несмотря на то что Франк негативно оценил пантеистические «выводы» Шелера в его поздней работе «Положение человека в космосе», он, по нашему мнению, развивал идеи, близкие к ранним взглядам Шелера. Это относится уже не только к метафизике (онтологии, или «первой философии»), но и к эпистемологии (к феноменологии «живого знания» в «Предмете познания» [10], к философии любви в «Непостижимом» [8]).

Что касается вопроса о *мере* влияния идей Шелера, то едва ли ответ на него может быть однозначным. Имеет право на существование альтернативная версия, допускающая возможность совпадения смысловой логики двух мыслителей при идейной близости в ряде исходных мировоззренческих позиций. Этот интеллектуальный феномен, не такой уж и редкий в истории философии, именуют еще *конгенитальностью*. При общности интеллектуальной атмосферы в Германии и России в начале XX в. решающую роль могла сыграть приверженность обоих мыслителей, с одной стороны, идее феноменологии, а с другой — христианской традиции. Важно отметить, что Франк еще в ранний период своего творчества занимался философией человека, разрабатывая проблемы «философской психологии», что получило отражение в его работе «*Душа человека*» [11].

В понимании общества Франк ориентируется на триединую духовную основу человеческой социальности: *солидарность, свободу, служение*. В ней главную роль играет (как и в социальной философии Шелера) солидарность. Она возникает из следования божественной заповеди «возлюби ближнего, как самого себя» и начинается с семьи. Солидарность с «ближним» закладывает фундамент для солидарности с «дальним», для подлинной созидательной свободы и верного служения народу, обществу, государству. Любовь, взятая во всех ее проявлениях, от любви к ближнему до любви к Богу, рассматривается Франком как высшее и наиболее полное выражение человеческого духа, а любовь к Богу — как высшая ценность. Все это в полной мере соответствует главным принципам «материальной этики ценностей» Шелера и его солидаристской социальной философии, фундированной аксиологически.

Есть ли основания считать мировоззренческую позицию Франка «метафизическим (или, иначе, мистическим) реализмом»? (Заметим, что поздний Шелер квалифицировал свою позицию как «исторический реализм» в противоположность гегелевскому идеализму и историческому материализму.) На наш взгляд, имеются, хотя и не бесспорные.

Если признать, что религиозно-антропологически фундированная онтологическая феноменология одинаково удалена как от материализма, так и от идеализма (с чем, может быть, не все согласятся), то «реализм» действительно подходит как понятие, опосредствующее эти противоположные категории. Правда, у Шелера, как мы отмечали выше, было все же больше оснований считать себя «реалистом», чем у Франка. Если у последнего общественная жизнь — часть жизни духовной, то в «социологии знания» Шелера дело обстоит, скорее, наоборот. И все же сходств в социально-философских концепциях Франка и Шелера много больше, чем различий. Назовем лишь некоторые.

Оба философа, с одной стороны, отвергают натуралистический редукционизм «социологии» О. Конта и «экономизма» К. Маркса, а с другой — критикуют идеализм Гегеля и неокантианский трансценденталистский панметодологизм (конструктивизм). Оба крайне специфически (в эмотивистско-интуитивистском смысле) интерпретируют понятия «дух», «духовная жизнь», «познание», «знание», что позволяет им усматривать третью линию между этими крайностями в феноменологии, которую они оба понимают в онтологическом и религиозно-антропологическом ключе. Оба исходят из двуединой сущности человека, хотя каждый по-разному; В.В. Зеньковский справедливо отмечает, что Франк, постулируя дуализм подлинного и мнимого в человеке (отпадение человека от Бога и создание себе ложных кумиров), «возводит эту двойственность в человеке к коренной двойственности в самой реальности» [2, с. 437]. И Франк, и Шелер персоналисты. Оба отстаивают свободу человека на метафизическом уровне: видят проблему не в том, чтобы выяснять, какую роль в истории и в обществе играет человеческая личность, — такая постановка проблемы, восходящая к Гегелю, К. Марксу и др., уже предполагает господство над личностью безличной исторической и социетальной силы (идеальной у Гегеля, материальной у К. Маркса), — но в том, чтобы представить человека создателем общества и творцом истории, пусть и в границах, полагаемых божественными заповедями.

У Франка и Шелера не история и общество «строят» нового человека по якобы неотвратимым научным законам, а сам человек, оставаясь таким, какой он всегда был и есть, «строит» формы своего общественного бытия, ориентируясь на идеалы, соответствующие вечному и неизменному порядку ценностей. Поскольку стремление осуществить идеалы на практике возможно только в общественной жизни, постольку человеку необходимо осознать ее «истинное назначение». Для этого и нужна социальная философия.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев В.П.* Философская концепция С.Л. Франка // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 5–12.

2. *Зеньковский В.В.* Учение С.Л. Франка о человеке // Франк С.Л. Реальность и человек / С.Л. Франк; [Примеч. Р.К. Медведевой]. М.: Изд-во «Республика», 1997. С. 432–437.
3. *Зиммель Г.* Как возможно общество? / Пер. с нем. А.Ф. Филиппов // Зиммель Г. Избранное. Проблемы социологии / Сост. С.Я. Левит. М.; СПб.: Университетская книга; Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 234–250.
4. *Малинкин А.Н.* Концепция феноменологии Макса Шелера: Шелер vs Гуссерль. М.: Русская школа, 2019. — 230 с. EDN: VRSTIK
5. *Малинкин А.Н.* Философская антропология Макса Шелера в 1912–1922 гг. // Шелер М. К идее человека / Пер. с нем., примеч. и коммент., сопровод. ст. А.Н. Малинкина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 73–136.
6. *Семенов В.Е.* Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западно-европейской философии. М.: РОССПЭН, 2012. — 687 с. EDN: SNCUTH
7. *Франк С.Л.* Основы марксизма. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1926. — 50 с.
8. *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения / [С.Л. Франк; Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. Ю.П. Сенокосова]. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 183–559.
9. *Франк С.Л.* Духовные основы общества / [С.Л. Франк; Сост. и авт. вступ. ст. П.В. Алексеев]. М.: Республика, 1992. — 511 с.
10. *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.
11. *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.
12. *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.
13. *Шелер М.* Положение человека в космосе / Пер. с нем. А.Ф. Филиппова // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 129–193.
14. *Шелер М.* Проблемы социологии знания / Пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2011. — 320 с.
15. *Шелер М.* К идее человека / Пер. с нем., примеч. и коммент., сопровод. ст. А.Н. Малинкина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 5–71.
16. *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.

---

**SOTSIOLOGICHESKIY ZHURNAL = SOCIOLOGICAL JOURNAL. 2023.**  
**VOL. 29. No. 4. P. 151–168.** DOI: 10.19181/socjour.2023.29.4.8

Research Article

**ALEXANDER N. MALINKIN<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Institute of Sociology of FCTAS RAS.

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

**THE CONCEPT OF SOCIAL PHILOSOPHY BY S.L. FRANK.**

**EXPERIENCE IN COMPARATIVE ANALYSIS: G. SIMMEL, E. HUSSERL, M. SCHELER**  
*Abstract.* The article is a continuation of the study of the evolution of social thought by S.L. Frank, the results of which began to be published in the previous issue. This article deals with the concept of social philosophy of S.L. Frank, set forth in his work “The Spiritual Foundations of Society”. The main ideas of his concept are compared to the views of G. Simmel, E. Husserl, M. Scheler. The author comes to the conclusion that Frank’s socio-philosophical doctrine is based on the idea of a “god-like” (“theomorphic”) person, who gradually overcomes his empirical, innate-animal nature in society and history and comes into his own as a person in pursuit of God — the highest foundation of the universe. The social and spiritual being merge, according to Frank, into one ontological unity, which is founded in the being of man — in the history of his society as a “phenomenology of the spirit” and “the dramatic fate of God in the heart of man”, as well as in his “living knowledge” about himself as a “medium”, “conduit” of higher principles and values. The concept of Frank’s social philosophy was formed, according to the author, under the influence of G. Simmel’s “philosophical sociology”, E. Husserl’s transcendental phenomenology, and his philosophical anthropology is in many ways close to Scheler’s early philosophical ideas.

*Keywords:* S.L. Frank; G. Simmel; E. Husserl; M. Scheler; social philosophy; metaphysics of social being; “living knowledge”; man; personality; God; values.

**For citation:** Malinkin, A.N. The Concept of Social Philosophy by S.L. Frank. Experience of Comparative Analysis: G. Simmel, E. Husserl, M. Scheler. *Sotsiologicheskii Zhurnal = Sociological Journal*. 2023. Vol. 29. No. 4. P. 151–168. DOI: 10.19181/socjour.2023.29.4.8

REFERENCES

1. Alekseev V.P. The philosophical concept of S.L. Frank. Frank S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva*. [Spiritual Foundations of Society.] Moscow: Izd-vo Respublika publ., 1992. P. 5–12. (In Russ.)
2. Zen’kovskiy V.V. The Teachings of S.L. Frank about Man. Frank S.L. *Real’nost’ i chelovek*. [Reality and Man.] Moscow: Izd-vo Respublika publ., 1997. P. 432–437. (In Russ.)

3. Simmel G. How is Society Possible? Transl. from Germ. by A.F. Filippov. Zimmel' G. *Izbrannoe. Problemy sotsiologii*. [Georg Simmel. Favorites. Problems of Sociology.] Moscow; St Petersburg: Universitetskaya kniga publ., Tsentr gumanitarnykh initsiativ publ., 2015. P. 234–250. (In Russ.)
4. Malinkin A.N. *Kontseptsiya fenomenologii Maksa Schelera. Scheler vs Gusserl'*. [The Concept of Phenomenology by Max Scheler. Scheler vs Husserl.] Moscow: Russkaya shkola publ. 2019. 230 p. (In Russ.)
5. Malinkin A.N. The Philosophical Anthropology of Max Scheler in 1912–1922. Scheler M. Zur Idee des Menschen = To the idea of man. [Russ. ed.: *K ideye cheloveka*. Transl. from Germ., comment., afterword by A.N. Malinkin. Moscow; St Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ publ., 2022. P. 73–136.] (In Russ.)
6. Semonov V.Ye. *Dominiruyushchie paradigmy transtsendentalizma v zapadnoevropeiskoi filosofii*. [Dominating Paradigms of Transcendentalism in Western European Philosophy.] Moscow: Izd-vo ROSSPEN publ., 2012. 687 p. (In Russ.)
7. Frank S.L. *Osnovy marksizma*. [Fundamentals of Marxism.] Berlin: Yevraziyskoye knigoizdatel'stvo publ., 1926. 50 p. (In Russ.)
8. Frank S.L. Unfathomable. Ontological Introduction to the Philosophy of Religion. Frank S.L. *Sochineniya*. [Works.] Intro. comp., and notes by Yu.P. Senokosov. Moscow: Izd-vo Pravda publ., 1990. P. 183–559. (In Russ.)
9. Frank S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva*. [Spiritual Foundations of Society.] Comp. and intro. by P.V. Alekseev. Moscow: Izd-vo Respublika publ., 1992. 511 p. (In Russ.)
10. 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.)
11. 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.)
12. 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.)
13. Scheler M. The Position of Man in Space. Transl. from Germ. by A.F. Filippov. Scheler M. *Izbrannyye proizvedeniya*. [Selected Works.] Moscow: Izd-vo Gnozis publ., 1994. P. 129–193. (In Russ.)
14. 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.] (In Russ.)
15. Scheler M. Zur Idee des Menschen = To the Idea of Man. [Russ. ed.: *K ideye cheloveka*. Transl. from Germ., comment., afterword by A.N. Malinkin. Moscow; St Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ publ., 2022. P. 5–71.] (In Russ.)
16. 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 Germ.)

#### 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.