

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Костромской государственный технологический университет»

На правах рукописи

Рыбина Лариса Борисовна

**ПРОБЛЕМА ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА В ФИЛОСОФИИ
С. Л. ФРАНКА**

09.00.03 – история философии

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
кандидат философских наук,
доцент **Л.А. Шульгина**

Кострома – 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

	стр.
Введение	3
Глава 1 Социокультурные предпосылки и теоретические основы исследования проблемы общественного идеала в философии С.Л. Франка	17
1.1 Влияние западноевропейской философской мысли на формирование концепции общественного идеала С.Л. Франка	18
1.2 Осмысление проблемы общественного идеала С.Л. Франком в контексте истории отечественной философии	37
1.3 Методологическое своеобразие подхода С.Л. Франка к определению сущности идеального общества	64
Глава 2 Структура, содержание и характер концепции общественного идеала в философской системе С.Л. Франка	76
2.1 Онтологические основания социального бытия человека как ориентиры совершенствования общественного устройства . . .	77
2.2 Дуальная природа системы социальных институтов	92
2.3 Религиозная составляющая проблемы общественного идеала в философии С.Л. Франка	111
2.4 Проблема характера концепции общественного идеала С.Л. Франка	129
Заключение	149
Список литературы	158

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Проблема общественного идеала – одна из актуальнейших в эволюции социума: не случайно едва ли не самые известные за пределами философского сообщества произведения – это труды, посвящённые именно проблемам идеального общества («Государство» Платона, «О граде Божием» Августина Блаженного, «Утопия» Томаса Мора и «Город Солнца» Томазо Кампанеллы, – список можно продолжить). В современном массовом сознании россиян удивительным образом переплетаются самые разнообразные общественные идеалы: идеал демократического устройства общества, православный социальный идеал, коммунистический и ряд других, которые зачастую конкурируют между собой и даже вступают в противоречие друг с другом. Одновременно с данной тенденцией, связанной с усилением стремления к поиску ориентиров общественного устройства, в разных слоях общества фиксируются нигилистические настроения, характеризующиеся признанием ненужности и несостоятельности любых идеалов, отрицанием роли и значения общественного идеала для социального развития. Однако данное явление социально опасно, так как, в конечном счёте, ведёт к легитимации вседозволенности, к стремительному размыванию ценностных установок и принципов общежития, что чревато утратой обществом системных характеристик не только его развития (понимаемого как прогресс), но и воспроизводства его типа в жизни будущих поколений. В силу этого поиск парадигм общественного, культурно-исторического развития, определение духовных приоритетов и ценностей является одной из центральных проблем социогуманитарного познания.

Задача определения исторически-мотивированных общественных идеалов, способных приобрести форму нормативно-регулирующих факторов развития общества, стоит и перед философской мыслью. В данной ситуации, на наш взгляд, целесообразно обратиться к обоснованию общественного идеала в

трудах русских религиозных философов конца XIX – начала XX вв. Современный период аналогичен духовным исканиям *той* «эпохи рубежа» не только по ощущению тотального кризиса общественной морали и самих устоев социальной жизни, но и по осознанию необходимости выхода из него, повышению интереса к самопознанию, проблемам веры и переосмыслению традиционных ценностей. Это актуализирует наш интерес к тем представлениям об идеальном обществе, которые сформировались *тогда*, в эпоху грандиозных социальных потрясений и перемен, поскольку, мы полагаем, они содержат эвристически плодотворные идеи и сохраняют свой креативный потенциал. Можно предположить, что они смогут оказаться полезными в преодолении трудностей, которыми изобилует жизнь современного российского общества в условиях переживаемых социокультурных трансформаций.

Оригинальная концепция общественного идеала была разработана выдающимся русским мыслителем конца XIX – первой половины XX вв. Семёном Людвиговичем Франком. Им обозначены метафизические основания идеального устройства общества и предложена соответствующая им модель государственно-политического устройства. Вопросы о духовных основах общества, поставленные и рассмотренные философом, делают его идеи особенно значимыми в настоящее время, когда для России вновь актуальны проблемы духовности и личностного развития. Сегодня, как и во времена написания и выхода в свет «Духовных основ общества» С.Л. Франка, так же необходимо решение «практической задачи духовно-общественного обновления», для чего, надеялся мыслитель, его книга будет «полезной»¹. Иными словами, актуальность избранной темы вытекает из практических потребностей российской действительности. Понять внутреннюю логику концепции общественного идеала С.Л. Франка в контексте общей логики

¹ Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества: сборник / сост. и авт. вступ. ст. П.В. Алексеев. М., 1992. С. 14.

историко-философского процесса – это значит определить не только меру её историчности, но и меру универсальности: насколько идеи, высказанные и обоснованные С.Л. Франком почти 90 лет назад, способны быть духовно-интеллектуальным подспорьем в нелёгкой работе по достижению социального согласия и укреплению духовных начал современной России.

Степень научной разработанности проблемы. Несмотря на повышенный интерес к философскому творчеству С.Л. Франка и то, что его социальная философия рассматривалась как отечественными, так и западными исследователями, комплексного исследования его концепции общественного идеала ещё не было предпринято. Следует также отметить, что в философии С.Л. Франка проблема общественного идеала, представленная разнопланово и многоаспектно, требует рассмотрения её в контексте исторических событий и развития отечественного и западноевропейского философского знания.

Литературу по теме диссертационного исследования можно сгруппировать следующим образом: а) исследования современников С.Л. Франка; б) работы современных отечественных (и, шире, русскоязычных – на постсоветском пространстве) исследователей; в) труды современных западных исследователей.

В первую группу источников входят работы современников С.Л. Франка: Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, С.И. Гессена, Н.О. Лосского, Ф.А. Степуна и других авторов². Объектом их внимания были разные стороны творчества С.Л. Франка, в том числе и его социально-политические взгляды, однако они рассматривали лишь отдельные аспекты исследуемой нами проблемы. Многие

² См. напр.: Бердяев Н.А. Два типа мирозерцания (По поводу книги С.Л. Франка «Предмет знания») // *Вопр. философии и психологии*. М., 1916. Кн. 134 (IV). С. 302-315 ; Бердяев Н.А. С. Франк. Непостижимое // *Путь*. Париж, 1939. № 60. С. 65-67 ; Бердяев Н.А. Христианская совесть и социальный строй (Ответ С.Л. Франку) // Там же. С. 33-37 ; Булгаков С.Н. Новый опыт преодоления гносеологизма. Рецензия на кн. С.Л. Франка «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» // *Богословский вестник*. Сергиев Посад, 1916. № 1. С. 136-154 ; Гессен С.И. Новый опыт интуитивной философии (По поводу книги С.Л. Франка «Предмет знания») // *Северные записки*. 1916. № 4. С. 222-237 ; Лосский Н.О. Рецензия на книгу С.Л. Франка «Предмет знания» // *Русская мысль*. М., 1915. № 12. С. 5-7 ; Степун Ф.А. Рецензия на книгу С.Л. Франка «Крушение кумиров» // *Современные записки*. Париж, 1924. № 21. С. 407-411.

статьи этих философов вошли в «Сборник памяти С.Л. Франка»³, вышедший в 1954 г. Особым образом отметим обширные монографии В.В. Зеньковского и Н.О. Лосского⁴ по русской религиозной философии, в которых отдельные главы посвящены творчеству С.Л. Франка.

Во второй группе источников, прежде всего, следует указать работу П.П. Гайдено «Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С.Л. Франка»⁵, где анализируются гносеологические и онтологические взгляды философа, и работу Е.Н. Некрасовой «Живая истина: Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX века»⁶, посвящённую проблемам онтологических основ личности в русской религиозной философии XX века, в том числе и в философской системе С.Л. Франка.

Определённый интерес представляют монография⁷ и ряд статей Е.М. Амелиной⁸, где рассматриваются теоретические позиции философии всеединства, анализируются социально-политические взгляды С.Л. Франка, его представления о сущности власти и назначении государства и гражданского общества.

Особо следует отметить работу О.А. Назаровой «О роли и месте социальной философии в творчестве Семена Людвиговича Франка»⁹, в которой продемонстрировано, каким образом основные характеристики всеединого бытия, данные С.Л. Франком, оформляются в универсальные методологические

³ Сборник памяти С.Л. Франка. Мюнхен, 1954. 196 с.

⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. 880 с. ; Лосский Н.О. История русской философии. М., 2007. 551 с.

⁵ Гайдено П.П. Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С.Л. Франка // Вопр. философии. М., 1999. № 5. С. 114-150.

⁶ Некрасова Е.Н. Живая истина. Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX века. М., 1997. 160 с.

⁷ Амелина Е.М. Проблема общественного идеала в русской религиозной философии конца XIX–XX вв. Калуга, 2008. 336 с.

⁸ См. напр.: Амелина Е.М. Социально-политические взгляды С.Л. Франка // Соц.-полит. журнал. 1997. № 5. С. 156-175 ; Амелина Е.М. Проблема общественного идеала в творчестве В.С. Соловьёва и его последователей // Соловьёвские исследования. Иваново, 2008. Вып. 17. С. 144-154 ; Амелина Е.М. Общественный идеал в России и его основные черты // Там же, 2012. Вып. 4 (36). С. 22-37.

⁹ Назарова О.А. О роли и месте социальной философии в творчестве Семена Людвиговича Франка // Вопр. философии. 2008. № 5. С. 104-115.

принципы его философской системы и используются для раскрытия содержания различных сфер жизни. В указанном исследовании обращает на себя внимание и акцентирование этического аспекта социального бытия. Помимо этого, для нас ценны переводы с немецкого языка ряда архивных статей С.Л. Франка, выполненные О.А. Назаровой¹⁰, и её комментарии к ним.

Существенный интерес для нашего исследования представляют работы В.К. Кантора¹¹, в которых воссоздаётся позиция С.Л. Франка относительно утопизма, а также анализируется его принцип «христианского реализма».

Анализ ряда вопросов, попадающих в сферу нашего теоретического интереса, содержится в статьях Г.Е. Аляева¹², который исследует биографию С.Л. Франка, его философию права.

Религиозно-этическая сторона социально-политических явлений, а также проблема теодицеи и антроподицеи, без рассмотрения которых невозможно исследование духовных основ социального бытия в философии С.Л. Франка, анализируются о. Игнатием Крекшиным¹³.

Теория общественного идеала как составная часть философской аксиологии является предметом исследований в работах А.В. Скоробогатько¹⁴, который подробно освещает общетеоретические и методологические аспекты данной тематики.

Для воссоздания ключевых позиций концепции общественного идеала С.Л. Франка значимы также работы И.И. Евлампиева, О.Т. Ермишина,

¹⁰ Назарова О.А. Швейцарские публикации Семена Людвиговича Франка // *Вопр. философии*. 2007. № 1. С. 145-168.

¹¹ См. напр.: Кантор В.К. «Принцип христианского реализма», или против утопического своеволия // *Вопр. литературы*. 1998. № 6. С. 129-153 ; Кантор В.К. Русская революция, или Вера в кумиры (размышления над книгой С.Л. Франка «Крушение кумиров») // *Вопр. философии*. 2009. № 1. С. 109-124.

¹² См. напр.: Аляев Г.Е. Метафизика прав человека в трактовке С.Л. Франка // *Историко-философский ежегодник '98*. М., 2000. С. 242-259 ; Аляев Г.Е. С. Франк как историк русской философии: концепция и эволюция // *Соловьевские исследования*. Иваново, 2013. Вып. 3 (39). С. 78-99 ; Аляев Г.Е. Петербургский период жизни и творчества Семёна Франка // Там же, 2015. Вып. 2 (46). С. 65-84.

¹³ См. напр.: Крекшин И. о. Метафизика зла (Пролегомены к теодицее в философии позднего С.Л. Франка) // *Вопр. философии*. 2001. № 12. С. 128-139.

¹⁴ См. напр.: Скоробогатько А.В. Теоретико-методологические принципы анализа общественных идеалов в русской социальной философии // *Известия РГПУ им. А.И. Герцена*. СПб, 2006. №16. С. 7-18 ; Скоробогатько А.В. Общественные идеалы в духовной жизни общества // *Труды СПбГУКИ*. 2013. Т. 199. С. 147-153.

И.В. Дёмина, Л.Г. Королёвой, С.Н. Курилова, М.А. Маслина, Н.В. Мотрошиловой, Т.Н. Резвых, А.В. Соболева, С.С. Хоружего¹⁵.

Отдельные аспекты исследуемой темы рассматриваются и в современных диссертационных исследованиях С.В. Акопова, Д.Н. Барина, О.В. Удинкан, В.Н. Харина, Л.С. Дементьевой, И.С. Киселёвой, А.И. Архангельской, И.Р. Фоминой, Е.С. Киселёвой, С.Н. Курилова¹⁶.

Философское творчество С.Л. Франка вызывает большой интерес и за рубежом, соответственно, третью группу источников составляют труды зарубежных мыслителей, помогающие анализу проблемы общественного идеала в творчестве русского философа. Вопросам социальной антропологии и религии в философии С.Л. Франка уделяет своё внимание немецкий исследователь П. Элен¹⁷. В 2012 г. был издан русский перевод его книги

¹⁵ См. напр.: Евлампиев И.И. Русская философия первой половины XX века – основа нашего движения в будущее // Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2014. Т. 15. № 1. С. 127-133 ; Евлампиев И.И. С.Л. Франк и традиция мистического пантеизма в европейской философии. Мысль. СПб., 2014. Т. 16. С. 33-46 ; Ермишин О.Т. Религиозно-философское наследие русской эмиграции XX века // Филос. науки, 2012. № 12. С. 106-117 ; Дёмин И.В. Антиномистический монодуализм С.Л. Франка и традиционалистская доктрина «недвойственности» // Соловьевские исследования. Иваново, 2015. Вып. 4 (48). С. 101-116 ; Королёва Л.Г. С.Л. Франк о культурных особенностях России, судьбах русской революции // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право, 2013. № 25. С. 245-256 ; Курилов С.Н. Проблема личности, общества и государства в социальной философии С.Л. Франка // Соловьевские исследования. Иваново, 2015. Вып. 4 (48). С. 117-123 ; История русской философии: учебник / под ред. М.А. Маслина. М., 2008. 638 с. ; Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М., 2006. 477 с. ; Мотрошилова Н.В. О немецком издании сочинений С.Л. Франка // «Самый выдающийся русский философ» : Философия религии и политики С.Л. Франка. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 39-49 ; Резвых Т.Н. Идея Богочеловечества у В.С. Соловьева и С.Л. Франка // Соловьевские исследования. Иваново, 2014. Вып. 3 (43). С. 6-18 ; Соболев А.В. О русской философии. СПб., 2008. 496 с. ; Хоружий С.С. После перерыва: Пути русской философии. СПб., 1994. 448 с.

¹⁶ Акопов С.В. С.Л. Франк как политический мыслитель: автореф. дис. ... канд. полит. наук: 23.00.01. СПб., 2001. 21 с. ; Барин Д.Н. Философия общества С. Л. Франка: автореф. дис. . канд. филос. наук: 09.00.11. М., 2001. 21 с. ; Удинкан О.В. Гуманизм как принцип социально-философской рефлексии: На примере философии С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Хабаровск, 2001. 25 с. ; Харин В.Н. Социально-философский анализ категорий «соборность», «служение» и «должное»: На материале концепции С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Пермь, 2004. 23 с. ; Дементьева Л.С. Социально-политические идеи С.Л. Франка в контексте его метафизической системы: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Хабаровск, 2005. 21 с. ; Киселева И.С. Концепция «Новой религиозной этики» С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 М., 2006. 26 с. ; Архангельская А.И. Проблема формирования духовных основ общества в социальной философии С.Л. Франка: автореф. дис. . канд. филос. наук: 09.00.11. СПб., 2010. 23 с. ; Фомина И.Р. Этика права С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05. Тула, 2010. 18 с. ; Киселева Е.С. Европейские истоки философии С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2013. 26 с. ; Курилов С.Н. Философские основания концепции консервативного либерализма С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2014. 23 с.

¹⁷ См. напр.: Элен П. Философия «мы» у С.Л. Франка // Вопр. философии. 2000. № 2. С. 57-69 ; Ehlen P. Die Sozial anthropologie Simon L. Franks (1877-1950). München, 2009. 350 s.

«Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма»¹⁸, в которой подробно анализируются проблема соотношения человека и Бога и связанные с ней вопросы философии религии в концепции С.Л. Франка в контексте европейской философской мысли. Всесторонний анализ этой книги дан Г.Е. Аляевым¹⁹. Заслуживают внимания и ряд статей П. Элена²⁰, в которых он подробно рассматривает социально-политические взгляды С.Л. Франка.

Среди зарубежных исследований следует выделить работы Т. Оболевич²¹, в которых проводится сравнение философских взглядов С.Л. Франка и В.С. Соловьёва, а также публикации П. Свободы²², Д. Штаммера, К. Бамбауера, А. Хаардта²³. В 1995 г. была опубликована книга английского историка Ф. Буббайера «С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа»²⁴, в которой основательно представлена биография мыслителя и дан анализ основных идей его философской системы.

Об интересе современных отечественных и зарубежных философов к творчеству С.Л. Франка свидетельствует выход в свет тематических сборников под редакцией В.Н. Поруса «Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры»²⁵ (2009 г.) и «Семен Людвигович Франк»²⁶ (2012 г.), одного из выпусков журнала «Мысль»²⁷ (2014 г.) Петербургского философского общества, а также состоявшийся в октябре 2013 года

¹⁸ Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма. М., 2012. 304 с.

¹⁹ Аляев Г.Е. Философия С. Франка как актуальность религиозного непонимания (по поводу новой книги П. Элена «Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма») // Соловьёвские исследования. Иваново, 2013. Вып. 1 (37). С. 150-167.

²⁰ См. напр.: Элен П. Семен Франк как политический мыслитель // Вопр. философии. 2003. № 1. С. 135-150.

²¹ См. напр.: Obolevitch T. Problematyczny konkordyzm: wiara i wiedza w mysli Wlodzimierza S. Solowjowa i Siemiona L. Franka. Krakow, 2006 ; Оболевич Т. All-unity according to V. Soloviev and S. Frank. A comparative analysis // Соловьёвские исследования. Иваново, 2010. Вып. 1 (25). С. 121-131.

²² См. напр.: Swoboda P.J. «Spiritual Life» versus Life in Christ: S.L. Frank and the Patristic Doctrine of Deification // Russian Religious Thought ; Ed. By J.D. Kornblatt, R.F. Gustafson. Wisconsin, 1996. P. 234-248 ; Swoboda P.J. The Philosophical Thought of S.L. Frank, 1902-1915: A Study of the Metaphysical Impulse in Early Twentieth-Century Russia: Ph. D. diss. Columbia University, 1992.

²³ См. Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкие мыслители о творчестве С.Л. Франка: «правила игры» философской рецепции // Соловьёвские исследования. Иваново, 2015. Вып. 4 (48). С. 136-147.

²⁴ Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа, 1877-1950. пер. с англ. М., 2001. 328 с.

²⁵ Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / ред. В.Н. Порус. М., 2009. 267 с.

²⁶ Семен Людвигович Франк / ред. В.Н. Порус. М., 2012. 589 с.

²⁷ Мысль. СПб., 2014. Вып. 16. 210 с.

международный семинар «Семён Людвигович Франк: немецкий контекст русской философии», подготовленный Санкт-Петербургским государственным университетом и философским факультетом Высшей школы философии города Мюнхена.

Вместе с тем, несмотря на достаточно большое количество отечественных и зарубежных работ, посвящённых как общим, так и частным аспектам философии С.Л. Франка, проблема общественного идеала в его творчестве не была предметом специального и всестороннего исследования. Фрагментарно представлена исследуемая проблема и в историко-философском контексте, что не позволяет сформировать должное представление о вкладе С.Л. Франка в решение одной из наиболее важных проблем гуманитаристики – проблемы общественного идеала.

Объектом исследования является система философских воззрений С.Л. Франка.

Предметом исследования является концепция общественного идеала С.Л. Франка.

Целью диссертационного исследования является реконструкция концептуальных взглядов С.Л. Франка на проблему общественного идеала как органичной составляющей его метафизической системы.

Достижение поставленной цели предполагает решение следующих задач:

– охарактеризовать западноевропейские философские идеи, которые выступили в роли теоретических и методологических оснований взглядов С.Л. Франка на проблему общественного идеала;

– выделить значимые для философской концепции совершенного устройства общества С.Л. Франка особенности содержания и обоснования общественного идеала в трудах русских философов конца XIX – начала XX вв.;

– выявить специфику методологического подхода С.Л. Франка к определению сущности общественного идеала;

– интерпретировать содержательную основу представлений С.Л. Франка об общественном идеале и эксплицировать основные понятия и категории, репрезентирующие сущность идеального общества;

– раскрыть своеобразие понимания С.Л. Франком антропологического аспекта социального бытия и природы системы социальных институтов;

– обосновать место религиозной составляющей в концепции общественного идеала С.Л. Франка;

– раскрыть праксиологический аспект решения С.Л. Франком проблемы общественного идеала, уточнить характер его концепции.

Теоретико-методологические основы исследования. В диссертации при исследовании произведений европейских и отечественных философов, включая труды С.Л. Франка, применялись компаративистский подход, методы историко-философской реконструкции и диалектики (в том числе, принципы единства исторического и логического, диалектической связи абсолютного и относительного). Благодаря сочетанию указанных исследовательских подходов, а также использованию феномена открытости интерпретационных границ при сопоставлении различных философских позиций осуществлялось установление меры теоретической и методологической связи взглядов С.Л. Франка с традициями как европейской, так и русской философии и выявление новизны его трактовки проблемы общественного идеала. Целостное представление о концепции общественного идеала С.Л. Франка создавалось на основе концептуально-философского анализа и метода восхождения от абстрактного к конкретному, с применением общелогических методов и приёмов исследования и общенаучных принципов объективности и системности.

Источниковую базу исследования составили труды С.Л. Франка (преимущественно, социально-философские); сочинения Платона и представителей неоплатонизма, немецкой классической философии (И. Канта, И.Г. Фихте, Ф.В.И. Шеллинга, Г.В.Ф. Гегеля), марксизма; работы русских религиозных философов конца XIX – середины XX вв. (В.С. Соловьёва,

Н.А. Бердяева, Е.Н. и С.Н. Трубецких, П.А. Флоренского, Л.П. Карсавина и др.). Были привлечены труды по истории философии отечественных мыслителей первой половины XX в. (В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского и др.), а также монографии и статьи современных исследователей (Г.Е. Аляева, Е.М. Амелиной, П.П. Гайдено, И.И. Евлампиева, О.А. Назаровой и др.), в том числе и зарубежных (Ф. Буббайера, П. Элена, Т. Оболевич и др.).

Научная новизна диссертационной работы состоит в том, что в ней впервые представлено историко-философское осмысление постановки, исследования и решения С.Л. Франком проблемы общественного идеала в контексте западноевропейской философской традиции и отечественной философии конца XIX – середины XX вв. Это позволило реконструировать предпосылки формирования его концепции идеального общества, эксплицировать аксиологическое и интерпретировать праксиологическое измерения социально-философских концептуальных построений мыслителя.

Новизна диссертационного исследования отражена в следующих **результатах:**

- на основании проведённого компаративистского анализа социально-философских взглядов С.Л. Франка и представителей западноевропейской философии показана взаимосвязь концепции общественного идеала русского мыслителя с наследием западной философии;

- конкретизирована сопричастность франковой концепции общественного идеала единому идейному и методологическому основанию русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX вв. – парадигме всеединства;

- выявлено своеобразие синтетического методологического подхода С.Л. Франка к познанию сущности общественного идеала, сочетающего в себе антиномистический монодуализм, «живое знание» и метод социального идеал-реализма;

– эксплицированы основные понятия и категории социальной философии С.Л. Франка, репрезентирующие сущность идеального общества, позволяющие интерпретировать понимание мыслителем общественного идеала как целенаправленного процесса приближения к «подлинной» онтологической природе общества;

– через реконструкцию воззрений мыслителя на проблему соотношения категорий «я» и «мы», антиномию личного и общественного, репрезентируемую в дуальной природе системы социальных институтов, раскрыто своеобразие понимания С.Л. Франком антропологического аспекта социального бытия;

– проявлены детерминанты центрального места религиозной составляющей проблемы общественного идеала С.Л. Франка – гносеологическая значимость религиозности и аксиологическое содержание понятий, раскрывающих её онтологическую сущность и показывающих её обязательность в движении к идеальному обществу;

– уточнён характер концепции общественного идеала С.Л. Франка на основе раскрытия её праксиологического аспекта.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Философская концепция С.Л. Франка об общественном идеале сформировалась на основе критического анализа, систематической переработки социально-философских взглядов Платона, метафизики Николая Кузанского, критического идеализма и трансцендентализма И. Канта, идей методологического характера И.Г. Фихте и Ф.В.И. Шеллинга, а также диалектических положений философской системы Г.В.Ф. Гегеля, этики Фр. Ницше, социально-философского учения марксизма.

2. Развитие концепции общественного идеала С.Л. Франка происходит в контексте русской философии конца XIX – первой половины XX вв. Он опирается на основные идеи философии всеединства В.С. Соловьёва, анализирует особенности решения проблемы общественного идеала

Н. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, Е.Н. Трубецким, П.А. Флоренским, а также П.Н. Новгородцевым. Результаты сравнительного анализа подтверждают принадлежность учения С.Л. Франка об общественном идеале к парадигме всеединства.

3. Методологическое своеобразие подхода С.Л. Франка к определению сущности общественного идеала состоит в применении им метода социального идеал-реализма, опирающегося на принцип антиномистического монодуализма, использование «живого знания» и панентеистического подхода, а также в онтологизации аксиологических смыслов.

4. Сущность общественного идеала, согласно С.Л. Франку, укоренена в Абсолюте как внутренняя, глубинная природа социальности, т. е. *соборность*, в содержательном плане тождественная онтологической природе общества и человека. Приближение общества к идеалу философ видит в триединстве основных начал: *служения* высшей правде, *солидарности* и *свободы*.

5. Согласно мысли С.Л. Франка, общественная жизнь имеет вечные онтологические духовные начала вследствие имманентности Бога человеку, т. е. всеединая (как божественная) природа антропологического *первична* по отношению к природе социального (как соборному «мы»); однако во внешнем пласте жизни общества, в эмпирической разделённости множества «я» и «институтов», происходит инверсия этого отношения: в силу дуальной природы системы социальных институтов (государства и гражданского общества) антропологическое ставится в зависимость от социального.

6. Религиозность С.Л. Франк характеризует как главный объединяющий фактор общественной жизни и внешнее выражение соборности. Она выступает гносеологической предпосылкой исследования и решения проблемы общественного идеала, а также аксиологической и организационной основой приближения общества к истинному гармоничному социальному бытию.

7. Проблема общественного идеала рассматривается С.Л. Франком с позиций *христианского реализма*. Его учение о совершенном общественном

устройстве представляет собой целостную систему взглядов, раскрывающихся как телеологически ориентированная и онтологизированная аксиология с явно выраженным праксиологическим аспектом.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Диссертационная работа представляет собой целостное историко-философское исследование проблемы общественного идеала в философии С.Л. Франка. Она дополняет существующие исследования творчества русского философа и уточняет вклад С.Л. Франка в разработку теории общественного идеала. Материалы и выводы диссертации могут быть использованы в научно-исследовательской работе по дальнейшему изучению проблемы идеального общества в историко-философском плане в контексте русской и зарубежной философии.

Результаты исследования могут сыграть положительную роль в решении актуальных проблем познания современного общества. Также они могут способствовать формированию мировоззренческой позиции, духовно-нравственному и патриотическому воспитанию молодежи.

Основные идеи и положения диссертационного исследования могут быть полезны для онтологических интерпретаций современных социальных процессов и для философского обоснования направления дальнейшего общественного развития.

Материалы работы могут быть использованы в образовательном процессе при разработке основных и специальных учебных курсов по «Истории философии», «Русской религиозной философии», «Философской антропологии», «Онтологии и теории познания».

Личный вклад автора состоит в проведении комплексного историко-философского исследования проблемы общественного идеала в философии С.Л. Франка, как органичной составляющей его метафизической системы, в интерпретации модели идеального общественного устройства русского

философа, в уточнении своеобразия методологии социального познания мыслителя и характера его концепции общественного идеала.

Достоверность научных положений, выводов и рекомендации подтверждается:

– адекватностью применяемых научно-методологических подходов цели и задачам исследования;

– проведением научного исследования с опорой на текстовый анализ работ С.Л. Франка;

– согласованностью выводов с существующей критической традицией исследования работ С.Л. Франка;

– апробацией результатов исследования.

Апробация материалов исследования осуществлялась на XIII и XVII международных научно-практических конференциях «Система ценностей современного общества» (г. Новосибирск, 2010 г., 2011 г.), международной научно-практической конференции «Философия и актуальные вопросы образования» (г. Кострома, 2010 г.), II международной научно-практической конференции «Философия и актуальные вопросы образования: история, современность, перспективы» (г. Кострома, 2013 г.).

Основные положения диссертации и ее выводы отражены в 10 публикациях, 3 из которых – в изданиях, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки Российской Федерации для публикации результатов диссертационных исследований («Научные труды молодых ученых КГТУ» (г. Кострома), «Вестник Костромского государственного технологического университета» (г. Кострома), «Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова» (г. Кострома)).

Цель и задачи исследования обусловили **структуру работы**, которая состоит из введения, двух глав, содержащих семь параграфов, заключения и списка литературы.

Глава 1 СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА В ФИЛОСОФИИ С.Л. ФРАНКА

Одна из стержневых проблем социально-философской мысли, конституирующих социально-гуманитарный дискурс как таковой, – это проблема общественного идеала, в определениях которого мыслители, как правило, исходят из исторических реалий, чаяний своего времени (представлений о желаемом, лучшем, должном), и учитывают развитие познания (в том числе, о желаемом, лучшем, должном). В каждой из историко-культурных эпох, «породивших» соответствующую парадигму философствования, можно найти теоретические построения, определённым образом упорядочивающие идеи и представления об общественном идеале или, синонимично, идеальном обществе. Философская система С.Л. Франка выстроена не «в стороне от столбовой дороги» развития мировой и отечественной мысли. Поэтому первый исследовательский посыл, естественно возникающий непосредственно *из формулировки* нашей темы, таков: надо идти от общего к частному, т. е. изучить сначала постановку проблемы общественного идеала в истории западноевропейской философской мысли, затем – в русской философии, и только потом заниматься соответствующей концепцией в философии С.Л. Франка. Чрезвычайно интересно также было бы проанализировать и то, при каких внешних (социокультурных) и внутренних (собственно теоретических) условиях в истории философии актуализировался интерес к проблеме общественного идеала (возникал своеобразный «спрос» на концепции идеального общественного устройства), то есть выяснить, существуют ли историко-философские алгоритмы актуализации проблемы общественного идеала. Но отследить логику постановки и решения проблемы

общественного идеала в истории философии – это особый исследовательский проект, выходящий далеко за пределы круга задач нашей скромной работы.

Данная глава посвящена абрису социокультурных обстоятельств, в которых складывались представления С.Л. Франка об идеальном общественном устройстве, выявлению теоретических источников, в наибольшей степени повлиявших на формирование его концепции, и анализу особенностей методологического подхода мыслителя к определению сущности общественного идеала.

1.1 Влияние западноевропейской философской мысли на формирование концепции общественного идеала С.Л. Франка

С.Л. Франк, как уже говорилось, выстраивал собственную концепцию общественного идеала, опираясь на опыт истории философии, синтезируя свои оригинальные идеи с результатами всестороннего анализа и творческой переработки идей, давно ставших неотъемлемой частью европейского философского дискурса. Поэтому представляется важным обратиться к тем идеям западных философов, которые в наибольшей степени повлияли на формирование взглядов С.Л. Франка относительно проблемы общественного идеала. Используя методологию компаративистского анализа, мы также будем фиксировать те мысли самого русского философа, которые можно считать либо аналогиями, либо продолжением развития соответствующих идей его западноевропейских предшественников.

Известный историк философии В.В. Зеньковский признавался, что трудно определить, влияние чьих именно философских воззрений проявлялось в творчестве русского мыслителя. Он приводит слова С.Л. Франка из предисловия к «Предмету знания» (1915), где тот отмечает, что признаёт себя

«принадлежащим к старой, но еще не устаревшей секте *платоников*»²⁸. В работе «Реальность и человек» С.Л. Франк подчёркивает ту особую роль, которую в его творчестве сыграла философия Платона и его последователей, особенно Плотина и Николая Кузанца²⁹. И в предисловии к книге «Непостижимое» (1938) С.Л. Франк также подтверждает свою приверженность *линии Платона*, которую небезосновательно считает проходящей «через всю историю европейской философии» и к которой – отметим это особым образом – относит и В.С. Соловьёва³⁰. По справедливому суждению А.И. Абрамова, известного историка русской философии, в философское творчество С.Л. Франка платонизм вошёл «особенно органично»³¹.

Указывая, что именно Платоном впервые было достигнуто «усмотрение “идеальных” элементов бытия»³², С.Л. Франк характеризует платонизм как *онтологический идеализм*, имея в виду следующее: «Платонизм в его общей сущности в известном смысле совпадает с *философией вообще*; ибо философия возможна только на основе *доверия к мысли*, убеждения, что чистая мысль есть истинный путь познания; а это убеждение в свою очередь, очевидно, должно опираться на какое-то сознание средства или тождества мысли с самим бытием»³³. Однако онтологический идеализм Платона, считает С.Л. Франк, таит в себе существенный недостаток, в силу чего не является истинным: *мысль и реальность* не могут быть тождественны, поэтому и *содержание жизни* невозможно выразить посредством только абстрактных понятий³⁴. С.Л. Франк, вводя понятия «реальности», мыслит его как включающее в себя и «идеальное бытие». Признавая правоту Платона в рассуждениях об имеющих объективный

²⁸ Франк С.Л. Предмет знания: Об основах и пределах отвлеченного знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 40.

²⁹ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. С нами Бог. М., 2003. С. 134.

³⁰ См.: Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. Мн.; М., 2000. С. 248.

³¹ Абрамов А.И. Платон в России // Русская философия: словарь / под общ. ред. М.А. Маслина. М., 1995. С. 380.

³² Франк С.Л. Реальность и человек. С. 141.

³³ Франк С.Л. Философия Гегеля (к 100-летию со дня смерти Гегеля) // Путь. Париж, 1932. № 34. С. 42.

³⁴ См.: там же. С. 43.

характер идеальных элементах бытия вообще, русский мыслитель проводит аналогию таковых и в бытии общества: объективные же духовные основания, объективную сверхчеловеческую идею как существо общественной жизни. Но тут же С.Л. Франк отграничивает своё понимание последней от позиции социального идеализма – взгляда на общественную жизнь как лишь на абстрактное, отвлечённое бытие этой объективной идеи. Общественную жизнь, согласно С.Л. Франку, нужно рассматривать как духовную жизнь, как единство человечески-сверхчеловеческого бытия³⁵.

С.Л. Франк анализирует платоновские идеи о цели и назначении государства, о соотношении социальных групп, о смысле существования человека и общества, и в некоторых моментах буквально следует Платону. Так, например, оба мыслителя усматривали предназначение государства в стремлении к высшей правде и отмечали незыблемость принципа социального иерархизма в человеческих отношениях. Но, конечно, франкова концепция идеального общества имеет и много существенных отличий от утопической модели государства Платона. Это касается, прежде всего, предлагаемых способов совершенствования общества. Русского философа не удовлетворяет ограниченность платоновской идеи организации и рационализации общественной жизни внешними силами. С.Л. Франк, в отличие от античного мыслителя, убеждён, что человек может совершенствовать свою жизнь прежде всего посредством свободного духовного воспитания и самовоспитания. Русский мыслитель, выстраивая свою философскую теорию идеального общества, критически и творчески переосмысливает платонизм в контексте идеи всеединства и с позиций христианского реализма (о чем подробнее – в п. 1.2).

Не менее существенное, чем идеи платонизма, влияние на становление взглядов С.Л. Франка относительно общественного идеала оказали воззрения представителей классического немецкого идеализма.

³⁵ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 74.

Согласно И. Канту, «идеал» связан с понятием «внутренней цели», присущей только человеку³⁶; для науки идеал осуществим через принцип «запрета противоречия», а в области морали – это категорический императив, который не может быть реализован полностью в действительной жизни.

С.Л. Франк позитивно оценивает обнаруженную Кантом «невозможность целостного постижения реальности в форме учения о строении объективной действительности»³⁷, так характеризуя основу философского мировоззрения И. Канта: «В своей нравственной жизни – в устремлении воли на безусловно должное – и в опирающейся на нее религиозной установке это сознание выходит далеко за пределы теоретического познания объективной действительности и совершенно независимо от последнего, на своих собственных путях и руководствуясь иными критериями достоверности, обретает обнаружение запредельной, подлинной реальности (вещи в себе)»³⁸. С.Л. Франк признаёт ценность того поворота сознания, осуществлённого И. Кантом и его преемниками, «в силу которого существо реальности открывается не так, как она извне предстоит в качестве “объективной действительности”, а так, как она есть и обнаруживается в живых глубинах самосознания»³⁹.

О.А. Назарова настаивает: формирование философских взглядов С.Л. Франка происходило в процессе осмысления им наследия И. Канта и произведений неокантианцев. Исследовательница подчёркивает близость его интуитивизма к теории критического идеализма и даже называет франкову позицию «онтологической интерпретацией»⁴⁰ последнего, а также отмечает, что в ранних сочинениях С.Л. Франка явно слышны отголоски философии И. Канта и неокантианства, на что указывает, например, понимание русским мыслителем

³⁶ См.: Кант И. Критика способности суждения / Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 5. М., 1994. С. 70–71.

³⁷ Франк С.Л. Реальность и человек. С. 154.

³⁸ Там же. С. 154–155.

³⁹ Там же. С. 155.

⁴⁰ Назарова О.А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л. Франка. С. 21.

значения личности как «единственного абсолютного священного начала»⁴¹. «Все идеалы, каково бы ни было их содержание, суть свободные творения личности ...»⁴², – читаем в работе «О критическом идеализме» (1904). Впоследствии точка зрения С.Л. Франка на место личности в составе общественного бытия существенно изменится.

В той же работе, обращаясь к проблеме идеала *нравственного*, С.Л. Франк проводит строгое, вполне в духе кантианства, разграничение между должным и сущим, полагая их принадлежащими к различным областям духовной жизни: «В этом утверждении независимости идеи должного от ее осуществления лежит нравственно-воспитательное значение критического идеализма»⁴³. Он подчёркивает дуализм идеалов и действительности.

В дальнейшем С.Л. Франк, уже на основе теории Всеединства и разработанного им самим методологического принципа, переосмысливает и данное отношение, т. е. преодолевает кантовский отрыв идеала, как абсолютного образца, от действительности. Е.М. Амелина указывает два общих для всех философов Всеединства аспекта критики кантовского подхода к проблеме идеала: во-первых, за отделение должного от сущего, отнесение их к принципиально разным сферам, – поскольку русские мыслители находили свидетельства о воплощаемых, реализуемых в жизни, идеалах; во-вторых, за не признание Кантом религиозных оснований общественной и личной жизни, – ведь, с точки зрения парадигмы всеединства, «осуществление нравственного начала в мире возможно лишь при утверждении бытия Бога, бессмертия и свободы человека»⁴⁴. Среди русских мыслителей С.Л. Франк был одним из критиковавших И. Канта за то, что общественный идеал у него не связан с

⁴¹ Франк С.Л. О критическом идеализме // Назарова О.А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л. Франка. С. 193.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. С. 188.

⁴⁴ Амелина Е.М. Проблема общественного идеала в русской религиозной философии конца XIX–XX вв. Калуга, 2004. С. 118.

конкретной исторической реальностью, витает над землёй как недостижимая цель и вечный ориентир.

Исследуя проблему идеала, С.Л. Франк, прежде всего, рассматривает сущность общественного бытия, его имманентную природу и приходит к заключению, что оно, объемля идеальный и реальный пласты, является идеал-реальным единством: «Общественное бытие по самому своему существу ... не есть просто эмпирическая реальность, но и не есть нечто чисто идеальное, а есть сфера идеально-реальная ...»⁴⁵. Поэтому, согласно С.Л. Франку, за реальными явлениями общественной жизни следует искать оформляющую их идею. Общество, в его понимании, есть не просто система внешних взаимодействий между людьми, но сфера бытия, имеющая, в отличие от сущего как внешнего слоя реальности, свою внутреннюю глубину. Как видим, русский философ не ограничивается в своих исследованиях лишь эмпирией общественной жизни, он акцентирует внимание на вечной идеальной сущности социальности.

Проблема совершенствования общественного устройства была не чужда и И.Г. Фихте, который, как известно, критиковал учение И. Канта о «вещи в себе», в качестве такого же универсального объяснительного принципа используя *абсолютное Я*, понимаемое им субъективно-идеалистически – исключительно как деятельность сознания. Цель И.Г. Фихте, считает исследователь его творчества Бур Манфред, – «теоретическое обоснование независимой деятельности человека, создающего общественные отношения, достойные его, т. е. соответствующие закону нравственности»⁴⁶.

Русские мыслители конца XIX – середины XX вв., в числе которых и С.Л. Франк, при построении своих теорий общественного идеала обращались и к наследию И.Г. Фихте. Поэтому целесообразно напомнить, что представления

⁴⁵ Франк С.Л. Духовные основы общества. С 101–102.

⁴⁶ Бур Манфред. Фихте. М., 1965. 166 с. URL: http://pawet.net/library/v_other/02_fichte/%D0%A4%D0%B8%D1%85%D1%82%D0%B5.html (дата обращения: 26.03.2016).

немецкого мыслителя относительно идеального общественного устройства в течение его жизни и под влиянием бурных событий в центре бонапартистской Европы претерпели существенную эволюцию, заключающуюся, если говорить кратко, в следующем. От безусловной поддержки концепций общественного договора, требования равенства всех людей, их права на существование, и идеи государства как *временного учреждения*, которое, как он полагал в ранний период творчества, есть, только средство достижения совершенного общества⁴⁷, – к критике самого принципа, согласно которому цель государства заключается в сохранении жизни и собственности граждан. Если в работе «Замкнутое торговое государство» (1800) И.Г. Фихте говорит о том, что в случае невыполнения государством своего высшего назначения – планировать экономику и обеспечивать право на равную для всех собственность – народ имеет право на революцию и даже должен совершить революционный переворот, то в поздний период (1806–1814) в работах «Основные черты современной эпохи», «Теория государства, или об отношении изначального государства к царству разума» и в цикле лекций «Речи к немецкой нации» он приписывает государству функцию, традиционно принадлежащую церкви, – обеспечивать религиозное спасение граждан. То есть в поздних работах И.Г. Фихте место правового государства занимает, по словам П.П. Гайденко, «государство как нравственная община, носитель высших ценностей духовного мира»⁴⁸. При этом, необходимо отметить, во взглядах И.Г. Фихте продолжает присутствовать идея обособленности и исключительности немецкой нации.

С.Л. Франк, напротив, склонен к универсализму. В работе «С нами Бог. Три размышления» читаем: «Все различия классов, национальностей, рас и культур ... становятся несущественными, только относительными, преодолеваются универсально-объединяющей силой любви, утверждающей

⁴⁷ См.: Фихте И.Г. Замкнутое торговое государство // Соч. в двух томах. Т. 2. СПб., 1993. С. 237–239.

⁴⁸ Гайденко П.П. Жизнь и творчество И.Г. Фихте // Фихте И.Г. Сочинения (Работы 1792–1801 гг.) М., 1995. С. 65.

единство в Боге всего человеческого рода»⁴⁹. Далее он пишет о всеобъемлющей любви, которая побуждает человека почитать и любить все народы в их неповторимости, осознавать человечество «как всеобъемлющую семью, состоящую из разных и своеобразных членов ...»⁵⁰.

Мыслитель принимает исходные положения теории общественного идеала И.Г. Фихте: отрицание кантовской «вещи в себе», ценностный подход к проблемам общественной жизни, а также критику западного социального атомизма. Поэтому не трудно зафиксировать некоторую похожесть общефилософских установок С.Л. Франка в исследовании проблем общественного устройства на фихтеанские. Русский философ проводит не менее подробный анализ различных теорий возникновения государства и права, взаимоотношений общества и индивида, внимательно изучает позиции западноевропейской философии в вопросе «я» и «мы». «Это философское учение, – пишет С.Л. Франк, – иногда, как у Беркли, у Фихте первого периода, отчасти у Канта, кульминирующее в субъективном идеализме, что все сущее и доступное нам есть лишь содержание “я” и существует лишь в нем как его представление, – но и независимо от этого крайнего своего выражения всегда представляющее себе “я” как некую абсолютную, единственную инстанцию, которой все остальное на свете противостоит как “не-я” ... – это философское учение есть лишь отражение некоего первичного жизнечувствования нового европейского человека, его коренного и инстинктивного индивидуализма»⁵¹.

С.Л. Франк предпринимает критический анализ теории о первичности и абсолютности «я», которая лежала в основе ранних рассуждений Фихте, и делает вывод: она не позволяет дать объяснение ни факту общения между индивидами, ни понять, как происходит познание «чужого я». Вскрытие этих противоречий приводит русского философа к осмыслению своей собственной

⁴⁹ Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк; сост. и предисл. А.С. Филоненко. М., 2003. С. 606.

⁵⁰ Там же. С. 608.

⁵¹ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 48.

позиции относительно учения о «я» и «мы»: индивидуальное бытие, бытие каждого «я» нельзя рассматривать как *самобытие* обособленной инстанции, поскольку оно конституируется, задаётся первичным, исходным единством всех разных «я», выступающих по отношению к конкретному «я» как *другие*, как «ты», то есть фундаментальным сущностным единством, выражаемым как «мы». Вряд ли можно сказать об этом единстве раздельности и взаимопроникновения лучше и точнее, чем сам С.Л. Франк: «Не только отдельный член единства, будучи неотделим от другого, тем самым неотделим от целого, не только “я” немислимо вне объемлющего его единства “мы”, но и наоборот: единство “мы” внутренне присутствует в каждом “я”, есть внутренняя основа его собственной жизни»⁵². Именно философия «мы» позволила С.Л. Франку сделать важный вывод о том, что человеческому бытию имманентно присуще онтологическое единство.

Можно заметить аналогичность представлений С.Л. Франка о двойственной природе общества и позднего И.Г. Фихте о дуализме понятий *общества* и *общности* (общины). Как известно, немецкий классик дистанцировал эти понятия, взяв за критерий их различения сущность (глубину) социальной связи между индивидами; П.П. Гайденко справедливо отмечает: именно И.Г. Фихте впервые высказал идею о том, что для *общества* характерны связи внешние, формально-правовые, в то время как связь людей в *общине* – нравственно-религиозная, т. е. внутренняя⁵³. С.Л. Франк, говоря о принципиальной неоднородности общества, о его двух разнокачественных *слоях*, как будто следует этой фихтеанской логике: выделяет слой внутренний – глубинный, соответствующий первичному единству «мы», и называет его «соборностью», и слой внешний – эмпирический, состоящий из множества отдельных «я», назвав его «общественностью». Эти два слоя совместно определяют *любое*, подчёркивает философ, общество: «Под всяким

⁵² Там же. С. 61.

⁵³ См.: Гайденко П.П. Жизнь и творчество И.Г. Фихте. С. 65.

механическим, внешним отношением между людьми и объединением людей скрывается и через него действует сила соборности, внутреннего человеческого единства»⁵⁴. – Далее мы будем неоднократно возвращаться к разработке С.Л. Франком понятия *соборности*; здесь же отметим следующее.

Но несмотря на кажущуюся схожесть подходов немецкого и русского философов к выявлению природы общества, у С.Л. Франка логика принципиально иная, в сравнении с фихтеанством: он исходит из *принципа всеединства*, в чём сказалось влияние общих метафизических установок другого представителя немецкого классического идеализма – Ф.В.Й. Шеллинга (который также рассматривал и проблему общественного идеала) и, прежде всего, его взглядов на это понятие. И Шеллингом, и С.Л. Франком в рассуждениях о всеединстве используется один и тот же принцип – принцип совпадения противоположностей Николая Кузанского. Шеллинг называет *мысль о всеединстве*, т. е. о том, что «все существующее черпает бытие из Бога», *вечной* и «основной мыслью всякой истинной религии»⁵⁵. С.Л. Франк мыслит похожим образом, указывая, что «связь между Богом и *соборным единством человечества* – в конечном счете связь между Богом и творением, *как целым*»⁵⁶. Русский мыслитель находит созвучие собственным взглядам и в идеях Шеллинга о единстве знания и веры, о религиозном, трансцендентном характере общественных проблем.

Огромное влияние на отечественную философию XIX века оказала философия Г.В.Ф. Гегеля. По словам Б.В. Яковенко, «... почти во всех главных достижениях русского мышления XIX в. бросается в глаза – при внимательном изучении – факт, что гегелевская мысль присутствует везде существенным образом»⁵⁷.

⁵⁴ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 32.

⁵⁵ Шеллинг Ф.В.Й. Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записи Эрнста Ласо. Томск, 1999. С. 281.

⁵⁶ Франк С.Л. С нами Бог. С. 687.

⁵⁷ Яковенко Б.В. История русской философии. М., 2003. С. 247.

Проблема общественного идеала занимает значительное место и в философии Гегеля, будучи напрямую связанной с основными категориями его системы абсолютного идеализма. «Идеал – это идея, рассматриваемая со стороны ее *существования*, соответствующего его понятию. Идеалом является, следовательно, действительность в высшей своей истине»⁵⁸. Согласно Гегелю, благодаря борьбе противоположностей мировой разум – абсолютная идея, имея цель в самом себе, самосовершенствуется, самореализуется в последовательности соответствующих состояний. Проблема общественного идеала, таким образом, по Гегелю, заключается в том, чтобы, по мере проявления абсолютной идеи в действительности, осуществлялось всё более *полное* снятие (разрешение) противоречий данного этапа общественного развития общества.

С.Л. Франк в своих поисках духовных оснований общественной жизни внимательно исследует социально-философские взгляды Гегеля, называя его «изумительным *гением* и *героем мысли*»⁵⁹. Он посвящает ему работу «Философия Гегеля (к 100-летию со дня смерти Гегеля)», где высоко оценивает его диалектику, признание немецким идеалистом *творчества* и *развития* в качестве «основного начала бытия»⁶⁰. Однако С.Л. Франка не устраивает лежащая в основании бытия абсолютная идея Гегеля, которая, являясь высшим совершенством, при этом – безлика. Дело в том, что, по мысли С.Л. Франка, предметом русской философии всегда являлось отыскание высшей правды и идеала, неразрывно связанных с Богом (или Абсолютом), а христианский Бог не может быть безликим и «абстрактным». Тем не менее, С.Л. Франк в вопросе *осуществления* идеала следует за Гегелем, так же считая, что общественный идеал – по своей «идее» – реальная сила, способная творить бытие. Подвергая критике гегелевский идеализм за «неравномерное оптимистическое смешение “идеала”, мечты человеческого духа (свидетельствующего, правда, в этой мечте

⁵⁸ Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. Т. 4. М., 1973. С. 154.

⁵⁹ Франк С.Л. Философия Гегеля (к 100-летию со дня смерти Гегеля). С. 52.

⁶⁰ Там же. С. 44.

о реальности лежащего в его основе божественного начала), – с несовершенной фактической реальностью мирового бытия»⁶¹, русский мыслитель «проговаривается» (в скобках!) о реальности божественного начала как основе человеческого духа и далее утверждает: «Гегель прав, отвергая притязания *замкнутой в себе, отрешенной* от божественного всеединства личности – ибо то, что из человека делает *личность*, есть именно его укоренённость в Боге. Абсолютный идеализм Гегеля стремится стать идеал-реализмом, включить в себя реальность, но это стремление остается неосуществимым. Ибо реальность есть *жизнь*; она упирается в иррациональную *тайну* бытия, в *непостижимое ...*»⁶².

Влияние диалектики Гегеля сказалось и в трактовке С.Л. Франком противоречий социального бытия. Однако если у Гегеля они суть диалектические противоречия, которые и производятся разумом, и снимаются им же – в процессе самопостижения Абсолютной Идеи, то у Франка основная сущностная характеристика Абсолютного бытия понимается как его исконное двуединство, объемлющее в себе соотносительные, взаимопроникающие начала. Эти начала онтологической первоосновы именно взаимопроникающие, поскольку связаны друг с другом так, что каждое из них содержит в себе «зародыш» другого, противоположного начала, но в то же время они не слиты до неразличимости и сохраняются в своём своеобразии. В философствовании С.Л. Франка именно благодаря анализу всевозможных соотносительных начал формируются *все* определения Абсолютного бытия. Русский философ отыскивает в каждой сфере бытия два начала, воспринимающиеся обыденным сознанием как противоположные, взаимоисключающие, но которые в своей основе являются едиными и взаимно проникают друг в друга. В социальном бытии такими противоборствующими, но нуждающимися друг в друге, началами, согласно С.Л. Франку, являются: солидарность и свобода, традиции

⁶¹ Франк С.Л. Философия Гегеля (к 100-летию со дня смерти Гегеля). С. 47.

⁶² Там же. С. 47–48.

и новаторство, начала наследования и личных заслуг и др.⁶³. С.Л. Франк осуществляет поиск единого основания таких противоположностей и конструирует способ описания их синтеза. В работе «Непостижимое» (1938) русский философ наиболее точно определяет структуру Абсолютного бытия, как он её понимает: «антиномистический монодуализм».

С.Л. Франк подвергает анализу и гегелевскую «Философию истории», высоко оценивая присущее ему «живое чувство *смысла истории*» и то, что «для Гегеля история, будучи историей человеческого духа, становится адекватным и абсолютным выражением живой сущности самого Абсолютного»⁶⁴. В то же время С.Л. Франк считает ложным тип философии истории, рассматривающий историю в линейном ее разрезе «только как временной процесс, как внешнюю совокупность и смену разных периодов, как временную линию, уходящую в необозримую даль ...»⁶⁵ и не принимает идею однонаправленности, линейности вектора процесса исторического развития, полагая, что вера в прогресс приводит к ложному заключению, что прошлое и настоящее не имеют истинного смысла, а являются лишь средством и путём достижения конечного совершенного состояния. Для формулировки же подлинно обоснованного общественного идеала, считает русский философ, необходим учёт совокупного опыта человечества, и «обобщающее, синтезирующее понимание истории может состоять только в том, чтобы постигнуть разные эпохи человечества как многообразное выражение единого существа человечества»⁶⁶. Если бы в наши задачи входила оценка франковской философии истории, то необходимо было бы отметить, что анализ исторического процесса С.Л. Франк основывает на концепции всеединства, обращая внимание как на многообразие и непрерывную изменчивость общественной жизни, так и на наличие в ней общих, вечных, сверхвременных начал.

⁶³ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 112–136.

⁶⁴ Франк С.Л. Философия Гегеля (к 100-летию со дня смерти Гегеля). С. 43.

⁶⁵ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 30.

⁶⁶ Там же.

Итак, в философии Гегеля русский мыслитель отмечает, как позитивные, моменты, связанные, в первую очередь, с преодолением свойственных платонизму абстрактности и отвлечённости понятий, с признанием всеединого бытия подлинной истиной. Но, критически оценивая антропологический аспект гегелевской философии, он по-другому смотрит на само всеединство бытия, и это чрезвычайно важно для нашего исследования: согласно С.Л. Франку, «... всеобъемлющее, всецелое бытие с самого начала, органически, в силу основной своей структуры, включает в себя начало *личное*, начало неповторимой иррациональной единственности носителя творческой жизни»⁶⁷. Именно в силу этого столь высоко оцениваемое русским философом *стремление* философии Гегеля *стать* идеал-реализмом так и остаётся лишь стремлением: по словам С.Л. Франка, «самая широкая и богатая из всех философских систем прошла мимо тайны реальности, как *жизни*»⁶⁸, а, значит, и мимо тайны онтологической значимости личности. Отсюда – и признание С.Л. Франком несостоятельности философии истории Гегеля, где конечная цель, т. е. общественный идеал, связывается со «стремлениями и упованиями» его собственной эпохи⁶⁹.

Проблема общественного идеала была объектом внимания и представителей материализма, взгляды которых, так или иначе, повлияли на философское мировоззрение С.Л. Франка. Так, нововведением Л. Фейербаха стала попытка вывести идеал из особенностей индивидуальной человеческой жизни. Уже в работе «Сущность христианства» христианский идеал предстаёт не абсолютной идеей (как у Гегеля), а *выводится*, но не из чистого разума (как у Канта), а из особенностей живого человека, из его индивидуального бытия. Л. Фейербах отмечает, что к идеалу должно относиться не только спасение души, не только духовное совершенство, но и совершенство физическое,

⁶⁷ Франк С.Л. Философия Гегеля (к 100-летию со дня смерти Гегеля). С. 48.

⁶⁸ Там же. С. 50.

⁶⁹ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 29.

телесное благополучие и здоровье⁷⁰. Если можно говорить о влиянии на С.Л. Франка фейербахианства, то только как о не прямом, а косвенном, многократно опосредованном, и только в том, что субъектом исторического процесса и общественной жизни Фейербах признаёт конкретную личность.

С.Л. Франк не приемлет перенесения на общественную жизнь, как это сделал Л. Фейербах, принципов материалистического истолкования действительности (называя это «социальным материализмом» и критикуя его), поскольку «... смысл общественного явления, то, что образует его подлинное существо, не имеет, как таковое, никакого отношения к физической природе и физическим процессам»⁷¹, и достаточно жестко критикует материализм экономический. В работе «Духовные основы общества» (1929) он пишет, что «несмотря на всю свою связь с физической действительностью и соприкосновение с ней, общественная жизнь как таковая, ... вообще чувственно не воспринимаема, извне не дана; она познается лишь в некоем внутреннем опыте»⁷². С.Л. Франк делает важный вывод о том, что общественное бытие является духовным по своей природе.

Духовная атмосфера эпохи, в которой формировалось мировоззрение и начинался творческий путь С.Л. Франка, была буквально пропитана революционными идеями. В гимназические годы будущий религиозный философ участвовал в «марксистском кружке» (в Нижнем Новгороде), что оказало влияние на выбор юридического факультета Московского университета, традиционно известного своим *вольнодумством*. Но юношеское увлечение идеями марксизма длилось недолго, и первая вышедшая из-под пера С.Л. Франка и опубликованная работа – «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд» (1900) – по содержанию была именно критикой марксизма, а вскоре он оказался в числе авторов сборника «Проблемы

⁷⁰ См.: Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2-х т. Т. 2. М., 1955. С. 778.

⁷¹ Франк С.Л. Духовные основы общества. С 65.

⁷² Там же. С. 66.

идеализма», куда его пригласил П.В. Струве. В дальнейшем не только дружба и «идейная солидарность» с последним, но также анализ и критика С.Л. Франком марксистских взглядов сыграли не последнюю роль в становлении его концепции общественного идеала, – ведь в философской системе К. Маркса и его последователей проблема общественного идеала имела важнейшее значение.

В марксизме идеальное общество связано с новой перспективой – «веком человека», веком коммунизма, с новой общественно-экономической формацией, создающей условия для формирования гармоничной личности. К. Маркс и Ф. Энгельс указывали на то, что коммунизм открывает реальную перспективу создания «для *всех людей* таких условий жизни, при которых каждый получит возможность свободно развивать свою человеческую природу»⁷³. По существу, коммунизм мыслился воплощением идеального общественного устройства, и воспринимался, в некотором роде, не только как предсказание, но и как направление к единой высокой цели – изменить мир. Речь шла о сверхдальних прогнозах, связанных с общими тенденциями социального прогресса. Марксистское представление об общественном идеале было такой теоретической конструкцией, которая имела характер не только философского знания, но и программно-практической установки.

Исследуя основу идеала марксизма – категории свободы и равенства (справедливости ради укажем: фактически перенесённые из гуманистического идеала просветителей XVIII в.), С.Л. Франк поднимает вопрос о ценности равенства людей, в том смысле, который вкладывали в это понятие последователи Маркса, и о том, может ли оно быть достигнуто. В результате он приходит к выводу, что такое равенство может быть установлено только путём применения насилия и, следовательно, исключает свободу. Кроме того, по С.Л. Франку, если следовать марксизму, то можно достичь лишь приблизительного равенства отношений собственности, во всех же остальных

⁷³ Энгельс Ф. Эльберфельдские речи // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1955. Т. 2. С. 554.

отношениях сохранится неравенство, – поэтому необходимо признать заблуждение марксизма в понимании равенства и свободы и прийти к истинному значению этих понятий. «Равенство, – пишет С.Л. Франк, – также является великим, здоровым и целительным принципом, если оно будет обосновано религиозно как равенство людей перед Богом, ... и будет пониматься как равенство прав и обязанностей, как равенство в свободе и свободном служении. Переход от равенства в духовном, а следовательно, и в политическом измерении бытия к действительному земному равенству судеб (а значит, от либерализма в самом общем его понимании к социализму) оказывается ... самым настоящим историческим прегрешением европейского человечества»⁷⁴. С.Л. Франк считает, что утверждение «начала равенства» как определяющего принципа жизни общества не соответствует его, общества, онтологической природе. Поэтому он критикует демократическую идею «всеобщего равенства», популярную в Европе в XIX–XX вв. Также С.Л. Франк отмечает абстрактность требования господства всех или большинства, тем самым критикуя демократические принципы управления.

С.Л. Франк убеждён в онтологическом единстве общества и отсутствии необходимости внешнего «механического» объединения людей. Поэтому он считает главной задачей социального просвещения помощь в осознании всеми своей онтологической связи, как членов общества, и укоренённости в Боге. Только свободное признание каждым Абсолютного божественного всеединства, со всей системой определённостей, составляющих содержание общественного идеала, может привести к его воплощению в действительность, – вот позиция С.Л. Франка.

Он не отрицает наличия противоречий в социальном бытии. Однако вместо марксистской концепции их диалектического разрешения путём борьбы классов С.Л. Франк, развивая теорию совпадения противоположностей Николая Кузанского (которого в Предисловии к «Непостижимому» он назвал своим «в

⁷⁴ Цит. по: Назарова О.А. Швейцарские публикации Семена Людвиговича Франка. С. 163.

некотором смысле ... единственным учителем философии»⁷⁵), предлагает принцип антиномистического монодуализма.

Русские религиозные мыслители, в том числе и С.Л. Франк, со своих позиций отмечая «значительные ошибки» марксистской концепции общественного идеала, оценили в марксизме его умение ставить реальные задачи и соединять идеи с возможностью их практического воплощения, в частности, сопрягать определение идеала с жизненными условиями людей. Однако во взглядах представителей марксизма на проблему общественного идеала вскрывается непоследовательность: в трактовке сущности такового они, как это ни странно, чрезвычайно близки к идеалистической традиции, в то время как в решении проблемы соотношения идеала и действительности они уверены, что стоят на позициях исторического материализма.

С.Л. Франк, при выяснении возможностей применимости того или иного идеала, также считает необходимым учитывать эмпирические условия, такие, как материально-экономическую сторону его жизни, его духовное состояние, отношения между образующими его социальными группами, а также те исторические реалии, в которых в данный момент функционирует общество. Таким образом, С.Л. Франк, рассматривая вопрос относительной осуществимости общественного идеала, признаёт необходимость соотнесения теории с «эмпирической стороной жизни». Одновременно философ предостерегает от неверного понимания вопроса воплощения идеала в жизнь, вытекающего из смешения понятий абсолютного и относительного идеалов. Вера в абсолютный характер каких-либо начал и форм внешней жизни, попытка внешними мерами установить «рай на земле» есть, как подчёркивает С.Л. Франк, *утопизм*, под которым он понимает замысел, согласно которому совершенство жизни может быть обеспечено просто некими организационными

⁷⁵ Франк С.Л. Непостижимое. С. 248.

усилиями – общественным порядком, или, другими словами, замысел спасения мира посредством одной только самочинной воли человека⁷⁶.

С.Л. Франк посвящает целый ряд статей рассмотрению религиозно-исторического смысла русской революции, где анализирует содержание веры и идеалов, во имя которых она совершалась. Он приходит к выводу, что русская революция, хотя и провозглашала идеалы свободы и справедливости, на самом деле имела совсем иные стремления, среди которых С.Л. Франк выделяет «жажду самочинности рационального устройства жизни»⁷⁷, основанной на вере в возможность установить счастье и благополучие путём лишь технически-рациональной организации человеческой деятельности. Такая вера, по мнению философа, привела не к свободе, которая была отождествлена с бунтом, а к деспотизму. Революционную эпоху С.Л. Франк называет «бунтарским человекобожеством нового времени»⁷⁸, которая должна смениться эпохой, утверждающей укоренённость духа (воли) человека в высшем начале, определяющем его бытие. «Человек, – утверждает философ, – не есть своевольный хозяин своей жизни; он есть свободный исполнитель высших велений, которые вместе с тем суть вечные условия его жизни»⁷⁹.

В своей критике марксизма С.Л. Франк обращается к взглядам неокантианцев (В. Виндельбанда, Г. Риккерта), этических социалистов (К. Шмидта, Л. Вольтмана) и М. Вебера, которые разоблачали слабые стороны марксистской концепции общественного идеала: материалистический позитивизм, механический детерминизм и др.

Таким образом, С.Л. Франк в процессе обдумывания и построения собственной концепции общественного идеала осуществляет разносторонний анализ уже имеющихся в западной философии концепций, отмечая

⁷⁶ См.: Франк С.Л. Ересь утопизма // Социол. исслед. М., 1994. № 1. С. 126–134.

⁷⁷ Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Русская идея: сборник / сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. М., 1992. С. 330.

⁷⁸ Там же. С. 340.

⁷⁹ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 35.

положительные и отрицательные стороны каждой из них, используя и наполняя новым содержанием их некоторые понятия и переосмысливая их связи.

Итак, философская концепция С.Л. Франка об общественном идеале формировалась на основе анализа социально-философских теорий различных направлений западноевропейской философии и в значительной степени благодаря систематизации им её основных идей и их творческого развития. Поэтому, как справедливо отмечает Ф. Буббайер, «Франка нельзя понять вне этой европейской традиции; в этом смысле он не только представитель русской философии»⁸⁰.

Как было показано, систематизация идей западноевропейских философов имеет у С.Л. Франка творческий характер. Его мысль движется диалектическим путём, как бы ведя диалог с известными в разной степени (и порой популярными) теориями, – так, что в результате их критики или их «продолжения», обрастая новыми нюансами и устанавливая новые смысловые коннотации, выстраивается собственная философская система С.Л. Франка, внутри которой формируется и концепция общественного идеала.

1.2 Осмысление проблемы общественного идеала С.Л. Франком в контексте истории отечественной философии

Для более глубокого понимания взглядов С.Л. Франка на проблему общественного идеала необходимо обратиться к анализу ключевых положений отечественной социально-философской мысли конца XIX – середины XX вв. Это позволит установить значимые для философской концепции совершенного устройства общества С.Л. Франка особенности трактовок и решений проблемы общественного идеала его соотечественниками.

⁸⁰ Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 257.

На рубеже XIX–XX вв. России выпало пережить тяжелейшие испытания: смятения предреволюционного времени (во время студенческих волнений в 1899 г. С.Л. Франк был арестован и выслан из Москвы с запретом жить в университетских городах), революция 1905–1907 гг., Первая мировая война, большевистский переворот 1917 г. существеннейшим образом повлияли на культуру и духовную жизнь страны. Характер и тематика русской философской мысли в этот период были преимущественно общественно-политическими, и в то же время многие мыслители видели спасение России в возрождении и утверждении таких идеалов общественного устройства, которые считались традиционными – исходили из религиозного взгляда на мир и оценивались как истинные.

Конец XIX – начало XX вв. ознаменовался тем, что «на смену» эмпиризму и позитивизму, распространённым в XIX веке в России, пришёл идеализм, преимущественно, религиозного толка. Основная тематика философских размышлений также претерпела изменения: «Едва ли можно назвать хотя бы одного национального русского мыслителя, который бы не выступал одновременно в качестве морального проповедника или социал-реформатора, иначе говоря, в некотором смысле не стремился бы улучшить мир или возвестить идеал»⁸¹, – пишет С.Л. Франк, отмечая перемещение на первый план философского интереса вопросов о дальнейшей судьбе России, неразрывно связанных с проблемой общественного идеала.

Естественно, что социально-исторические события конца XIX – начала XX вв. оказали влияние и на взгляды С.Л. Франка, в том числе, относительно проблемы общественного идеала. Философский смысл и значение данных событий рассматривались русскими философами на страницах сборников «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918), среди авторов которых был и С.Л. Франк.

⁸¹ Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 489.

В «Проблемах идеализма» была представлена позиция неоиdealистов, которые заявляли о том, что общеобязательность логических и нравственных критериев не выводима из эмпирического мира и потому имеет трансцендентальную природу. Таким образом, идеал выносился ими за пределы научного анализа, определялся с точки зрения метафизики.

В этом сборнике была опубликована работа С.Л. Франка «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”», где он анализирует центральные идеи этики Ницше, тесно связанные с решением проблемы идеального общественного устройства. Прежде всего, С.Л. Франк объясняет, какие особенности присущи нравственному чувству, названному Ницше «любовью к вещам и призракам», и чем оно отличается от другого принципа – «любви к людям». Под «призраками» Ницше понимает отвлечённые, обладающие внутренней ценностью моральные блага. С.Л. Франк поднимает вопрос о том, какой нравственный принцип имеет бóльшую моральную ценность. Отвечает на него он следующим образом: «Бывают люди, бывают настроения, общества, эпохи, для которых высшим нравственным идеалом является счастье, благополучие ближних во всей его конкретной материальности; бывают иные люди, иные общества и эпохи, для которых символом веры становятся *отвлеченные моральные блага* – «*призраки*» – как какой-нибудь религиозный нравственный идеал, поднятие морального уровня, осуществление справедливости, защита истины, свободы, человеческого достоинства»⁸². Из приведённого ясно, во-первых, что для С.Л. Франка «высший нравственный идеал» и «символ веры» являются, по сути синонимами, а вопрос о «бóльшей моральной ценности» того или иного типа – в зависимости от руководящего *принципа*, морального чувства – следует рассматривать конкретно-исторически: меняются эпохи, меняются люди (поскольку меняются их ориентации), – меняются и высшие принципы. Поэтому, собственно, «любовь к людям» не предпочтительнее «любви к призракам», которую можно трактовать как стремление к идеалу, причём,

⁸² Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Франк С.Л. Сочинения. Мн.; М., 2000. С. 42.

именно к *общественному* идеалу (через осуществление справедливости, отстаивание свободы, истины и человеческого достоинства).

Историко-философское значение работы С.Л. Франка «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”» довольно точно, на наш взгляд, определила Г.В. Варакина, охарактеризовав это произведение как «первое исследование, целью которого является не критика Ницше как таковая, а определение природы и отличительных особенностей его моральной системы через отказ от единого нравственного постулата и, соответственно, моральной однополярности современной культуры»⁸³. На наш взгляд, не потеряла своей актуальности мысль С.Л. Франка, высказанная им более 100 лет назад на страницах «Проблем идеализма»: «... сколько народных бедствий было бы предупреждено, если бы современная “реальная политика” – этот типичнейший продукт государственного утилитаризма – сменилась политикой “идеальной”, которая считалась бы не только с утилитарными интересами страны, но и хотя бы с элементарнейшими “призраками” справедливости и добропорядочности!»⁸⁴.

Обращение авторов сборника «Проблемы идеализма» к метафизической стороне социальных событий положило начало новым формулировкам общественного идеала, свидетельствующим о формировании религиозно-идеалистического направления русской философской мысли.

В марте 1909 г. вышла в свет книга «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции», в которой, по существу, был представлен пересмотр традиционных ценностей. Авторы сборника (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, М.О. Гершензон, А.С. Изгоев, Б.А. Кистяковский, П.Б. Струве, С.Л. Франк) объединились в критике господствующего политического радикализма (обоснованного по-марксистски или позитивистски) и выступили против «старой» идеологии русской интеллигенции – революционизма. «Вехи»

⁸³ Варакина Г.В. Русский миф о Ф. Ницше начала XX века // Вопр. философии. 2007. № 6. С. 109.

⁸⁴ Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему». С. 46.

вызвали бурные споры в интеллигентских кругах⁸⁵; популярность и востребованность подобного рода резонансных идей и аргументов в российском обществе оказалась столь велика, что к апрелю 1910 г. сборник выдержал четыре переиздания.

Становление веховства было связано с распространением религиозных идей в организуемых тогда литературных кружках и «религиозно-философских собраниях». Их участники рассматривали вопросы, касающиеся всех сторон человеческого существования, в том числе темы о «Богочеловеке» и «человекобоге», о Софии, о соборности и многие другие. Они предпринимали попытки объединить усилия философии и религии в осмыслении назначения человека и человечества и защищали *постепенный*, эволюционный путь изменения социальных и экономических условий жизни народа на основе духовно-религиозного самосовершенствования личности. Именно обличение «духовной узости и идейного убожества традиционных интеллигентских идей» (С.Л. Франк), переосмысление духовных основ мировоззрения, господствовавшего тогда в обществе и являлось основной задачей «Вех».

Проблемам религиозно-духовного обновления общественной жизни России посвящена вошедшая в этот сборник работа С.Л. Франка «Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)». В ней даётся аргументированная критика мировоззрения русской интеллигенции начала XX века, основанного на полном отрицании абсолютных ценностей, которое С.Л. Франк называет «непроизводительным, противокультурным *нигилистическим морализмом*»⁸⁶, подробно разясняя каждую данную в этом определении характеристику. Под нигилизмом философ понимает отрицание (непризнание) объективных абсолютных ценностей и

⁸⁵ См. об этом: Франк С.Л. Мережковский о «Вехах» // Вехи: proetcontra. СПб., 1998. С. 117–120; Франк С.Л. «Вехи» и их критики // Там же. С. 42–47; Франк С.Л. Культура и религия (По поводу статьи о «Вехах» С.В. Лурье) // Филос. науки. 1991. № 7. С. 68–82; Федотова В.Г. «Вехи» и новая попытка преобразовать Россию // Связь времен: ист.-философ. альманах. Вып. 1. М., 2001. С. 167–187.

⁸⁶ Франк С.Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Франк С.Л. Сочинения. Мн.; М., 2000. С. 144.

вытекающее из этого обожествление субъективных интересов (своих или чужих, возможно даже коллективных). С.Л. Франк подробно рассматривает, как мораль связана с нигилизмом, и устанавливает, почему морализм русской интеллигенции – это форма и продолжение, «выражение и отражение» её же, русской интеллигенции, нигилизма.

С.Л. Франк считает, что на основе всякой веры создаётся соответствующая её мораль. Отличие морали, опирающейся на веру в абсолютные ценности, от морали, опирающейся на относительные ценности, согласно ему, состоит в том, что в первом случае мораль имеет опосредованное значение (ни одно нравственное требование не претендует «на мистический и непререкаемый смысл», поскольку обосновывается конечной целью, выводится из неё)⁸⁷, а во втором – мораль абсолютизируется и начинает приобретать самодовлеющее значение, при этом условные по существу морально-нравственные нормы принимают характер обязательных, абсолютных, принудительных велений. Соблюдение их становится для человека абсолютной ценностью. В этом и заключается, по мнению С.Л. Франка, особенность нигилистического морализма. Философ даёт следующее основательное его определение: «Это умонастроение, в котором мораль не только занимает главное место, но и обладает безграничной и самодержавной властью над сознанием, лишенным веры в абсолютные ценности, можно назвать морализмом, и именно такой нигилистический морализм и образует существо мировоззрения русского интеллигента»⁸⁸. Идеалом русской интеллигенции являлось благо народа, высшей задачей – служение народу, из чего вытекала необходимость борьбы со всем, что препятствует её выполнению.

Нигилистическому морализму, как отмечает С.Л. Франк, присуще враждебное отношение к культуре, если иметь в виду её истинное значение – осуществление в истории, в социальной жизни совокупности объективных

⁸⁷ См.: там же. С. 109.

⁸⁸ Там же.

ценностей⁸⁹. Это проявляется в стремлении «превратить всех людей в “рабочих”, сократить и свести к минимуму высшие потребности во имя всеобщего равенства и солидарности в осуществлении моральных требований»⁹⁰. Философ считает, что понимание культуры как средства для осуществления субъективных интересов не верно.

В работе «Этика нигилизма» С.Л. Франк последовательно критикует народнический идеал. В служении русской интеллигенции на благо народа он выделяет две формы: «непосредственное альтруистическое служение нуждам народа», или «альтруистическое народничество», и «религию абсолютного осуществления народного счастья», т. е. веру в возможность осуществления общечеловеческого счастья в абсолютной форме в отдалённом будущем. Но это счастье связывается лишь с материальными благами, их перераспределением. Поэтому С.Л. Франк усматривает связь нигилистического морализма с религией социализма и называет такую форму служения народу «социальным оптимизмом», или «социалистическим народничеством». Представители этого умонастроения в своих современниках видят врагов, поскольку те принадлежат к общественному строю, подлежащему уничтожению, поэтому – ради грядущего общечеловеческого счастья – с ними необходимо бороться. С.Л. Франк считает, что мировоззрение нигилистического морализма неизбежно приводит к революционизму, то есть к признанию социальной борьбы и разрушения имеющихся общественных форм основным путём к достижению морально-общественного идеала⁹¹. При таком мировоззрении имеет место не творческое созидание, производство, а разрушение существующего или его распределение. Поэтому философ и называет нигилистический морализм *непроизводительным, противокультурным*. Анализируя такое мировоззрение русской интеллигенции (и отношение к богатству), мыслитель приходит к выводу об отказе от нигилистического

⁸⁹ См.: там же. С. 113.

⁹⁰ Там же. С. 115.

⁹¹ См.: там же. С. 123.

морализма, от борьбы за распределение благ, – чтобы перейти к культурному творчеству, к «созидающему культуру религиозному гуманизму»⁹².

Однако С.Л. Франк настаивает на необходимости отличать истинную религиозность от фанатической веры в отвлеченные идеалы. В той же работе «Этика нигилизма» он разъясняет: «Религиозное умонастроение сводится именно к сознанию космического, сверхчеловеческого значения высших ценностей, и всякое мировоззрение, для которого идеал имеет лишь относительный человеческий смысл, будет нерелигиозным и антирелигиозным ...»⁹³.

В 1918 г. выходит сборник «Из глубины», на страницах которого авторы (среди которых все – кроме М.О. Гершензона и Б.А. Кистяковского – участники «Вех», к которым присоединились А.А. Аскольдов, Вяч. Иванов, С.А. Котляревский, В.Н. Муравьев и И.А. Покровский) дают оценку происходящим в России событиям, исследуют метафизические причины, критикуют революционные взгляды русской интеллигенции, выдвигают новые общественные идеалы. Преобладающая тематика статей, вошедших в сборник, – религиозная и национальная; также авторы размышляют об исторических судьбах России, чьё будущее связывают с необходимостью религиозного осмысления сущности общественного бытия. В предисловии к сборнику его составитель П.Б. Струве отмечает, что все авторы – единомышленники в вопросе укоренённости «положительных начал общественной жизни» в «глубинах религиозного сознания»⁹⁴.

В сборнике «Из глубины» была опубликована статья С.Л. Франка с тем же названием «Deprofundis». В ней философ рассматривает причины того, что в России революционный радикализм и нигилизм взяли верх над противостоящими им консервативными и либеральными тенденциями. Проведя

⁹² См.: там же. С. 131, 144.

⁹³ Там же. С. 105–106.

⁹⁴ Из глубины: Сборник статей о русской революции. М., 1990. 298 с. URL: <http://www.vehi.net/deprofundis/> (дата обращения: 26.03.2016).

глубокий анализ либерализма, С.Л. Франк приходит к выводу, что несостоятельность такового была обусловлена отсутствием у его сторонников твердо обоснованного мировоззрения, основанного на признании важных абсолютных ценностей. «В русском же либерализме, – отмечает мыслитель, – вера в ценность духовных начал нации, государства, права и свободы остается философски не уясненной и религиозно не вдохновленной»⁹⁵. Консерватизм, по мнению С.Л. Франка, потерпел поражение потому, что потерял связь с реальной народной жизнью и превратился в охранительство. Выяснив причины кризиса, охватившего Россию, мыслитель предлагает путь выхода из него посредством преодоления крайностей как либерализма, так и консерватизма и синтеза положительных идей того и другого. Именно в работе «Deprofundis» С.Л. Франк выделяет основы концепции «либерального консерватизма», которые позже конкретизирует в фундаментальном труде «Духовные основы общества. Введение в социальную философию».

Анализ учений об обществе и его идеальном устройстве философ проводит и в работе «Русское мировоззрение» (1925). В ней он, во-первых, высоко оценивает оригинальность и значимость русской философии конца XIX – начала XX вв.⁹⁶, говоря о том, что данный временной период вмещает две эпохи, связанные с появлением значительных философских учений. К первой С.Л. Франк относит, прежде всего, «славянофилов» и их оппонентов, а ко второй – Вл. Соловьёва и его последователей.

Одна из первых попыток разработки модели идеального *российского* общества, как известно, была предпринята славянофилами: именно на основе сконструированного ими общественного идеала «обосновывался» самобытный исторический путь России, её мессианское предназначение для судеб европейской цивилизации. Философские взгляды славянофилов и западников оказали значительное влияние на формирование концепции общественного

⁹⁵ Франк С.Л. Deprofundis // Вехи: Сб. ст. о рус. интеллигенции; Из глубины: Сб. ст. о рус. революции. М., 1991. С. 489.

⁹⁶ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. М., 1992. С. 473.

идеала С.Л. Франка. По авторитетному мнению П.П. Гайдено, «абсолютный реализм Франка ... органично вырастает из традиции русской религиозной философии, восходящей к славянофилам ...»⁹⁷. Поэтому нельзя обойтись без анализа взглядов С.Л. Франка на проблему общественного идеала в контексте спора между славянофилами и западниками, что позволит более основательно понять его концепцию.

Тема общественного идеала занимает значительное место в философском творчестве И.В. Киреевского, Ю.Ф. Самарина, А.С. Хомякова и других представителей славянофилов. Они выдвинули идею особого пути развития России, необходимости осуществления христианского идеала во всех сферах общественной жизни. Таким «русским путём» является путь христианской православной веры, основанной на любви к Богу и к ближнему. Именно *мера воплощения начала любви* выступает у славянофилов критерием соответствия того или иного общественного устройства идеалу. Они отвергали достижения западной культуры, так как в ней господствуют идеи рационализма и утилитаризма.

Реализация социально-нравственного идеала, согласно учению славянофилов, происходит путём воспитания и просвещения через православную соборную Церковь, как мистический союз всех верующих в Боге. Славянофилы одни из первых разработали идею соборности. В работе «Русское мировоззрение» С.Л. Франком дано такое определение славянофильского идеала: «свободное народное сообщество, которое строится на любовном единении людей в Боге, осуществляемом православной церковью ...»⁹⁸.

А.С. Хомяков выделяет три основных начала, на которых должно строиться общество: православие, самодержавие и народность. На этот факт указывает в своей работе «Русская идея» Н.А. Бердяев, отмечая особенность, свойственную славянофильской триаде: «На первом месте у них стояло

⁹⁷ Гайдено П.П. Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С.Л. Франка. С. 114.

⁹⁸ Франк С.Л. Русское мировоззрение. М., 1992. С. 494.

православие». По мнению славянофилов, именно распространение в обществе православных норм жизни путём создания социально-религиозных просветительских учреждений должно привести к воплощению общественного идеала. Попытки А.С. Хомякова и его последователей обосновать идеальное общественное устройство, исходя из православной этики, предположение о возможности реализации идеала человеческими силами позволяют говорить о романтизме и этически-социальном утопизме их взглядов.

Анализируя славянофильский общественный идеал, С.Л. Франк отмечает, как его специфику, то, что это есть «... идеал цельной всеобъемлющей жизни в противоположность ее раздробленности и рационалистической атомизации на Западе»⁹⁹. Именно разработанная славянофилами идея соборности легла в основу метафизики всеединства С.Л. Франка, которую он развёртывает и в онтологии социальной жизни, и в антропологии. «Франк, – отмечает В.В. Зеньковский, – более всех потрудился в русской философии, чтобы уяснить момент соборности в природе человека»¹⁰⁰. Мы уже отмечали ранее (в п. 1.1), что С.Л. Франк именно на основе анализа соотношения «я» – «ты» – «мы», берущегося им за онтологическую первооснову общественной жизни, приходит к важному выводу об имманентности онтологического единства человеческому бытию. В то же время, отмечает мыслитель, общество не есть *однородное* всеединство. Оно «составлено» из двух сосуществующих и как бы напластованных друг на друга *слоёв*: внешнего, эмпирического, и внутреннего, соответствующего первичному единству «мы», которое он и назвал «соборностью». Осуществляется соборное единство, считает С.Л. Франк, в таких основных формах, как брачно-семейное единство, религиозная жизнь и общность судьбы и жизни множества объединенных в общности людей. Но в эмпирическом мире, полагает философ, эта идеальная основа общества – соборность – не проявляется в полной мере. Внутреннее всеединство

⁹⁹ Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Филос. науки. 1990. № 5. С. 86.

¹⁰⁰ Зеньковский В.В. История русской философии. С. 812.

общественного бытия сосуществует с разделённостью его внешнего слоя, названного «общественностью». Полное их совпадение и есть осуществление общественного идеала, которое, согласно С.Л. Франку, возможно только благодаря Божественным действиям в эсхатологической перспективе.

Как и славянофилы, С.Л. Франк уверен, что путь к целостности и единству общества лежит через веру в Бога. Но славянофилы источник истинного христианского просвещения видят только в православии. С.Л. Франк же выступает против конфессиональной замкнутости, полагая, что задача состоит не в том, чтобы на месте многочисленных конфессий возникла одна, а в том, чтобы все вероисповедания с присущими им индивидуальными чертами сосуществовали в единстве, признавая относительность всех человеческих верований и уважая свободную мысль всех членов общества. Обосновывая общественный идеал, С.Л. Франк так же исходит из идеальных принципов, но, в отличие от славянофилов, выступает против любых попыток внешними мерами установить царство Божие на земле, считая это утопизмом.

С.Л. Франк показывает историческую неточность славянофильского тезиса об исконной «коллективистичности» русского духа (как отвержении личной свободы, договорных отношений и индивидуальной собственности) и противопоставляет коллективизму социально-политическому, основанному на социальном атомизме (индивидуализме), *соборность* – внутреннюю суть того «самобытного русского духовного коллективизма», который совсем не связан ни с экономическим, ни с социально-политическим содержанием «коммунизма», и не только не «враждебен» понятиям индивидуальности и личной свободы, но, напротив, мыслится как крепкая основа таковых¹⁰¹. В полемике С.Л. Франка со славянофилами формируется его «мы-философия» – такое «духовное понимание, в котором не “я”, а “мы” образует последнюю основу духовной жизни и духовного бытия. “Мы” мыслится не как внешний, лишь позднее образовавшийся синтез, объединение нескольких “я” или “я” и

¹⁰¹ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. М., 1992. С. 486.

“ты”, а как их первичное неразложимое единство, из лона которого изначально произрастает “я” и благодаря которому оно только и возможно»¹⁰².

С.Л. Франк анализирует и взгляды западников – приверженцев заимствования Россией западного пути развития. Критикуя западное мировоззрение за излишний рационализм и индивидуализм, С.Л. Франк считает, что европейская цивилизация не «гибнет», а переживает духовный кризис, из которого есть выход через «религиозно-духовное мирозерцание»¹⁰³. В очерке «Русское мировоззрение» философ отмечает духовное родство русской и западной культур в религиозно-мистической области.

Тема спора между славянофилами и западниками поднимается С.Л. Франком также в статье «Пушкин об отношении между Россией и Европой», написанной им в 40-х годах XX века. С.Л. Франк явно симпатизирует взглядам А.С. Пушкина на проблему отношения России к Западу и восхищается способностью поэта к примирению и синтезу противоположностей, говоря о том, что поэт находит противопоставления крайним позициям и западничества (защищая самобытность русской культуры), и славянофильства (показывая необходимость западной культуры для России)¹⁰⁴.

Таким образом, философ предлагает заимствовать положительные, с его точки зрения, взгляды как славянофилов, так и западников. Представляется верной оценка позиции С.Л. Франка в споре между славянофилами и западниками, данная Петером Эленом, который назвал его «русским европейцем» в связи с «универсальностью духовного горизонта»¹⁰⁵.

¹⁰² Там же. С. 487.

¹⁰³ Франк С.Л. Кризис западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы / Н.А. Бердяев, Я.М. Бакшпан, Ф.А. Степун, С.Л. Франк. М., 1922. С. 52.

¹⁰⁴ См.: Франк С.Л. Пушкин об отношении между Россией и Европой // Вопр. философии. 1988. № 10. С. 155.

¹⁰⁵ См.: Элен П. Семен Франк как политический мыслитель. С. 149.

На формирование философской системы С.Л. Франка большое влияние оказали взгляды русских философов современной ему эпохи. Б.П. Вышеславцев в статье «Памяти философа-друга» пишет: «Франк был типом **классического философа**, которому дорого подлинное исследование ... В этом я видел в нем традицию русской философии, как она была выражена у Вл. Соловьева, братьев Трубецких, Лопатина и П.И. Новгородцева»¹⁰⁶. В.К. Кантор, со своей стороны, также указывает на органичность соответствия взглядов С.Л. Франка, в том числе, на общественное развитие, контекстам русской философии как таковой: «Его идеи, его понимание мира естественно определялись также традицией отечественного любомудрия. Причем многие интуиции, которые были высказаны другими русскими мыслителями, приобрели под пером Франка истинно философскую – в западноевропейском духе – выразительность»¹⁰⁷.

С.Н. Малявин отмечает: «Целый ряд представителей русской социально-философской мысли создают теории, имеющие в своей основе стремление к социальному синтезу»¹⁰⁸. Одним из основоположников философии всеединства в русской традиции по праву считается В.С. Соловьёв, чьё философское творчество высоко оценивает С.Л. Франк, назвав его «определённым образцом для следующего поколения русских мыслителей»¹⁰⁹. Учение о «Богочеловечестве» и идея «Всеединства» В.С. Соловьёва получили творческое развитие в философствовании самого С.Л. Франка: в создании своей модели идеального общественного устройства – как своеобразную опорную конструкцию – он использует именно *философию всеединства*. Здесь уместно привести и авторитетное мнение В.В. Зеньковского: «... для системы Франка концепция всеединства является не только центральной и основополагающей,

¹⁰⁶ Цит. по: Гайденок П.П. Метафизика конкретного всеединства или Абсолютный реализм С.Л. Франка // Вопр. философии. 1999. № 5. С. 150.

¹⁰⁷ Кантор В.К. «Принцип христианского реализма», или против утопического своеволия. С. 133.

¹⁰⁸ Малявин С.Н. История русской социально-философской мысли. М., 2003. С. 208.

¹⁰⁹ Франк С.Л. Русское мировоззрение. М., 1992. С. 497.

но именно она делает понятным тот методологический принцип, который доминирует во всех анализах Франка»¹¹⁰.

Но С.Л. Франк не является прямым последователем и продолжателем философии В.С. Соловьёва, на что, например, указывает Г.Е. Аляев, справедливо отмечая, что оригинальность франкова подхода к концепции всеединства заключается в особенно тщательном философско-логическом анализе, «который трудно найти у кого-либо из других русских философов»¹¹¹. В.В. Зеньковский также указывает: «Вся оригинальность Франка, однако, не в самой метафизике всеединства, которую он нашел у Соловьёва, Плотина, Николая Кузанского, которую развивали, рядом с ним Карсавин, о. Флоренский, о. Булгаков, – оригинальность и философская сила Франка в том *обосновании* этой метафизики, которое он развил в своих работах»¹¹². И, на наш взгляд, нельзя безоговорочно согласиться с П.П. Гайденко, которая называет концепцию всеединства В.С. Соловьёва «отправным пунктом» философии С.Л. Франка¹¹³: ведь в предисловии к работе «Реальность и человек» сам философ признаётся: «... влияние на меня мировоззрения Вл. Соловьёва было, очевидно, бессознательным»¹¹⁴, а, раз это так, то вряд ли следует связывать рефлексивное *начало* («отправной пункт») франкова философствования именно с «Соловьёвским учением о всеединстве». Тем более, как было показано в п. 1.1 нашей работы, в формировании представлений С.Л. Франка о всеединстве довольно значимым было его знакомство с идеей всеединства у Ф.В.Й. Шеллинга. Мы полагаем, что достаточно признать *общее воздействие* на С.Л. Франка учения Вл. Соловьёва

¹¹⁰ Зеньковский В.В. История русской философии. С. 803.

¹¹¹ Аляев Г.Е. С.Л. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» // Соловьёвские исследования. Иваново, 2008. Вып. 16. С. 210.

¹¹² Зеньковский В.В. История русской философии. С. 919.

¹¹³ Гайденко П.П. Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С.Л. Франка. 5. С. 115.

¹¹⁴ Франк С.Л. Реальность и человек. С. 133–134.

(как об этом пишет В.В. Зеньковский¹¹⁵) и сравнить их взгляды на проблему общественного идеала, выявив как общие для них моменты, так и отличия.

И В.С. Соловьёв, и С.Л. Франк отмечают чрезвычайную важность общественных идеалов в жизни людей. Оба философа признают высшим совершенством Богочеловечество, приближение к которому и составляет цель всего исторического развития. В.С. Соловьёв называет предельную цель Софией, Божественной Премудростью, Вечной Женственностью, выражающей божественную полноту. С.Л. Франк же не принимает идею Софии, поскольку считает, что «признание священной, производно-божественной основы мира совсем не требует его гипостазирования в особое божественное существо»¹¹⁶.

В.С. Соловьёв с позиций философии всеединства развивает концепцию теократического устройства общества. В работе «Критика отвлечённых начал» и в лекциях «Чтения о Богочеловечестве» он подвергает критике европейскую демократию, обосновывает несостоятельность социалистического идеала и развивает учение о том, что лишь Богочеловечество является высшим идеалом общества. Объединение философом понятий *Божество* и *человечество* основано на понимании им человеческой жизни, как соединяющей природное начало с божественным, то есть на идее всеединства. В.С. Соловьёв убеждён в том, что идеальным общественным порядком может быть только «свободная теократия», так как она вытекает из потребности человека в бесконечном развитии – его стремлении к абсолютной цели – и определена свободным подчинением человеческой воли высшему безусловному началу. Теократическая концепция развивается В.С. Соловьёвым в трудах «История и будущность теократии» и «Россия и Вселенская церковь»: понимание философом теократического идеала претерпевает изменения от абстрактной идеи «цельного общества», основанного на культурном синтезе Востока и Запада, до оптимистически-хилиастического признания реальным построения

¹¹⁵ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. С. 803.

¹¹⁶ Франк С.Л. Духовное наследие Вл. Соловьёва // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 393.

на земле свободной теократии, как союза Римской католической церкви с русской монархией, а позже – и до отказа от конкретных эмпирических форм теократического идеала.

Теократическую концепцию В.С. Соловьёва анализировали многие русские философы. Так, например, Е.Н. Трубецкой в работе «Миросозерцание Вл.С. Соловьёва» проводит критический анализ взглядов своего предшественника на сущность теократического государства и заключает, что «свободная теократия» В.С. Соловьёва есть утопия, поэтому, соглашаясь в целом с идеей всеединства, философ отрицает возможность её полного осуществления в пределах исторического мира. С.Л. Франк отмечает, что соловьёвскому понятию «свободной теократии» свойственны противоречия, вызываемые установкой на полную реализацию абсолютного идеала, и предлагает иной общий принцип идеального общественного устройства: идею «возможно более полного воплощения в совместной человеческой жизни всей полноты божественной правды»¹¹⁷. При этом С.Л. Франк чётко разграничивает абсолютные и относительные требования. Он, так же, как и В.С. Соловьёв, наиболее подходящим типом общественного устройства считает теократию, но он определяет её иначе – как соборное устройство общества, сочетающее в себе фактическое неравенство духовных способностей людей с равенством их перед Богом. Основным формирующим началом теократического общества С.Л. Франк полагает начало служения Богу и другим людям.

Иное понимание у С.Л. Франка и Богочеловечества. Он критически пересматривает антропологию В.С. Соловьёва, в которой полное соединение и взаимное присутствие Божественного и человеческого начал не достигается: ведь, согласно В.С. Соловьёву, у человека лишь в отдалённой перспективе будущего есть потенциальная возможность восхождения к Богочеловеку. В отличие от В.С. Соловьёва с его имперсоналистическими взглядами, С.Л. Франк, синтезируя персонализм и всеединство, преодолевает дуализм

¹¹⁷ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 107.

между человеческим и Божественным началами. Здесь заметим, что некогда и сам С.Л. Франк «был обвинён» в имперсонализме: Н.А. Бердяев в работе «Два типа миросозерцания (по поводу книги С.Л. Франка “Предмет знания”», обращая внимание на вопрос о соотношении между личностью и обществом, который является одним из ведущих в философской концепции С.Л. Франка об общественном идеале, указывает на его имперсонализм¹¹⁸. Однако это было характерно лишь для раннего С.Л. Франка: «Предмет знания» – это его магистерская диссертация, защищённая в 1915-м году. А в работе 1932 г. «Философия Гегеля (к 100-летию со дня смерти Гегеля)» он уже следующим образом разъясняет свой подход к соотношению абсолютного всеединства и личной индивидуальности: «Подлинное всеединство достигнуто лишь там, где всеобъемлющее, всецелое бытие с самого начала, органически, в силу основной своей структуры, включает в себя начало *личное*, начало неповторимой иррациональной единственности носителя творческой жизни»¹¹⁹. Имперсонализм, таким образом, оказывается не только преодолённым, но и чуждым *позднему* Франку элементом, фактически, замещённым своей противоположностью: личное начало полагается в качестве необходимой и неотъемлемой (нераздельной) составляющей бытийного всеединства и исходной силы в осуществлении общественного идеала.

С.Л. Франк также отчасти наследует социальный активизм *позднего* Вл. Соловьёва, который настаивал на необходимости синтеза совершенствования внутреннего (личного) и внешнего (различных форм организации социальной жизни, общественного строя), с той существенной разницей, что более определённо и последовательно отстаивает приоритет личностного нравственного усилия перед социальными преобразованиями: «... путь, приводящий к максимально эффективным и прочным результатам, есть *путь изнутри наружу*, от личной жизни к жизни общественной, – иначе

¹¹⁸ См.: Бердяев Н.А. Два типа миросозерцания. С. 302–315.

¹¹⁹ Франк С.Л. Философия Гегеля (к 100-летию со дня смерти Гегеля). С. 48.

говоря, путь совершенствования общих отношений через *нравственное воспитание личности*¹²⁰. Отсюда – и разница в оценке философами бытийной значимости социальных институтов. Так, признавая важную роль государства в совершенствовании жизни общества, В.С. Соловьёв (в статье «Значение государства») подчёркивает: «Государство, как действительное историческое воплощение людской солидарности, есть реальное условие общечеловеческого дела, т. е. осуществления добра в мире»¹²¹. Отмечая значение государства в жизни общества, С.Л. Франк акцентирует другие сущностные моменты: он характеризует политическую власть, государство и принуждение как ту роковую необходимость, без которой в земной жизни человек не в состоянии обойтись¹²².

Довольно много общего в позициях С.Л. Франка и С.В. Соловьёва относительно связи правовых и нравственных аспектов проблемы согласования общественных и личных интересов. В.С. Соловьёв объявляет целью права обеспечение условий для реализации добра, поскольку необходимое равновесие между общим благом и личной свободой, как разнонаправленными «нравственными интересами», нуждается в принудительном – внешнем – определении¹²³. С.Л. Франк также настаивает на пропорциональном соблюдении личного и общественного интересов. В работе «Свет во тьме» он отмечает, что «... права каждой данной человеческой личности должны быть определены так, чтобы они не умаляли прав других людей ...»¹²⁴. Оба мыслителя убеждены, что нравственность и право необходимы онтологически, и что без должного развития нравственно-правовой сферы *никакое* совершенствование общественного порядка невозможно.

¹²⁰ Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // С.Л. Франк. Духовные основы общества. М., 1992. С. 459.

¹²¹ Соловьёв В.С. Значение государства // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. Т. 2., М., 1989. С. 555.

¹²² См.: Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. Мн.; М., 2000. С. 170.

¹²³ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. М., 1996. С. 320.

¹²⁴ Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949. С. 191.

Особой положительной ценностью в схеме исторического развития человечества В.С. Соловьёва наделена *идея нации*, и именно России и русскому народу отведена важная роль во всемирном осуществлении теократического идеала (*западное* развитие оценивается как деградирующее). В то же время в статьях «Великий спор и христианская политика», «Русская идея», «Славянофильство и его вырождение» В.С. Соловьёв критикует превознесение национальных особенностей России славянофилами, и подобную же критику можно встретить и у С.Л. Франка. Как отмечает Ф. Буббайер, «Если исходить из убеждения Франка, что индивидуальности укоренены в духовном мире, национальное самосознание и международная солидарность никогда не должны конкурировать друг с другом. Это еще одна пара противоположностей, которые он пытался примирить на базе глубинного единства»¹²⁵.

В трактовке В.С. Соловьёва *русская идея* – это, прежде всего, признание особой миссии России в деле укреплении единства всех христианских народов (а истинная будущность человечества есть вселенское братство, исходящее из вселенского отечества). Вслед за В.С. Соловьёвым, многие другие авторы усматривают предназначение России в том, чтобы быть международным лидером в утверждении идей достоинства, братства и процветания народов. Так Л.П. Карсавин, продолжая соловьёвскую линию, в своей концепции идеального общественного устройства выдвигает идеал «демотии», согласно которому государство регулирует все сферы жизни общества, и отмечает особую роль русского народа в решении задачи «Евразийского державостроительства». Проблема общественного идеала в контексте «Русской идеи» является одной из основных и в творчестве Н.А. Бердяева. Суть *русской идеи* он видит в мистическо-профетическом постижении замысла Бога относительно России, в наиболее адекватном и полном воплощении истины христианства, особенно православия в её жизни. С.Л. Франка, в отличие от В.С. Соловьёва и Н.А. Бердяева, нельзя отнести к приверженцам *русской идеи*.

¹²⁵ Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 121.

Можно найти сходство во взглядах С.Л. Франка и Н.А. Бердяева относительно возможностей и перспектив реализации общественных идеалов: они оба считают, что абсолютные идеалы не могут осуществиться в рамках эмпирического мира, и их достижение возможно только в постисторическом Царстве Божием.

Природе общественного идеала посвящает целый ряд своих работ С.Н. Булгаков («Основные проблемы теории прогресса», «Об экономическом идеале», «О социальном идеале», «Два града»). Он рассматривает метафизическую природу идеалов, считая основными абсолютные идеалы, связанные с религиозным вопросом осмысления жизни, но уделяя, тем не менее, большое внимание рассмотрению экономических и хозяйственных вопросов, с которыми он связывает второстепенные и относительные идеалы конкретной действительности. Мыслитель отмечает неразрывную связь экономического и социального идеалов с абсолютными ценностями: именно этические, нравственные идеи духовной свободы личности определяют решение ею задач хозяйственной деятельности. В свою очередь, христианское отношение к труду, как к средству служения ближним, согласно С.Н. Булгакову, способствует преобразованию других сфер общественной жизни и её духовному преображению. С.Л. Франк также признаёт наличие этического смысла в материально-производственной деятельности, а частную собственность и право наследования рассматривает как необходимые условия свободного служения правде.

Принципиально отличается от булгаковского отношение С.Л. Франка к идее социализма и, соответственно, оценка им социалистического строя. Если С.Н. Булгаков (так же, как многие из русских философов-идеалистов рубежа XIX–XX вв., в молодые годы «переболевший» марксизмом) полагает, что *«социализм ... есть лишь средство для осуществления требований*

христианской этики»¹²⁶, и не видит антагонизма между христианством и социализмом нигде, кроме плоскости *религиозной*, то С.Л. Франк критикует социалистическую идею как таковую, усматривая в ней «источник зла». Разрушительность социализма он объясняет его материализмом, отрицанием нравственных, духовных онтологических основ общественного бытия.

Сходны же взгляды С.Л. Франка и С.Н. Булгакова относительно необходимости проведения христианской политики. С.Л. Франк называет, две основные взаимосвязанные задачи, стоящие перед обществом: 1) поддержание и охрана духовного достояния, накопленного в прошлом, и 2) дальнейшее совершенствование жизни в двух основных направлениях – технически-организационном и нравственном. Подчеркивая равную значимость и функциональное единство этих двух направлений, он последовательно проводит мысль: «Нравственное совершенствование мира в качестве христианской политики – стремление к христианизации общих условий и порядка жизни – есть проникновение благодатной силы любви, через человеческую активность, в общий строй человеческой жизни. Это есть – в отличие от технически-организационного совершенствования – не чисто человеческий, а богочеловеческий процесс»¹²⁷. Главную задачу христианской политики он видит в воспитании чувства долга, – чтобы в сознании народа пробудилась и окрепла мысль об обязанности активно участвовать в деле служения высшей правде, поскольку Божественное происхождение мира уже является основой и необходимостью, и возможности совершенствования земной жизни. Но в то же время, признавая, что *конечное и полное преобразование* мира дано только Богу, С.Л. Франк неоднократно подчёркивает, что такое не может быть осуществлено людьми в границах «мира сего».

Созвучна франковской и позиция выдающегося русского мыслителя П.А. Флоренского, который проблему общественного идеала рассматривает в

¹²⁶ Булгаков С.Н. Первохристианство и новейший социализм // Булгаков С.Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 199.

¹²⁷ Франк С.Л. Свет во тьме. М., 1992. С. 463.

работах «Около Хомякова», «Философия культа», «Предполагаемое государственное устройство в будущем» и др. Идеалом общественного устройства П.А. Флоренский считает теократическое государство, являющееся отображением трансцендентного Божественного мира. Идеальной формой государственного устройства он признаёт монархию во главе с помазанным Церковью царем.

Как религиозно-идеалистическое выстраивает своё видение общественной жизни и другой русский философ – Е.Н. Трубецкой: целью и содержанием мировой истории, вслед за В.С. Соловьёвым, он считает идеал Богочеловечества, причём, православного толка, поскольку исследование религиозно-общественного идеала западного христианства V и XI вв. привело его к отрицательной оценке состояния идеи теократии Западной Церкви. Общественный идеал, согласно Е.Н. Трубецкому, должен опираться и на абсолютные идеи добра, и на конкретно-исторические условия его осуществления: «Такого государственного устройства, которое было бы для всех и всегда наилучшим, вообще не существует; можно, разумеется, ставить вопрос о наилучшем государственном устройстве для данной страны в данную эпоху ...»¹²⁸.

С.Л. Франк не пытается предложить некий универсальный проект общественного переустройства, не стремится к созданию нового социального учения, которое смогло бы разрешить все проблемы, стоящие перед обществом. Мыслитель поясняет, почему он не преследует цели выяснить, например, какая форма государственной власти нужна России, и т. п.: «Все вопросы такого рода ... разрешаются путем приложения общих социально-философских начал к конкретному эмпирическому материалу данного места и времени ...»¹²⁹. По мнению С.Л. Франка, их разрешение требует знания конкретных исторических условий, нравственного состояния общества и других эмпирических фактов. Он

¹²⁸ Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права // Трубецкой Е.Н. Труды по философии права. СПб., 2001. С. 325.

¹²⁹ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 104.

считает, что ответы на подобные вопросы находятся в компетенции уже не философии, а политики. С.Л. Франк очерчивает лишь общие контуры лучшей для общества формы правления: таковой будет та, которая обеспечивает наилучшее управление при данных условиях; предпочтительнее – та экономическая политика, при которой производительность труда наивысшая¹³⁰. Своей задачей С.Л. Франк считает выведение таких общих принципов устройства общественной жизни, которые определяют её духовно-нравственные основы, служа для человеческого действия ориентирами. Е.Н. Трубецкой же, напротив, пытается конкретизировать формы идеального общественного устройства, отдавая предпочтение демократии, опирающейся на христианское сознание, формирование которого и должно стать главной целью. Он считает, что прочное государство строится на мировоззрении его членов, основанном на высоких нравственных побуждениях. Е.Н. Трубецкой, так же как С.Н. Булгаков, находит положительные стороны в социализме, в решении им экономических вопросов.

Проблема общественного идеала, столь существенная для русской философии вообще, является одной из основных в *философии всеединства*. Её представители стремятся выявить метафизическую основу общественного бытия и онтологический характер социальных процессов и явлений, их духовно-нравственные мотивы. При анализе действительности философы всеединства используют синтез рационального, светского и религиозно-ценностного подходов. Как один из представителей философии всеединства, С.Л. Франк также использует интегральный подход в анализе социальной действительности и своей целью ставит определение вечных, неизменных сущностных моментов в характеристиках общества, познание которых и означает путь к определению общественного идеала.

На рубеже XIX–XX вв. к проблеме общественного идеала обращались не только представители философии всеединства, но и мыслители,

¹³⁰ См.: там же. С.105.

принадлежавшие к другим философским течениям. Так, в 1909 году П.И. Новгородцев начинает работать над книгой «Об общественном идеале», где исследует, в русле идеализма, перспективы общественного развития. Идеалом для П.И. Новгородцева было утверждение и совершенствование гражданского общества, правового и социального государства. С этих позиций он критически оценивает устаревшие концепции «классического либерализма», а также теории, направленные на разрушение гражданского общества. Наряду с социально-политическими проблемами в концепции П.И. Новгородцева важное место занимают философские и теоретические проблемы права и государства, что представляет собой небезыңтересный материал для сравнения с концепцией общественного идеала С.Л. Франка.

Согласно П.И. Новгородцеву, человеческая личность является исходным началом и основанием общественного идеала. «Личность, – считает философ, – единственный источник сознательных решений, а социальное же целое общества есть не что иное, как агрегат сознания отдельных лиц»¹³¹. П.И. Новгородцев выстраивает следующую иерархию ценностей: личность → свобода → равенство → солидарность. С.Л. Франк выделяет принципиально иные первичные начала и иначе располагает их в иерархическую последовательность: служение → солидарность и свобода. Он объясняет такую расстановку тем, что именно *начало служения высшей правде* выражает онтологическую сущность человека. Достижение личностью свободы возможно только благодаря осуществлению служения, которое является обязанностью и правом каждого. Солидарность, так же, как и свобода, вытекает из начала служения.

Учение П.И. Новгородцева об общественном идеале представляет собой не законченную модель совершенного общества, а регулятивные требования совершенствования человеческой личности как высшей нравственной ценности. Согласно П.И. Новгородцеву, общественный идеал – это «идеал

¹³¹ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 17.

общечеловеческого объединения и всемирного равенства и гражданства»¹³². У С.Л. Франка идеал также не сводится к декларированию конечной формы общественного совершенства, а призван *выявить общие нормативные принципы, на которых должна строиться жизнь людей в социуме, согласуясь с онтологической природой человека и общества.*

Общим для обоих философов является признание относительного и абсолютного необходимыми элементами общественного идеала. Но, в то же время, и С.Л. Франк, и П.И. Новгородцев предупреждают, что нужно удерживаться от их «смешения». Оба философа указывают на недопустимость установления тождества между абсолютным идеалом общественного устройства и какой-либо определённой исторической формой. Таким образом, они исходят из необходимости соединения идеализма с реализмом.

В вопросе о взаимоотношении личности и общества оба мыслителя придерживаются позиции, согласно которой отрицаются крайности, когда одно начало подавляет другое. В то же время П.И. Новгородцев и С.Л. Франк, исходя из онтологической природы бытия, делают вывод о том, что в исторической жизни между человеком и обществом не может быть достигнута полная гармония. Все попытки устранения несоответствия между личностью и обществом, по их мнению, являются утопическими. Оба мыслителя признают идею антиномии личного и общественного, согласно которой личность и общество находятся в неустранимом антагонизме. Отсюда ими делается важный вывод о невозможности достижения идеала в условиях исторического мира.

Наряду с антипозитивизмом в русской философии социальной жизни в начале XX века было распространено и позитивистское направление, представителями которого являлись М.М. Ковалевский и П.А. Сорокин. Главной темой их исследований была проблема общественного прогресса.

¹³² Там же. С. 131.

Опираясь на достижения естественных наук, они пытались предложить пути выхода России из кризиса.

В труде «Духовные основы общества» С.Л. Франком дана развернутая критика позитивизма. Он отмечает несостоятельность претензий социологии на роль науки, дающей полное знание об обществе. По его мнению, только социальная философия в достаточной мере обобщает знания о жизни общества. Она, в отличие от социологии, рассматривающей идеал как норму социального поведения, даёт ему всестороннюю философскую оценку.

Таким образом, концепция общественного идеала С.Л. Франка сопричастна идейным и методологическим основаниям отечественной философии конца XIX – первой половины XX вв.: её формирование было бы невозможно вне контекста русской идеалистической философии, и сама она явилась неотъемлемой составляющей этого контекста, в частности, в развитии философии всеединства и теоретическом противостоянии материализму (экономическому, историческому) и социологическому позитивизму. Изучив и проанализировав представления об общественном идеале своих соотечественников, не раз вступая с ними в полемику, С.Л. Франк предлагает собственное, самостоятельное, оригинальное решение данной проблемы, имеющее существенные отличия от взглядов его соотечественников. С.Н. Малявин, имея в виду плеяду русских философов «эпохи рубежа», включая отторгнутых тогдашней «социалистической» культурой пассажиров известного «Философского парохода», пишет: «Франк в данной последовательности мыслителей занимает особое место. Он обращается к методологическому синтезу. Философ заявляет о необходимости новой методологии, основанной на синтезе всех имеющихся социальных теорий»¹³³. Рассмотрим, в чём состоит методологическая новизна С.Л. Франка в выявлении сущности общественного идеала.

¹³³ Малявин С.Н. История русской социально-философской мысли. С. 209.

1.3 Методологическое своеобразие подхода С.Л. Франка к определению сущности общественного идеала

Итак, С.Л. Франк обращается к методологическому синтезу: целостному обществу должна соответствовать целостная общественная теория. В работе «О задачах обобщающей социальной науки» (1922) мыслитель показывает, что методологическая односторонность есть заблуждение. По мнению С.Л. Франка, истинным в обществоведении нельзя признать ни то, что существует в данный момент, ни то, что является нравственным идеалом, и даже ни то, что является высшей целью человеческой жизни. «Истинный объект обществоведения, – пишет философ, – образует та сущая жизнь, которая, совмещая в себе реальность с идеальностью ... стоит как бы на пороге между тем, что фактически есть, и тем, что должно быть»¹³⁴. В соответствии с этим выводом эмпирические данные, или «то, что есть», С.Л. Франк предлагает заимствовать у социологов, продвижение философской мысли к нравственному идеалу он намерен почерпнуть у этических идеалистов, а оптимальное социальное устройство, или «то, что должно быть», – у представителей философии истории.

Таким образом, его стремление объединить общественные науки в единую «обобщающую социальную науку», которая в своей содержательной стороне в равной степени как базировалась бы на данных прочих общественных наук, так и дистанцировалась бы от них, соответствует пониманию С.Л. Франком задачи проникновения в существо сложной социальной ткани. Он хочет выстроить *социальную гносеологию*, в рамках которой сложно структурированное общественное целое будет представлено в отражении одной теории, а не множества осколков частных концепций. С.Л. Франк утверждает, что необходимым условием непрерывности или

¹³⁴ Франк С.Л. О задачах обобщающей социальной науки // Социол. иссл. 1990. № 3. С. 43.

связности научного знания вообще, в том числе и социального, является отнесённость всего частного к сверхвременному всеединству, в силу чего в роли единственного метафизического обоснования возможности создать единую обобщающую социальную науку выступает *философия всеединства*. «Единство общества, – пишет философ, – выражается не в наличии особого “общественного” субъекта сознания, а в приуроченности друг к другу, в взаимосвязанности индивидуальных сознаний, образующих реальное действенное единство»¹³⁵. Подчеркнём, что, по С.Л. Франку, *отношение «я» – «ты» уже* представляет собой особый род бытия, внутренней стороной которого есть «мы». «Человеческая личность, – отмечает философ, – как бы снаружи замкнута и отделена от других существ; изнутри же, в своих глубинах, она сообщается со всеми ними, слита с ними в первичном единстве. Поэтому, *чем глубже человек уходит вовнутрь, тем более он расширяется* и обретает естественную и необходимую связь со всеми остальными людьми, со всей мировой жизнью в целом»¹³⁶. Не менее значимо для С.Л. Франка также и то, что такие *социальные* начала, как личность («я» и «ты») и сообщество («мы»), выступают началами равнозначными, но не совпадающими, с присущим им антагонизмом, не устранимым в пределах исторического мира. Признание мыслителем их бытийной равнозначности является следствием из его понимания *всеединства* и, одновременно, – основанием для объяснения целостности общественной жизни исходя из принципа антиномистического монодуализма, непосредственно связанного с его раздумьями о человеке, об индивидуальности и неповторимости каждой личности. «Личность у Франка, – подчёркивает Г.Е. Аляев, – стоит на границе эмпирического и идеального, одновременно и принадлежа каждой из этих сфер, и выходя, трансцендируя за их пределы либо в духовном, либо в телесно-душевном направлении. Таков *исходный пункт* (выделено нами. – Л.Р.) его антиномического

¹³⁵ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 47.

¹³⁶ Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. С нами Бог. М., 2003. С. 107.

монодуализма ...»¹³⁷. «Я» не просто *так же* невозможно без «мы», как и «мы» – без «я» (что очевидно), но само «я» сущностно зависимо от «мы».

В этом, на наш взгляд, – оригинальность раскрытия парадигмы всеединства у С.Л. Франка, связанная с тем, что, кроме признания равнозначности «я» и «мы», здесь присутствует ещё один существенный нюанс: допущение равной «необходимости» Божественного и человеческого, поскольку в природе этих противоположных начал – их противоположности, а именно: в Боге – человеческое, в человеке – божественное (Бог «имманентен»). Интерпретация этого может быть такой: так же, как Бог находится «внутри человека», так – логично допустить – и человек уже «внутри» Бога, иначе невозможен был бы Христос, невозможно было бы спасение мира «в эсхатологической перспективе». И С.Л. Франк предлагает своеобразное, обладающее «антропологическим» и социально-нравственным смыслом, *снятие* (в гегелевском смысле) противоположности между божественным и человеческим: они в соборности (как основанном исключительно на личностном начале, но все же «мы»-бытии, *уже* включающем *имманентного Бога*) действительно примиряются – совпадают, становятся в этом *идеальном едином* неразличимыми, но остаются разными, «неслиянными».

О.А. Назарова в статье «О роли и месте социальной философии в творчестве Семена Людвиговича Франка», формулируя основные принципы методологии философа и позитивно оценивая обоснование им «мы-философии», отмечает, что «мы» мыслится и «как источник индивидуальных сознаний, и как источник взаимосвязи между ними, т. е. как единство единства и множественности или как органическое единство общества»¹³⁸. Исследователь предвидит упрёк, который может быть сделан философским взглядам С.Л. Франка в связи с отсутствием объяснения им механизма возникновения «я» из «мы». О.А. Назарова указывает причину возможности

¹³⁷ Аляев Г.Е. Метафизика прав человека в трактовке С.Л. Франка. С. 245.

¹³⁸ Назарова О.А. О роли и месте социальной философии в творчестве Семена Людвиговича Франка. С. 112.

такой критики: рассмотрение утверждений философа в отвлечённых формулировках, т. е. без принятия во внимание его общего философского принципа соотношения части и целого. По справедливому замечанию О.А. Назаровой, ответить на вопрос о механизме возникновения «я» из «мы» означает «разгадать загадку божественного творчества», что, и по утверждению самого С.Л. Франка, и по мнению О.А. Назаровой, «является недостижимым идеалом познавательного процесса»¹³⁹.

Как уже показано ранее, «всеединство» С.Л. Франка отличается от «всеединства» В.С. Соловьёва: кроме того, что, являясь исходным онтологическим постулатом, оно вмещает и фундаментальное антропологическое (личностное) измерение, «всеединство» в философии С.Л. Франка (подчеркнём ещё раз: оставаясь принципом онтологическим) выступает метафизическим фундаментом и, по сути, содержательным ядром основного франкова методологического принципа – антиномистического монодуализма.

«Антиномистический монодуализм» – метод описания бытия, отношений его сфер и элементов между собой, их отношений к Абсолютному бытию, основанный на учении о металогическом, сверхрациональном сочетании единства и раздельности, различённости и взаимопроникновении противоположных начал¹⁴⁰. Принцип антиномистического монодуализма заключается в ориентации познания, социального в том числе, на единство раздельности и взаимопроникновения. Он *объясняет* взаимопроникновение противоположностей, до их совпадения – в богочеловеческом всеединстве. Так, самоуглубление личности в свой собственный внутренний мир, «в глубину», и трансцендирование («трансцендентирование», в терминологии С.Л. Франка) за собственные пределы к опыту «чужого я», к «ты», то есть противонаправленные усилия, оказываются равнозначными и, по сути,

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ См.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 441–442.

тождественными друг другу действиями «я» в поддержании «мы» как онтологически-реального, соборного единства общественной жизни. В необходимой имманентной *связи* с Богом, т. е. во *всеединстве*, личность и общество, согласно С.Л. Франку, оказываются равносильными, что есть и условие, и следствие общественного единства, «соборности».

Антиномистический монодуализм, или метод трансцендентального синтеза, позволяет исследовать противоположные начала общественной жизни, одновременно принимая во внимание их разделительность и слитность, то есть взаимопроникновение. Этот способ познания С.Л. Франк толкует как «живое знание» или, следуя за Николаем Кузанским, «умудрённое неведение». Это есть осознание ограниченности возможностей человека для полного постижения Божественной сущности бытия¹⁴¹. Таким образом, С.Л. Франк приходит к важному выводу о том, что для построения концепции идеального общественного устройства необходимо путём трансцендентального мышления выявить основные начала общественного бытия и рассмотреть их во взаимосвязи с соответствующими противоположными началами.

Самим мыслителем антиномистический монодуализм назван «единственно адекватной онтологической установкой», которая относится, прежде всего, к Абсолюту. Для С.Л. Франка своеобразным «ключом» к раскрытию содержания Абсолютного является понимание его как *исконного двуединства*: оно охватывает в себе соотносительные, взаимопроникнутые начала. Эти начала именно взаимопроникнуты, поскольку связаны друг с другом таким образом, что каждое начало содержит в себе «зародыш» другого, противоположного начала, но в то же время они не слиты до неразличимости и сохраняются в своём своеобразии.

Важнейшую характеристику Абсолютного бытия С.Л. Франк зафиксировал в определении его как целостного органического бытия, в

¹⁴¹ Исследование «живого знания» проводится в работе Е.Н. Некрасовой «Живая истина. Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX века».

котором часть обладает своим конкретным содержанием лишь в силу того, что она занимает определённое место в составе целого, т. е. через укоренённость в конкретности всеединства как целостности. Отсюда следует, что часть, в том числе и социальное бытие человека, специфическим, органическим образом обладает теми же свойствами, что и целое. Определение всеединого как органического единства оформляется в требование: при исследовании частных содержаний, в первую очередь, пытаться проникнуть внутренним взором к объемлющему их целому, а затем, исходя из свойств целого, раскрывать содержание частей.

В работе «Реальность и человек», вышедшей в 1956 г., уже после смерти С.Л. Франка, говорится о двух основных слоях бытия: эмпирическом мире, названном им «объективной действительностью», и «реальности» – более глубинном слое, характеризующимся всеобъемлющей полнотой, являющимся первоосновой всего сущего. Именно в реальности, как «основоположном бытии», происходит развёртывание связанного с сознанием, Божественным и человеческим, идеального, именно реальность – прибежище духовного как такового.

Согласно классификации бытия, предложенной С.Л. Франком ранее, в работе «Духовные основы общества» (1929), можно выделить два основных его вида – идеальный и реальный, каждый из которых, в свою очередь, имеет два подвида. Идеальное бытие включает в себя бытие логико-математических понятий и ценностное бытие, а реальное – бытие материальное (физическое) и бытие психическое (душевное). Но социальное бытие не сводится ни к одному из этих подвидов, хотя имеет тесную связь с ними. По мнению философа, оно составляет особый род бытия, *образуемый* слиянием реального и идеального. Синтез идей идеализма и реализма – не единовременный акт, не однократное мыслительное усилие философа, но сложный и растянутый на годы процесс осознания им глубинной двойственности бытия как такового. Это позволяет говорить о своеобразной трансформации С.Л. Франком его идеал-реализма,

который, будучи введённым им как теоретическая мировоззренческая матрица (*всеединство*, вмещающая идеальную и реальную стороны бытия, согласно Франку, раскрывается в качестве идеал-реального единства), играет роль методологического принципа, поскольку из определения Абсолюта как идеал-реального единства логично вытекает требование за реальными явлениями искать оформляющую их идею. Отсюда – название С.Л. Франком ведущего метода всей своей социальной философии: *социальный идеал-реализм*, в котором истинные социальный идеализм и социальный реализм не противоречат друг другу, а совпадают¹⁴².

Здесь сделаем оговорку: в задачи нашей работы не входит ни подробный анализ социального идеал-реализма С.Л. Франка, ни сравнение его идеал-реализма с философской методологией Н.О. Лосского, так же замыкающейся на онтологии и так же именуемой идеал-реализмом; нам важно установить особенности «работы» этого метода С.Л. Франка при рассмотрении им проблемы общественного идеала, при выяснении самой сущности идеального общественного устройства.

Общество, как упорядоченное социальное бытие человека, по С.Л. Франку, представляет собой не просто систему внешних взаимодействий между людьми, но сферу бытия, имеющую свою внутреннюю глубину, в отличие от сущего, как внешнего слоя реальности. Соответственно, социальная философия не должна уподобляться наукам, ограничивающимся в своих исследованиях лишь эмпирией социальной жизни, равно как она не может быть только их «синтезом». Она должна быть онтологией социальной жизни, или первым, *ни на что* уже не опирающимся исследованием основных начал социального бытия человека. Иными словами, то, что присуще общественной жизни – нормативность и ценностная определённость, – «по онтологической природе» принадлежит бытию идеальному, поскольку содержится в Абсолюте как «идея» общества. Это вытекает из основного принципа идеал-реализма,

¹⁴² См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 102.

положенного С.Л. Франком в основу анализа социальных явлений, который состоит в утверждении необходимости понять их метафизическую сущность и глубинный нравственно-религиозный смысл. Ещё в «Этике нигилизма» С.Л. Франк «проговаривает» основное онтолого-гносеологическое предусловие всех своих дальнейших рассуждений: исходное понимание религии как веры в реальность абсолютно-ценного, как «признание начала, в котором слиты воедино реальная сила бытия и идеальная правда духа»¹⁴³. В силу этого, по С.Л. Франку, сущность общественного идеала, его *идею*, нужно отыскивать через выявление связи общественной жизни с Абсолютом, в тех онтологических смыслах, которые свидетельствуют о всеединстве, о прибежище «высшей правды».

Специфическая особенность социального идеал-реализма С.Л. Франка, не подвергнутая им самим рефлексии, – это синтез собственно онтологического (бытийственного), императивного и ценностного, вернее, онтологизация нормативных и аксиологических оснований общественной жизни («три начала – служение, свобода, солидарность»), которые будут рассмотрены нами во второй главе именно в качестве онтологических оснований, как их называет С.Л. Франк). Возможность придания антропологическим – по происхождению – смыслам онтологического статуса заложена и в самом методологическом принципе С.Л. Франка, и в его «“мы”-философии». В.Н. Порус справедливо отмечает, что в философии русского мыслителя «“дуализм” индивидуального и всеобщего, исходящий из противоположности того и другого, снимается не редукцией одного из начал к другому, а через онтологизацию антиномии, в которой оба начала неразрывно слиты»¹⁴⁴.

Из этого следует, что в содержании *идеи* общественного идеала и не могло быть ничего иного, кроме онтологизированных норм, ценностей и принципов социального бытия человека. С.Л. Франк же, употребляя слово

¹⁴³ Франк С.Л. Этика нигилизма. С. 105

¹⁴⁴ Порус В.Н. С.Л. Франк: антиномии духа как основания культуры // Вопр. философии. 2008. № 1. С. 60.

«идеал», не имеет в виду стремление к добру и совершенству, полагая, что *идея* социального явления сама по себе прямо не относится к категориям добра или зла: он полагает, она ценностно нейтральна, оценка возникает в результате интерпретации этой *идеи* субъектами социального действия (индивидом, группой). Вследствие этого объективная *идея* социального явления трансформируется в сознании людей в идеал, или цель их стремлений (подразумеваются лишь социальные стремления людей), и может подвергнуться искажению, в котором относительное занимает место абсолютного (это подробно рассмотрено нами в п. 2.4). В качестве методологической предпосылки установления истинной сути общественного идеала – примат абсолютного над относительным, который у С.Л. Франка, с одной стороны, сам приобретает характер универсального и потому абсолютного принципа, с другой – остается относительным в сфере социальной «эмпирии», где главенствуют *отношения*. Условно их можно разделить на: онтологические («я» – «ты» – «мы», т. е. между личностью и обществом), отношения социологического порядка (между институтами государства и гражданского общества) и отношения практических действий, основанные на онтологизированных ценностях, которые, в свою очередь, замыкаются, согласно С.Л. Франку, на атрибутивной человеческой религиозности. Ф. Буббайер небезосновательно замечает: «Имманентность Бога служит также основанием подхода Франка к естественной гуманности»¹⁴⁵, без которой трудно представить какой бы то ни было общественный идеал как таковой.

Из этого вытекает (и становится понятной) ещё одна методологическая особенность франковской методики определения сущности общественного идеала: синтез, с одной стороны, социально-философского и философско-антропологического подходов, с другой – синтез универсализма и индивидуализма. На синтез универсализма и индивидуализма в философии С.Л. Франка обращает внимание Г.Е. Аляев, справедливо именуя

¹⁴⁵ Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 227.

антропологические взгляды философа «персонализмом всеединства» или «персонализмом соборности»¹⁴⁶.

Некоторые исследователи рассматривают позицию С.Л. Франка как пантеизм (так, чрезмерное сближение Бога и мира в философии С.Л. Франка отмечает Н.О. Лосский). Ф. Буббайер пишет: «Франковская философия богочеловечества с ее потенциальным пантеизмом предполагает преобладание имманентной, а не трансцендентной природы Бога»¹⁴⁷. Е.В. Мареева также критикует взгляды С.Л. Франка за отказ от рациональной теодицеи и за «лишение Бога субстанциальности и идеального содержания»¹⁴⁸. П. Элен же, проведя глубокий анализ его философии «Мы», напротив, утверждает, что «на самом деле пантеизм у Франка преодолен»¹⁴⁹. Сам философ считал обвинения его в пантеизме безосновательными, искусно применяя метод примирения противоположностей в этом вопросе и заявляя, что Бог и мир образуют единство, которое не исключает их различия.

Учение С.Л. Франка об Абсолюте как первооснове бытия есть учение о непостижимой реальности, которая рассматривается им как единство всех возможных содержаний, совпадение всех мыслимых противоположностей, то есть как всеединство, открывающееся в самых различных формах. Философ считает, что реальность неотделима от Бога, который есть её первооснова, и одновременно нераздельна и неслиянна с эмпирическим миром и человеком. Исследователь Т.И. Резвых справедливо отмечает: «Учение С. Франка об Абсолюте как ... о непостижимом по существу является сердцевинной всей его системы»¹⁵⁰. Реальность и её первооснову человек познаёт с помощью «живого знания», лежащего в основе «умудрённого неведения», что предполагает осознание ограниченности человеческих возможностей в суждениях о Боге и их

¹⁴⁶ Аляев Г.Е. Метафизика прав человека в трактовке С.Л. Франка. С. 248.

¹⁴⁷ Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 227.

¹⁴⁸ Мареева Е.В. Семен Франк как зеркало русской религиозной философии // Вопр. философии. 2005. № 6. С. 129.

¹⁴⁹ Элен П. Философия «мы» у С.Л. Франка. С. 68.

¹⁵⁰ Резвых Т.В. Реальность и человек в метафизике С. Франка // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. М., 1992. № 5. С. 52.

неадекватности его истинной сущности. Отсюда следует утверждение С.Л. Франка о сверхлогическом отношении, состоящем в том, что Бог, будучи трансцендентным началом, в то же время не имеет ничего вне себя и, следовательно, является имманентной основой мира и человека. Божественная первооснова, или всеединство, обнаруживается за различными родами бытия, т. е. одинакова для всего существующего, для всех родов бытия, и *без* человека, и *человеческого* – и для общественного, и для личностного. Эта идея С.Л. Франка, по сути, является аналогом принципа Николая Кузанского «Всё – в Боге», за тем исключением, что не «всё» *есть* в Боге, а только «первооснова всего», которая – поскольку «всеедина» в Боге – всегда тождественна самой себе. Признание единой божественной первоосновы, Абсолютного, во всём – вот суть *панентеизма* С.Л. Франка, весьма схожего с онтологическими воззрениями Николая Кузанского, чей принцип совпадения противоположностей русский мыслитель взял за методологический прообраз своего антиномистического монодуализма.

Следует отметить, что философские размышления С.Л. Франка о «взаимной» имманентности Бога и человека соединяют в себе теоретические рассуждения и религиозную мистику с преобладанием последней, что было особенно проявлено в позднем периоде творчества мыслителя. Представляется убедительным суждение Т.И. Резвых: «Философия, предложенная Франком, – это “метафизика человеческого бытия”. Несмотря на ряд серьезных проблем, стоящих перед нею, важно, что философ попытался осуществить органическое, мистическое миропонимание, сверхрационально увидеть мир, Бога и человека “ученым незнанием”, как двоицы, каждая из которых есть одно»¹⁵¹. Следует также напомнить, что С.Л. Франк мыслил в метафизической системе идеал-реализма, утверждающей реальность идеального, в том числе Абсолюта и абсолютных ценностей, что объясняет и онтологизацию аксиологических смыслов, т. е. неразрывную связь с ними бытия человека, и заключение

¹⁵¹ Там же. С. 55.

С.Л. Франка о Богочеловечестве, то есть об одновременной трансцендентности Бога и его имманентности человеку, их неслиянного единства (что и фиксирует антиномический монодуализм).

Поэтому методологию рассмотрения С.Л. Франком проблемы общественного идеала можно описать следующим образом. Сущность – *идея* – общественного идеала, должна, во-первых, не просто соотноситься с божественным Абсолютом, но рассматриваться как содержащаяся в нём, из чего следует приоритетность выявления глубинных, первичных и вечных оснований социального бытия, ибо они, и только они суть ориентиры совершенствования общественного устройства. Во-вторых, анализ каждого начала/элемента общественной жизни должен включать также анализ и противоположного ему основания/института, установление их взаимной «разнокачественности» и их *двуединства* в системе социального целого. В-третьих, монодуалистический подход к исследованию общественного идеала предполагает, что и сам идеал есть не что иное как некая монодуальность, как противоречивое единство онтологического и аксиологического, индивидуального и универсального, абсолютного и относительного.

Для С.Л. Франка идеал – это *процесс*, в ходе которого общество становится все более соответствующим своей онтологической природе. Русский философ определяет цель общественного развития как приближение различных сторон жизни человека в социуме к тому, какими они являются в глубине своей первоначальной – божественной, Абсолютной – основы, и именно это задаёт структуру и содержание его концепции общественного идеала.

Глава 2 СОДЕРЖАНИЕ И ХАРАКТЕР КОНЦЕПЦИИ ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА С.Л. ФРАНКА

С.Л. Франк убеждён: идеал должен выводиться из познания онтологической природы общества и человека, поскольку закономерности и константы жизни общества – суть следствия из природы человека, как «субстрата» социального бытия, несущего духовное начало. Поэтому в структуру франковой концепции общественного идеала входят онтологические, социально-философские и философско-антропологические (аксиологические и праксиологические) представления, взаимосвязанные и взаимообусловленные таким образом, что в целом рассмотрение проблемы С.Л. Франком органично превращается в телеологически ориентированную и онтологизированную аксиологию и, как следствие, в праксиологию.

Представляется логичным прежде всего обратиться к онтологии социального бытия и его антропологическому аспекту в философской системе С.Л. Франка, на основе чего эксплицировать основные понятия и категории, раскрывающие характер и сущность его понимания общественного идеала. Выявляя основополагающие принципы идеального устройства общества, С.Л. Франк рассматривает вопросы, связанные с реализацией общественного идеала в действительности, и это нацеливает нас на уточнение концептуальных представлений философа о сущности государства и гражданского общества, права и нравственности, об их роли в социальном и личностном развитии. Также мы сосредоточим внимание на религиозном аспекте учения С.Л. Франка об идеальном общественном устройстве, поскольку важную роль он отводит именно религиозности и религиозному осмыслению социальной действительности и общественного развития. Последовательное рассмотрение этих составляющих франковой концепции общественного идеала, т. е. раскрытие её содержания, позволит более точно понять её характер.

2.1 Онтологические основания социального бытия человека как ориентиры совершенствования общественного устройства

Поскольку С.Л. Франк рассматривает общество как *особый род бытия* (что является достаточно традиционной философской позицией), он тщательно анализирует и его основные свойства, и его метафизическую сущность. И здесь уже, в границах парадигмы *всеединства*, реализуется его специфический, оригинальный подход, направленный на выявление законов-условий подлинной – нормальной, здоровой, как говорит философ, «онтологически утвержденной» – общественной жизни. Такие законы, по Франку, вечны и универсальны, они «укоренены в онтологической природе общества» и «для свободной человеческой воли, могущей и следовать им, и нарушать их, суть начала *нормативные*, определяющие подлинно объективный *идеал*, подлинно правомерное *задание* общественной жизни»¹⁵².

Исследование онтологической природы общества, его неизменных свойств и закономерностей С.Л. Франк начинает с выяснения того, каким именно бытием является общественная жизнь. Согласно его трактовке бытия, как мы уже говорили, оно, как таковое, содержит в себе два слоя: эмпирически фиксируемую объективную действительность и реальность, к которой принадлежит, прежде всего, духовный мир человека. В акте самопознания посредством трансцендирования человек открывает в своём собственном внутреннем опыте абсолютную основу – духовное, идеальное бытие, а затем как последнюю глубину реальности – Бога. Заявляя укоренённость человека в реальности, философ приходит к идее «Богочеловечности», смысловой фундамент которой – безоговорочно признаваемая неразрывная связь между Богом и человеком.

¹⁵² Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 104.

Реализуя в размышлениях о реальности познавательные возможности антиномистического монодуализма, С.Л. Франк отмечает металогичность реальности и указывает на присутствие в ней контрастирующих противоположностей. Развивая эту мысль, он рассматривает реальность не как противоположность объективной действительности, а как её носителя и первооснову. С.Л. Франк указывает области жизни человека, в которых реальность обнаруживает себя. Это, прежде всего, – сфера общения, социальная жизнь.

С.Л. Франк называет свою позицию в данном вопросе «социальным идеал-реализмом». Общественная жизнь принадлежит той сфере бытия, которую философ называет духовной жизнью, определяя её как «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»¹⁵³. На наш взгляд, в целом, верна характеристика, данная франкову идеал-реализму Л.С. Дементьевой: это концепция, утверждающая реальность абсолютных ценностей и незыблемую связь с ними бытия человека¹⁵⁴, но, как всякое обобщение, она является некоторым упрощением. Думается, необходимо, во-первых, подчеркнуть особое отношение «реальности» (целого) и «общественного бытия» (его части), которое в идеал-реализме С.Л. Франка не сводимо ни к диалектическому отношению «часть – целое», ни к аналогу фрактальных отношений (в которых части стремятся к подобию с целым), но удовлетворяет принципам всеединства и антиномического монодуализма.

Во-вторых, в общественном бытии, как принадлежащем к сфере духовной жизни, моральное (ценностное, как абсолютное) неразрывно связано

¹⁵³ Там же. С. 72–73.

¹⁵⁴ См.: Дементьева Л.С. Социально-политические идеи С.Л. Франка в контексте его метафизической системы: дис. ... канд. философ. наук. Хабаровск, 2005. С. 76.

с социальным, оно не является внешним для человеческого бытия. Как считает С.Л. Франк, абсолютные ценности, сфера бытия Бога, будучи идеальными, не только трансцендентны человеку, но и имманентны ему, так как в его глубине происходит соединение духовной реальности с существом личности, представляющей момент реального.

В-третьих, позиция социального идеал-реализма в концепции общественного идеала С.Л. Франка раскрывается также в том, что за реальными событиями, происходящими в жизни общества, философ всегда видит определяющую их идею. Уже в статье «Политика и идеи», относящейся к его раннему творчеству, С.Л. Франк выступает против противопоставления «реальной политики» «миросозерцанию»¹⁵⁵. Он утверждает, что любое общественное движение должно иметь прочный идейный фундамент, и в то же время считаться с условиями действительности и добиваться осуществления своих идей. В более поздней работе «Духовные основы общества» С.Л. Франк обращается к вопросу об идеальных и эмпирических силах общественной жизни. Он критикует исторический «идеализм» за представление о том, что чисто теоретические идеи играют определяющую роль в обществе. Философ выступает и против исторического «реализма», рассматривающего лишь эмпирическую реальность социального бытия человека. С.Л. Франк утверждает при этом, что в процессе общественной жизни «идеальное» и «эмпирически-реальное» переплетены теснейшим образом, связаны между собой неразрывно.

С.Л. Франк подробно анализирует процесс объединения реального и идеального в социальном бытии, тем самым лишая загадочности тот факт, что воспринимаемая нами как «внешне-объективное бытие» общественная жизнь есть, по своему существу, жизнь духовная¹⁵⁶. Прежде всего, философ выделяет одну из важных характеристик общественного бытия – его нравственный характер. Он считает, что основу жизни общества образует идеальное

¹⁵⁵ С.: Франк С.Л. Политика и идеи (О программе «Полярной Звезды») // Франк С.Л. Сочинения. Мн.; М., 2000. С. 85.

¹⁵⁶ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 89.

нравственное начало, или «образцовая идея», и подчинение человеческой воли ему. Категорию «должного» С.Л. Франк относит к первичным категориям. При объяснении двойственной природы общества он отмечает, что существует различное отношение человеческого духа к должному. С одной стороны, это нравственное начало может быть имманентно присуще человеку, тогда подчинение ему не требует со стороны человека усилий. А с другой, – оно может носить трансцендентный и объективный характер, требующий повиновения. В этом различии отношения человека к должному и проявляется, согласно Франку, неизбежный дуализм самой природы человека – «совместное действие в нем внутренней сущностной нравственной жизни и трансцендентного закона»¹⁵⁷.

Идеальное начало, конституирующее жизнь общества, – это не субъективные человеческие идеи, а высшее, абсолютно обязывающее сверхчеловеческое начало, поскольку бытие вообще, и общественное бытие, в частности, имеет божественную основу. В общественном бытии происходит перенесение начала «должного», являющегося сверхчеловеческим – божественным – началом человеческой жизни, из сферы внутренне-духовной в сферу внешне-эмпирическую. Момент «должного» в эмпирической реальности коллективного человеческого бытия начинает действовать в форме «положительного права», т. е. происходит, по словам С.Л. Франка, «объективация момента закона в нравственной жизни»¹⁵⁸. В то же время, действующие в обществе силы, кажущиеся чисто эмпирическими, всегда оформлены идеальным началом «должного». Именно таким образом, показывает С.Л. Франк, происходит объединение и неразрывное слияние идеального и реального в социальном бытии.

Единство общественной жизни, как одно из онтологических оснований социального бытия человека, С.Л. Франк объясняет и, тем самым,

¹⁵⁷ Там же. С. 84.

¹⁵⁸ Там же. С. 89.

обосновывает посредством анализа соотношения «я» – «ты» – «мы». Отношение «я» – «не-я» возможно только по отношению к вещам; отношения между людьми – это всегда отношение «я» к «ты» и взаимоотношения между ними. С.Л. Франк утверждает, что личное самобытие «я» не может быть отделено не только от бытия «ты», но и от целого, всеобъемлющего единства «мы», так как оно укоренено во всеединстве бытия, или в абсолютной реальности.

С.Л. Франк подвергает критике индивидуалистический персонализм философии Фихте, Декарта, Беркли, Канта, где «я» полагается отправной точкой реальности. Но и противоположное мировоззрение универсализма, считающее «мы» последней основой бытия, также чуждо ему. Особенностью понимания С.Л. Франком соотношения «я» – «ты» – «мы» является то, что для него категории «я», «ты» и «мы» одинаково первичны. Он считает, что они соотносительны, образуют единую структуру. Такое взаимоотношение возможно благодаря использованию С.Л. Франком принципа антиномистического монодуализма: общественное единство объясняется тем, что «каждое “я” не только содержится в “мы”, с ним связано и к нему относится, но можно сказать, что и в каждом “я” внутренне содержится, со своей стороны, “мы”, так как оно как раз и является последней опорой, глубочайшим корнем и живым носителем “я”»¹⁵⁹. Такое понимание соотношения «я» – «ты» – «мы» не противоречит понятиям индивидуальности каждого «я» и личной свободы, а показывает, что, наоборот, только укоренённость каждого «я» в глубине реальности позволяет реализовать личности свою подлинную свободу.

Представляется также убедительным и утверждение немецкого исследователя П. Элена о том, что философия С.Л. Франка не предполагает коллективизма¹⁶⁰: он аргументирует это именно тем, что русский философ

¹⁵⁹ Франк С.Л. Русское мировоззрение. М., 1992. С. 487.

¹⁶⁰ См.: Элен П. Философия «мы» у С.Л. Франка. С. 66

полагает реальность «мы» такой же первичной, как и реальность «я». При этом П. Элен позитивно оценивает философию «мы» С.Л. Франка, отмечая, что благодаря признанию единства «я» и «ты» и их укоренённости во всеобъемлющем единстве бытия, философу удаётся объяснить, почему «может существовать какая-то общность между людьми, индивиду могут быть доступны такие “объективно над-индивидуальные содержания”, как право и нравственность, искусство и религия»¹⁶¹.

Итак, согласно С.Л. Франку, общество есть органическое единство, в котором каждое «я», будучи индивидуальным, отдельным, неразрывно связано с всеединством и его божественной первоосновой. При этом философ уточняет, что это единство не является сплошным, поскольку духовное бытие «соотносительно» представлено и совокупностью, «раздельной множественностью», индивидуальных сознаний, и нераздельным их, этих многих сознаний, исконным единством¹⁶². Первичное единство «мы» характеризует внутренний слой общественного бытия, для обозначения которого С.Л. Франк, как уже говорилось, использует понятие «соборность». Для эмпирической жизни общества, «внешней социальности», названной им «общественностью», свойственны разделённость и противоборство отдельных «я», из чего вытекает необходимость механического объединения индивидов, их организация. Эти два слоя, утверждает С.Л. Франк, не могут существовать отдельно один от другого. Целостность общества во внешнем слое, хотя и не полная, есть следствие первичного соборного единства. Философ отмечает: «Под всяким механическим, внешним отношением между людьми и объединением людей скрывается и через него действует сила соборности, внутреннего человеческого единства»¹⁶³.

Поскольку, согласно С.Л. Франку, единство общества задано онтологически, в том числе, равной первичностью «я» («ты») и «мы»,

¹⁶¹ Там же. С. 60.

¹⁶² См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 52.

¹⁶³ Там же. С. 57.

постольку разрешение проблемы общественного идеала требует не объединения людей в единое целое внешними силами, а уяснения всеми членами общества присущего им онтологического единства. Это, в свою очередь, предполагает изучение ряда антропологических вопросов. Один из них – выяснение онтологической природы человека. Этот вопрос рассматривается С.Л. Франком в работах «Душа человека», «Реальность и человек» и др.

Человек, считает философ, с одной стороны, есть некий бесконечный живой внутренний мир, который изнутри связан с бытием и укоренен в нём, как в целом. С другой стороны, он является «душой» единичного телесного организма, противостоящего другим индивидам. Таким образом, С.Л. Франк подчёркивает двуединство природы человека, понимая под этим дуализм духа и душевно-телесной сущности, а не души и тела. Именно двойственностью человеческой природы философ и объясняет разделение общественного бытия на два слоя: «соборность» и «общественность».

Не менее важными антропологическими вопросами, от решения которых во многом зависит построение концепции общественного идеала, является трактовка понятия «личности» и анализ характера соотношения личности и общества. К понятию «личности» С.Л. Франк подходит также с позиции философии всеединства. Он считает, что каждый человек укоренён во всеедином бытии, но все – в разной степени, так как каждый обладает духовной свободой. Личность, по Франку, – это духовное, свободное, творческое существо, являющееся частью всеединого бытия. Чем глубже человек укоренён в глубине богочеловеческой реальности, тем более он является личностью.

При решении вопроса о соотношении личности и общества С.Л. Франк признаёт одинаково ошибочными как утверждение индивидуальным сознанием своего самодержавия, ведущее к атомизации общества, в котором отдельные лица не имеют связи с целым, так и представление о верховном начале общества, ведущее к поглощению индивидов в общественной субстанции. В зависимости от принятия той или иной крайности в решении вопроса о

соотношении личности и общества существенно меняется понимание общественного идеала. Если высшей целью является отдельная личность, то все должно быть направлено для обеспечения её развития, а социальные образования могут быть оцениваемы как средства для достижения индивидуальных целей. Если центральным пунктом выступает общество, то самодовлеющим является его развитие, которому приносятся в жертву интересы отдельной личности. Но каждое «я» мыслит о себе как об абсолютном начале и не желает быть принесённым в жертву общественному благу. С.Л. Франк считает: «“Мы” и “я”, общество, как единство, как живое целое, и личность выступают в общественном бытии ... в качестве двух самостоятельных, противостоящих друг другу инстанций, каждая из которых притязает на абсолютное значение и сознает себя абсолютным началом»¹⁶⁴. Но в то же время С.Л. Франк подвергает критике и идею гармонии личности и общества. Он доказывает, что признание такой гармонии фактически означает поглощение одним началом другого: либо идея личности «выводится» из общественных форм, значимость которых всячески акцентируется, либо, напротив, сами развитие общественных форм ставится в зависимость от личного начала и его совершенствования.

По мысли С.Л. Франка, личность и общество, «я» и «мы» являются двумя равнозначными, соотносительными началами, между которыми – поскольку они оба «воспринимаются как высшие и последние» – примирение установлено быть не может. Философ убеждён, что «общество как бы обречено на вечное колебание между всепоглощающим деспотизмом государственной общественной воли и разлагающей анархией личных устремлений»¹⁶⁵. Между личностью и обществом, которое утверждено только на реальности *человеческого* бытия, всегда будет присутствовать неустранимое известное несоответствие. Поэтому С.Л. Франку представляется как утопия, создающая

¹⁶⁴ Там же. С. 110.

¹⁶⁵ Там же.

трудности и теоретического, и практического порядка, любая попытка построения идеала общественного устройства на почве их безусловного единства. Философ приходит к выводу: в системе *этого мира* идеальное общественное устройство принципиально невозможно. Он считает, что разрешение проблемы «личность – общество» предполагает анализ изначальной, неустранимой связи обоих начал, «я» и «мы», с Богом, в отношении с которым, как с высшим онтологическим началом, они, представляя некое антропосоциальное единство, равносильны в принципе осознания своих нравственных обязанностей, а не утверждения в своих правах.

С.Л. Франк, характеризуя онтологическую природу общества и человека как духовную и *единую в Боге*, выделяет подлинные и неизменные начала общественной жизни – служение высшей правде, солидарность и свободу. Впервые он говорит о них, как о наиболее общих и первичных началах, в 1925 г. в статье «Религиозные основы общественности», опубликованной в первом номере журнала «Путь», подвергая их дальнейшей рефлексии и обосновывая их иерархию в работе «Духовные основы общества» (1929).

Начало, формирующее общественную связь, названо С.Л. Франком «началом солидарности», а начало, соответствующее личности – «началом свободы». И поскольку философ считает, что «я» и «мы» не могут существовать одно без другого, то и начала солидарности и свободы одинаково первичны и необходимы для социального бытия. Во внешнем слое общественного бытия они проявляют себя как противоположные начала, что и приводит к противоборству между стремлениями общества и личности. Они «примиряются» во внутреннем слое (*соборности*), представляющем первичное единство «я» и «мы». В нём, по мысли С.Л. Франка, «я» и «мы» взаимно проникают друг в друга, поскольку «оба начала сознают себя не как первично-абсолютные, а лишь как производно-абсолютные силы, утвержденные в третьем, подлинном первично-абсолютном начале – Боге Подлинное органическое двуединство “я” и “мы” осуществимо лишь там, где и “я” и “мы”

отдают себя высшему началу – Богу. <...> Противоборство между “я” и “мы” или между началом свободы и началом солидарности существует постольку, поскольку между ними идет борьба за власть, за собственное бытие каждого из них; оно сменяется согласованностью и гармоническим сотрудничеством, когда каждое из них воспринимает свое бытие как служение, когда каждое творит не свою, а высшую волю»¹⁶⁶.

Итак, противоречие между личностью и обществом может быть действительно, то есть истинно и не утопически, разрешено, показывает С.Л. Франк, лишь в *соборности* – том первичном единстве «я» и «мы», где и общество в целом, и каждая человеческая личность в отдельности солидарны в общем служении высшим, абсолютным ценностям, Богу. Только религиозно-социальное служение может, считает С.Л. Франк, сделать общественное устройство прочным: это начало уподоблено фундаменту всякого общественного строя и, одновременно, цементу, которым этот строй скреплён¹⁶⁷, т.е. *начало служения*, согласно Франку, есть и высшее нормативное, и первичное онтологическое начало общественной жизни. Служение есть не пассивное подчинение, а исполнение должного, осуществление высшей Божьей воли («воли к правде»¹⁶⁸). Все человеческие права являются следствием права требовать служения и исполнения обязанностей перед Богом.

Исследуя служение, С.Л. Франк обращается к вопросу о начале свободы и утверждает, что оно реализуется как *свобода служения* Богу. Философ рассматривает свободу, прежде всего, как обязанность человека, так как она есть онтологическая первооснова его жизни. Он высоко оценивает значение этого начала: «...вне свободы немислимо вообще человеческое общество. <...> Всякая попытка парализовать индивидуальную волю ... ведет к параличу

¹⁶⁶ Там же. С. 111.

¹⁶⁷ См.: там же. С. 109.

¹⁶⁸ Там же.

и омертвлению жизни, к разложению и гибели общества»¹⁶⁹. Но в то же время С.Л. Франк предупреждает об опасности смешения подлинной свободы человека, согласующейся с нормами, основывающимися на вечных этических принципах, с произволом. В работе «Из размышлений о русской революции» философ показывает, к каким печальным последствиям приводит свобода, понимаемая как отрицание религиозных начал общественной жизни. Идеалу самочинности человека С.Л. Франк противопоставляет подлинное свободное самоопределение личности, основанное на уважении к онтологическим религиозно-духовным ценностям. Свобода, как определяет её С.Л. Франк в одной из последних своих работ, – это «не человеческий умысел, не человеческое своеволие, а послушное усвоение человеком высшей благодатной реальности»¹⁷⁰.

О.А. Назарова отмечает, что С.Л. Франк осознает невозможность ответа на вопрос о том, почему человеческая свобода становится в условиях действительности тем, чем она не должна быть, – безграничной, неуправляемой. Причина этой невозможности в том, что ответ равнозначен «решению загадки человеческого творчества»¹⁷¹, а также проблемы теодицеи, что, по убеждению мыслителя, в принципе невозможно.

С.Л. Франк выявляет иерархию онтологических начал общественной жизни. Утверждая, что основными из них являются служение, солидарность и свобода, он рассматривает и другие важные принципы построения общества. Чаще всего он объединяет их в пары на основе наличия в них противоположного смысла. К таким важным онтологическим началам С.Л. Франк относит начала иерархизма и равенства, консерватизма и творчества, наследственности и личных заслуг. Используя принцип антиномистического монодуализма, философ находит единое основание для синтеза данных противоположностей.

¹⁶⁹ Там же. С. 115.

¹⁷⁰ Франк С.Л. Свет во тьме. М., 1992. С. 463.

¹⁷¹ Назарова О.А. Философия истории Семена Людвиговича Франка. С. 129.

С.Л. Франк критикует демократическую идею «всеобщего равенства», с её требованием, чтобы общество, никого не ущемляя, всем давало равные доли «благ, власти, почета», т. е. подразумевающую равенство прав и обязанностей индивидов относительно друг друга¹⁷². Философ считает, что утверждение *начала равенства* в качестве непрекаемого верховного принципа общественной жизни является следствием идеализации человека, его ничем не ограниченных претензий и стремлений к бесконечности своего «я». Каждый индивид в себе самодержец, а самодержцы должны быть равны между собой, что вступает в конфликт с началом иерархизма – и не выдерживает борьбы. С.Л. Франк полагает, что человека нельзя рассматривать как «меру всех вещей»: ведь при любом общественном строе люди не равны – ни по своим физическим и моральным свойствам, ни по обязанностям и полномочиям, ни по социальному статусу¹⁷³. Таким образом, эмпирически неосуществимой идею равенства делает неискоренимая неодинаковость людей. Но проблема этим не исчерпывается.

С.Л. Франк приводит ещё один аргумент против идеи равенства. В рецензии на работу И.М. Бикермана «Свобода и равенство» он проницательно улавливает связь между этой идеей и нарушением принципа свободы личности. Вслед за И.М. Бикерманом он выстраивает следующую логическую цепочку: поскольку неравенство есть естественное состояние общества, то достижение равенства предполагает вмешательство силы, внешнее нормирование, что, в свою очередь, подавляет свободу. С.Л. Франк предвидит защитную реакцию сторонников идеи равенства, состоящую в утверждении, что в результате всеохватывающего регулирования можно избежать анархии и достичь порядка. Но философ указывает на иллюзорность подобных взглядов, не учитывающих возможность ошибочности человеческих решений. Он противопоставляет внешнему регулированию, исключаящему полностью саморегулирование,

¹⁷² См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 122.

¹⁷³ См.: там же. С. 118.

совместное свободное взаимодействие субъектов общественной жизни, которое предполагает частичный государственный контроль. С.Л. Франк не отрицает, что в результате свободного действия неравных инстанций возможен беспорядок, но с менее губительными последствиями для общества. О.А. Назарова, выполнившая перевод с немецкого языка данной статьи С.Л. Франка, отмечает расхождение его позиции и позиции И.М. Бикермана по вопросу достижения общественного единства. В отличие от И.М. Бикермана, С.Л. Франк считает, что «гармонизация общественного целого должна происходить не спонтанно, но, в определенном смысле, “сознательно”, т. е. за счет уяснения каждым из членов общества исконного онтологического порядка, данного Богом»¹⁷⁴. Этот порядок предполагает построение общественной жизни на основе принципа иерархизма, который связан с определяющим духовным началом служения высшей правде. Функции служения разнородны, для их исполнения требуются различные по уровню зрелости духовные способности. Задача совершенствования общественного устройства, согласно С.Л. Франку, заключается в предоставлении каждому человеку соответствующего его способностям места на иерархической лестнице, – только в этом случае он обретает достоинство, равное с другими членами общества. Общественный идеал философа предполагает, что общество должно быть руководимо теми, кто является духовно более зрелыми, «лучшими». Остальные же члены общества, осознавая свою духовную незрелость, свободно подчиняются руководителям. То есть общество, полагает С.Л. Франк, должно быть аристократичным.

Однако философ предостерегает от неверного «распределения» членов общества по ступеням общественной лестницы по принципу удовлетворения их корыстных стремлений. Привилегированное положение в обществе должны занимать те, считает С.Л. Франк, кто обладает большей духовно-онтологической значительностью в соответствии со степенью «годности и

¹⁷⁴ Назарова О.А. Швейцарские публикации Семена Людвиговича Франка. С. 152.

умелости в богочеловеческом деле общественного строительства»¹⁷⁵. Философ осознаёт возможность вырождения онтологически обоснованного иерархизма в онтологически неоправданный. Причиной тому становится отсутствие свободного взаимодействия между низшими и высшими слоями, то есть замкнутость классов. Но С.Л. Франк не ставит своей задачей рассмотрение прикладных политических вопросов, например, порядка «избрания» высших слоев. Их решение зависит во многом от конкретных исторических условий.

Из учения С.Л. Франка об иерархизме следуют его выводы о демократии. По мнению философа, демократизм, требующий господства всех или большинства, несостоятелен. С.Л. Франк вводит термин «олигократия», что у него означает «власть меньшинства». И любое общество, по своей природе, считает философ, олигократично.

Таким образом, по С.Л. Франку, иерархизм («онтологически обоснованный») и неравенство являются нормативными критериями строения общества. Он пишет, что «идеалом здесь является не минимум, а максимум дифференциации и иерархизма»¹⁷⁶. Причём, чем выше степень иерархизации общества, тем оно более развито. Не равенство и однородность, а многообразие и развитие духовного богатства каждой личности рассматривается С.Л. Франком как высшее благо.

Выступая против демократического идеала равенства, С.Л. Франк предлагает другое понимание принципа равенства, так же онтологически оправданного: лишь в отношении к Богу люди действительно равны, и именно в нём «они должны блюсти равенство»¹⁷⁷. С одной стороны, это равенство выражается, согласно С.Л. Франку, в несовершенстве всех без исключения перед лицом Бога. А с другой стороны, все люди, будучи «сынами Божьими», имеют равное достоинство и, одновременно, будучи «слугами Божьими», – равные обязанности. Поэтому равенство в истинном онтологическом смысле

¹⁷⁵ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 122.

¹⁷⁶ Там же.

¹⁷⁷ Там же. С. 123.

понимается С.Л. Франком как равное право каждого человека на соучастие во всеобщем служении правде. Принцип служения, на котором базируется и начало иерархизма, и начало равенства, примиряет эти противоположности. С.Л. Франк объясняет это отношение следующим образом: «Каждый человек имеет равное достоинство – именно тогда, как он стоит на надлежащем ему месте иерархической лестницы и потому выполняет единственное основание равенства – определенное ему служение»¹⁷⁸. Таким образом, С.Л. Франк основой принципа равенства считает постулат необходимости всеобщего свободного служения божественной правде.

С.Л. Франк большое внимание уделяет соотношению в обществе сил консерватизма и творчества. В эмпирии исторической жизни эти два начала выступают обособленно, и их взаимодействие часто происходит в форме противоборства. Значение традиций – в том, что они являются основой устойчивости общества, защитой его от потрясений. Но преобладание консервативных направлений в социальной жизни может привести к её застою и неподвижности, к параличу творчества. Устойчивость социального целого и гармония общественной жизни обеспечиваются двуединством традиций и творчества. Согласно С.Л. Франку, деятельность по совершенствованию социума должна исходить из задачи сохранения равновесия между началом консерватизма и началом творческой инициативы, а проводимая в обществе политика новаторства должна ориентировать творческие силы на благоговейное уважение к уже состоявшимся воплощениям духовной жизни¹⁷⁹.

Подведем некоторые итоги. Основное содержание учения С.Л. Франка о метафизических основаниях бытия общества и человека состоит в том, что социальное бытие человека характеризуется как онтологически двойственное, т. е. монодуалистичное по своей природе. Осуществляясь в физическом мире, в географическом пространстве и историческом времени, всецело им

¹⁷⁸ Там же. С. 124.

¹⁷⁹ См: там же. С. 128.

принадлежа, общественная жизнь, тем не менее, в сущности своей, по Франку, есть жизнь духовная, укоренённая в Божественном всеединстве, а потому её *единство* также входит в число онтологических оснований социального бытия человека. В обществе С.Л. Франк выделяет два неразрывно связанных между собой слоя: «соборность» и «общественность», отличающихся друг от друга степенью внутреннего единства, его глубиной и характером связи с божественным всеединством. Совершенная соборность, по мысли философа, противостоящая несовершенству общественности, и является той идеальной целью, которая формирует ориентиры совершенствования общественного устройства – следование онтологически предзаданным ценностям, определяемым началами служения, солидарности, свободы и вытекающими из них началами иерархизма и равенства, консерватизма и творчества. Собственно, эти начала и образуют каркас *ценностных* ориентиров (в чём проявляется особенность франкова социально-философского подхода, онтологизирующего нормативные и аксиологические основания общественной жизни) для «правильного» функционирования всей системы социальных институтов.

2.2 Дуальная природа системы социальных институтов

С.Л. Франк предпринимает исследование социальных структур и институтов с точки зрения соответствия/несоответствия их функций и назначения, с одной стороны, онтологической природе общества, и имманентности Божественного в человеческой природе – с другой. Собственно, основная коллизия его концепции общественного идеала и заключается в том, что, несмотря на укоренённость в Абсолюте и единство *духовной жизни*, общество не является однородным: оно «двуслойно». И реальные социальные

феномены – государство, т. е. органы власти, и гражданское общество, право и нравственность принадлежат к внешнему слою общественной жизни, к «общественности», в то время как их глубинная природа соотносится с «соборностью»: ведь «онтологически-реальное», т. е. внутреннее, органическое, или соборное единство, как объединяющий принцип, имеет, по Франку, три «абстрактно-выделимые» стороны (или сферы) – брачно-семейную, религиозную и общность жизни и судьбы¹⁸⁰. Функциональное же назначение социальных институтов, в идеале, должно заключаться в способствовании реализации этого высшего соборного единства, в организации жизни общества в соответствии с его Божественной природой, и, следовательно, человеческого бытия – в соответствии с имманентным человеку Божественным началом. Однако в реальном общественном бытии это невозможно, поскольку *всё бытие* – «надтреснутое», и это, говорит Франк, не «объяснение», а констатация факта: «Мир *фактически не таков*, каков он есть в своей глубинной первооснове, ... внутри мира имеет место какое-то его перерождение, в силу которого всепронизывающее гармоническое всеединство оказывается надтреснутым, отчасти распавшимся ...»¹⁸¹.

Иными словами, всей системе институционализированных норм, правил, законов и принципов совместной жизни, а также организаций-учреждений по обеспечению их «работы» во внешнем слое социального целого присущ неизбывный онтологический дуализм. Основная коллизия франкова учения об общественном идеале, таким образом, коренится в бытийно-функциональном несоответствии (и даже противоположности) системы социальных институтов и «соборности», выражающей подлинную онтологическую природу и человека, и его социального бытия. Из проанализированного ранее монодуального понимания С.Л. Франком социальной жизни вытекают очень важные вопросы, представляющие основную коллизию его концепции общественного идеала,

¹⁸⁰ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 60.

¹⁸¹ Франк С.Л. Непостижимое. С. 768.

которая задаётся рамками проблемы связи внешнего, эмпирического слоя общественной жизни с её онтологическими началами и принципами, свойственных «соборности», как её первооснове. Их тематика следующая: возможность и пути разрешения противоречия между индивидом и обществом и, как следствие, между гражданским обществом и государством; соотношение права и нравственности; власть, адекватная онтологической основе общества; правомерность известных общественных отношений. Эта проблематика, как выражение основной коллизии, и является исследовательским полем в данном параграфе.

Рассматривая противоречия между индивидом/личностью и обществом, признающимися онтологически равнозначными, но в границах исторического мира являющимися антагонистами, С.Л. Франк неоднократно подчёркивает, что в человеческой жизни обязательно присутствуют элементы дуализма. Как было показано ранее (в п. 2.1) в обществе, по мысли философа, постоянно происходят колебания между началами «я» и «мы», каждое из которых претендует на абсолютное значение, порождая то анархию личных устремлений, то деспотизм государственной власти. С.Л. Франк уверен в том, что полностью разрешить противоречие между «я» и «мы» невозможно. Поэтому он считает, что противопоставление индивида и общества *теоретически* неверно.

Но своеобразие трактовки С.Л. Франком антропологического аспекта социального бытия этим не исчерпывается. Социальное бытие человека, согласно франковской философии, – это идеал-реальное единство, бытующее как напластование двух разнокачественных уровней, т. е. выступающее как *дуальность* жизни внутренней (соборности, всеобщего «мы») и жизни внешней, т. е. эмпирической разобщённости, разделённости на множество «я» и «институтов» (которые, к тому же, находятся в противоречии друг к другу: социальные институты «поглощают» личность, нивелируют «я», личность же, в свою очередь, стремится отстоять свою автономию и сохранить творческую

уникальность). Поэтому, на наш взгляд, выявить полноту понимания С.Л. Франком антропологического аспекта общественной жизни – это значит раскрыть дуальную природу *системы* социальных институтов, которая противостоит личности, но без которой никакая социальная жизнь невозможна.

С.Л. Франк подчёркивает тесную связь государства и гражданского общества и указывает на значительную роль в общественном бытии и того и другого. Мыслитель отрицательно относится и к тем представлениям о государстве, где преувеличивается роль гражданского общества (либерализм, анархизм), и к тем, где превозносится значение государства (консерватизм, социализм). Он подчёркивает, что оба они реализуют в эмпирии общественной жизни онтологические начала: в государственном устройстве проявляются начала планомерности и солидарности, а в гражданском обществе – спонтанности и свободы. Теории, считающие государство злом, которое должно быть сведено до минимума, нарушают, согласно С.Л. Франку, один из основных принципов *общественности* – принцип иерархизма. А те теории, которые, напротив, приписывают государству основополагающую роль, нарушают принцип свободы. Ни то, ни другое не допустимо, так как игнорирование онтологически обусловленных принципов общественной жизни всегда приводит к отрицательным результатам. Отсюда у С.Л. Франка вытекает вывод о важности в социуме как государства, так и гражданского общества.

Философ подробно анализирует задачи и функции государства и гражданского общества. Наряду с отрицательной задачей *ограждения*, согласно С.Л. Франку, перед государством стоит и положительная задача *строительства* – «планомерно-умышленного» оформления той «живой идеи», которая осуществляется в структуре общества и образует его «онтологическое существо»: истинное назначение государства – в утверждении «целостной правды», то есть в служении духовному (напомним: у Франка это синоним

онтологического) развитию¹⁸². Говоря о функциях государственной власти, С.Л. Франк указывает на её ограниченность: государство не может регулировать то, что по отношению к нему онтологически первично: веру, мысли, мировоззрение. Там, где государство пытается осуществить их «организацию», «там, – пишет С.Ф. Франк, – возникает кощунственная и субстанциально-бессильная попытка органическое заменить механическим, что практически равносильно разрушению самих субстанциальных основ общества»¹⁸³. История XX века изобилует примерами, подтверждающими правоту (и прозорливость) этой франковской мысли.

Основной задачей государства С.Л. Франк считает создание наилучших условий для возможности функционирования и развития гражданского общества, которое, в свою очередь, характеризуется свободным, спонтанно складывающимся взаимодействием между индивидами. В этом философ усматривает проявление как свободы личности, которая, по его мнению, является не правом, а общественной обязанностью, так и солидарности – социального основания онтологического единства общества. С.Л. Франк показывает обоснованность и оправданность существования гражданского общества, основной функцией которого он считает «осуществление объективной правды через вольное взаимодействие отдельных членов общественного целого»¹⁸⁴.

Ряд утверждений С.Л. Франка об отношении между обществом и личностью вызывают у некоторых исследователей его творчества возражения и даже обвинения его в непоследовательности. Так, И.И. Евлампиев в фундаментальном труде «История русской философии» подвергает критике понимание философом соотношения личности и общества, отталкиваясь от его утверждения, что индивид, мыслимый как изолированный, – всего лишь абстракция, поэтому общество необходимо мыслить как единственную,

¹⁸² См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 139, 140.

¹⁸³ Там же. С. 141.

¹⁸⁴ Там же. С. 142.

подлинную и целостную, реальность, как соборное единство, в котором только и реален, в своей конкретности, каждый человек¹⁸⁵. Критик отмечает, что это высказывание – «в духе традиционного рационалистического “универсализма”», а понимание С.Л. Франком человека и его места в социуме характеризует как «наивно-реалистическое»¹⁸⁶.

Согласиться с такими выводами можно лишь частично. Анализируемое И.И. Евлампиевым утверждение содержит важную мысль о значимости рассмотрения онтологического единства общества именно для адекватного этому сверхрациональному объединению понимания роли отдельной личности в общественном бытии. Рассмотрение взглядов С.Л. Франка в контексте других его работ позволяет нам сделать вывод о признании им роли как отдельной личности, так и общественного единства. Идеалом человеческих отношений, соответствующим обоснованной принципом всеединства этике, он считает одновременное духовное развитие личности и укрепление и углубление солидарности между членами общества¹⁸⁷.

Более адекватными мы считаем выводы Г.Е. Аляева, изложенные им в работе «Метафизика прав человека в трактовке С.Л. Франка», где исследователь отмечает, что для раннего творчества С.Л. Франка характерны традиционные либеральные взгляды, с преобладанием идеи личности над идеей государства. После революции 1905 года мыслитель осознает ограниченность политического либерализма и исследует религиозно-духовные вопросы личности, что приводит его к убеждению, что единство людей задано онтологически и не может быть воплощено ни в одном из социальных или политических институтов. Отсюда вытекает вывод С.Л. Франка о том, что ни государство, ни отдельная личность не могут быть признаны самодостаточными. Г.Е. Аляев предостерегает от того чтобы усматривать во взглядах философа кардинальную эволюцию от классического либерализма к

¹⁸⁵ См.: там же. С. 53.

¹⁸⁶ Евлампиев И.И. История русской философии. М., 2002. С. 428.

¹⁸⁷ См.: Франк С.Л. Введение в философию в сжатом изложении. СПб., 1993. С. 91.

органическому охранительству, поскольку «... определенные различия между ранними и поздними работами не меняют общей картины и не свидетельствуют о смене ориентиров, укладываясь во вполне естественные корректировки и уточнения»¹⁸⁸. Действительно, в поздней работе «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии», как бы резюмирующей основные смысловые константы представлений С.Л. Франка о приближении «общего социально-политического устройства жизни» к идеальному, весьма убедительно, на наш взгляд, обозначены основные векторы этого процесса: во-первых, уподобляя общество организму, складывающемуся из множества связанных и соподчиненных клеток и тканей, наиболее нормальным и плодотворным Франк называет такое его устройство, в котором небольшие союзы и общественные объединения координируют и гармонизируют свою деятельность. Во-вторых, философ объясняет, почему такими «клетками и тканями» могут быть именно малые союзы (семья, соседские, профессиональные и свободные благотворительные организации и т.п.): в них общественный порядок определяется преимущественно внутренними нравственными силами, потому что он складывается в процессе общения конкретных людей – и социальные связи не обезличиваются. В-третьих, Франк небезосновательно предполагает, что через эти самоуправляющиеся формы малых союзов истинная духовность и нравственность будут проникать и «в сферу принудительных общих порядков», максимально способствуя «действию в нем благодатных сил внутренней богочеловеческой правды»¹⁸⁹.

Важной проблемой в контексте рассмотрения основной коллизии франковской концепции общественного идеала является соотношения права и нравственности. Под нравственностью С.Л. Франк понимает естественное, внутренне авторитетное для человека право, а под положительным правом – исходящие от государственной власти правовые принципы. Двойственное

¹⁸⁸ См.: Аляев Г.Е. Метафизика прав человека в трактовке С.Л. Франка. С. 254, 256.

¹⁸⁹ Франк С.Л. Свет во тьме. М., 1992. С. 463.

отношение человека к должному вытекает из его монодуальной онтологической природы: с одной стороны, абсолютное «должное» дано человеческому духу непосредственно, как его внутренний моральный побудитель к добру, с другой – выступает как внешнее, трансцендентно-объективное начало, которое требует повиновения¹⁹⁰. Внутреннее нравственное начало, действующее в человеке, С.Л. Франк называет «благодатью» или «сущностной нравственностью». Оно, по мнению мыслителя, неразрывно связано с божественным началом в личности: «Сущностная нравственность есть присутствие Бога в нас и наша жизнь в Нем, нравственность не как закон, не как исполнение только трансцендентной воли Бога, а как конкретная жизнь, как живое субстанциальное начало, имманентно присущее нашему бытию»¹⁹¹. Нравственность, как *богочеловеческая* основа личности, совершенствует её, тем самым оказывая влияние и на общественную жизнь.

Исходя из этого, С.Л. Франк рассматривает и дуализм нравственности и права – соотношение, онтологически присущее социальному бытию человека, – и приходит к выводу, что идеальное устройство общества, т. е. учитывающее все онтологические закономерности общественной жизни, предполагает *обязательное* наличие как нравственности, так и права, представляющими сущностное монодуальное единство. Анализируя его онтологическую двойственность, С.Л. Франк отмечает, что по мере духовного роста человека возможно реформирование внешних законов, приведение их в соответствие с изменившимся внутренним состоянием. Но в пределах эмпирической жизни не может быть полного преодоления и отмены трансцендентного закона и, как следствие, государственной власти с её институтами принуждения: государство, политическая власть, органы правопорядка, – все эти структуры и отношения являются необходимыми. Они лишь на первый взгляд подрывают начало свободы. Любая попытка отменить их, не считаться с ними, полагаясь

¹⁹⁰ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 83.

¹⁹¹ Там же. С. 84.

во всем на нравственность, как предлагал Л.Н. Толстой, приводит, по мысли С.Л. Франка, к отрицательным результатам.

В статье «Проект декларации права», которая была напечатана в четвёртом номере «Полярной звезды», философ говорит о двух его частях: законе и правовых принципах. Он считает, что в основе права лежат не юридические законы, а морально-правовые нормы общения, опирающиеся на общее правосознание. Именно эти правовые принципы, известные всем, и определяют человеческие отношения. Поэтому важной задачей является их укрепление, с помощью особых воспитательных средств, в общественном правовом сознании. При достижении соответствующей ступени зрелости человека и общества может идти речь и о смягчении суровости закона.

Рассматривая феномен власти, С.Л. Франк приходит к выводу, что продуктивны лишь те властные отношения, которые адекватны онтологической основе общества, что предполагает взаимодействие и взаимовлияние властвующих и подчинённых, образующих в глубине общественного бытия соборное единство, а также веру последних в справедливость вышестоящих. При этом и объект, и субъект властных отношений должны быть активными соучастниками в деле служения сверхвременному божественному началу. С.Л. Франк рассматривает теократический идеал общественного устройства как наиболее справедливый. Под теократией он понимает соборное устройство общества, в котором основным формирующим началом является начало служения абсолютной правде, которое реализуется при исполнении каждым индивидом своих обязанностей в соответствии с принципом иерархизма.

С.Л. Франк критически относится к идее теократии, характерной для средневековья, вскрывая её внутреннее противоречие: будучи идеалом власти, авторитет которой – в её божественном происхождении и которая «руководится высшей религиозной правдой»¹⁹², теократия должна быть основана на свободном признании этого авторитета, а не на силе принуждения, что было

¹⁹² Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции. С. 332.

свойственно эпохе средневековья. Это несовершенство теократической идеи данного периода вылилось в мятеж против ущемления личной свободы, который, набрав силу, перерос в восстание против христианской религиозности, что далее привело к полной секуляризации государственно-общественной жизни. Результатом того движения, «порождением духа самочинности» являются либерализм и демократия, а затем это же стремление к так называемой свободе, по мысли С.Л. Франка, приводит к низвержению и демократии – социализмом.

С.Л. Франк подвергает социализм острой критике, поскольку считает его опирающимся на теоретическое учение об атомистическом устройстве общества, согласно которому для осуществления социальной гармонии необходимо внешнее объединение членов общества, являющихся независимыми друг от друга социальными атомами. С.Л. Франк критикует атомистическую теорию, утверждая истинное органическое единство общества, как не исключающее своеобразия личности каждого своего члена. Отсюда следует, что задача принудительного объединения, поставленная (и так рьяно выполняемая) сторонниками социалистической идеи, не является необходимой. Согласно С.Л. Франку, подлинной задачей является религиозно-социальное просвещение членов общества, которое поможет всем осознать онтологические основы общественной жизни, укоренённость каждой личности в Боге.

Философ отмечает также, что несостоятельность социализма состоит в том, что он отрывает человека от онтологических корней, вследствие чего человек лишается самобытного духовного начала, становясь «в социализме» природным существом с самочинным устройством и единственной целью – материальное благополучием и властью¹⁹³.

Основой социалистического устройства общества С.Л. Франк считает стремление осуществить принцип равенства как идеал справедливости. Но этот принцип вступает в противоречие с принципом свободы. Как замечает

¹⁹³ См.: там же. С. 334–335.

С.Л. Франк в рецензии на книгу И. Бикермана «Свобода и равенство», «равенство исключает всякую свободу и в его основе лежит универсальное нормирование всех областей жизни, т. е. порабощение»¹⁹⁴. Философ поясняет это утверждение тем, что обществу онтологически присуще естественное неравенство, которое нельзя ликвидировать путём введения контроля за всеми сторонами общественной жизни, как того желают последователи социалистической идеи. Применение силы и принуждения приводит к полному подавлению всякой свободы.

Говоря о крахе социалистического идеала, С.Л. Франк рассуждает и о крахе его предпосылки – гуманизма, а именно: о несостоятельности допущения, что человек «по природе» добр и обладает вечными естественными правами, что лежит в основе гуманистической веры в возможность «земного рая»¹⁹⁵. С таким подходом не согласен В.А. Лекторский, который в статье «Идеалы и реальность гуманизма» (1994) выступает против отказа от идеала гуманизма как такового. Анализируя сложную социально-политическую ситуацию в постсоциалистической России, он предлагает выход из неё через осознание возрастания роли отдельного индивида. «Это означает, – пишет В.А. Лекторский, – необходимость переосмысления старых принципов, отказ от некоторых представлений и утопических притязаний старого гуманизма и вместе с тем выработку его нового понимания, новой концепции человека и его возможностей»¹⁹⁶. В то же время можно отметить сходство во взглядах философов, между которыми около полувека, на проблему гуманистических принципов. Во-первых, они оба выступают против культа индивидуальности, основанного на признании замкнутости человеческого сознания и атомистической теории общественной жизни. Во-вторых, и С.Л. Франк, и В.А. Лекторский отмечают ошибочность рационального представления о том,

¹⁹⁴ Франк С.Л. Свобода и равенство / [пер. с нем. О.А. Назаровой] // Назарова О.А. Швейцарские публикации Семёна Людвиговича Франка. С. 162.

¹⁹⁵ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 83.

¹⁹⁶ Лекторский В.А. Идеалы и реальность гуманизма // Вопр. философии. 1994. № 6. С. 25.

что созданная человеком научно-техническая система является абсолютным условием его освобождения. Вместе с тем, в отличие от С.Л. Франка, В.А. Лекторский не связывает гуманистические принципы с религиозными взглядами: если С.Л. Франк считает человека укоренённым в абсолютном бытии, в Боге, то В.А. Лекторский не отмечает этой связи. Отсюда и основные расхождения их взглядов, и это объяснимо принадлежностью их к разным историко-философским (и мировоззренческим вообще) парадигмам: С.Л. Франк мыслит как религиозный философ, а профессиональное становление и рост В.А. Лекторского происходили в условиях идеологического господства «марксизма-ленинизма», когда публичное мышление *не* в категориях «научного атеизма» не просто не поощрялось, но и означало – в философском сообществе советской России – невозможность академического роста.

Ещё более острой критике С.Л. Франк подвергает коммунистический идеал, который он называет «предельной социалистической доктриной»¹⁹⁷. Коммунизм, по его мнению, отрицает все духовные ценности общества: от религиозных «до отрицания свободы личности даже в ее элементарной форме, т. е. как субъекта экономической деятельности»¹⁹⁸.

С.Л. Франк критикует не только коммунистический (социалистический) идеал, но выступает и против идеализации капитализма. Опасность капиталистических отношений он видит в культе экономических интересов производства и пренебрежении духовной жизнью общества: в условиях отсутствия «самодовлеющих сил духовного порядка» практический материализм, считает философ, из фактора «бытия и развития общества» превращается в фактор его «крушения и разложения»¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Франк С.Л. Из размышлений о русской революции // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья: в 2 т. Т. 2 / сост. В.М. Пискунов. М., 1994. С. 37.

¹⁹⁸ Франк С.Л. Русское мировоззрение. М., 1992. С. 491.

¹⁹⁹ См.: Франк С.Л. *Derprofundis* // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М., 1990. С. 259.

Исследуя уроки истории, С.Л. Франк заключает, что необходимо найти в них положительные стороны и, обогатившись такими знаниями, двигаться к прежней цели по новому пути. В движении нового времени против средневековой теократии философ отмечает положительный замысел, который, по его мнению, состоит в том, что стремление к утверждению правды должно исходить из духовной свободы. А основное заблуждение состоит в том, что «свобода была отождествлена с бунтом»²⁰⁰.

В целом ряде статей С.Л. Франк исследует метафизический аспект русской революции. Её печальный опыт убедительно показывает внутреннюю противоречивость идеала самочинности, основанного на отрицании духовных основ общественной жизни. Неверно понятая свобода привела к деспотизму. Революция показала, что необходимо положительное стремление к самоопределению и самостоятельности очистить от отрицательного разрушительно-нигилистического мировоззрения. Преодоление экономического нигилизма С.Л. Франк видит в признании права собственности неотъемлемым элементом обеспечения правового порядка. Политический нигилизм, проявившийся в непонимании и отрицании положительного смысла государства, может быть преодолен при условии возрождения потребности в «подлинной государственно-устраивающей власти», а наиболее важным условием преодоления последствий революции, по мысли философа, является «религиозно-нравственное обновление народного сознания»²⁰¹.

С.Л. Франк исследует отрицательные и положительные стороны демократических принципов, анализируя их с точки зрения соответствия онтологической природе общества. Демократия строится на утверждении «начала равенства» как верховного принципа общественной жизни. С.Л. Франк же убеждён, что идея «всеобщего равенства» не соответствует онтологической природе общества, что мы исследовали в предыдущем параграфе.

²⁰⁰ См.: Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции. С. 339, 340.

²⁰¹ См.: Франк С.Л. Из размышлений о русской революции. С. 42.

Отрицательной стороной демократической идеи, по мысли философа, является и её рациональность, которая состоит в том, что решения принимаются из интересов человеческого, индивидуального или коллективного, разума, не предполагающих добровольное и свободное подчинение высшему началу. С.Л. Франк указывает и на другие недостатки демократии. Прежде всего, он отмечает, что власть народа – большинства – никогда, ни при какой форме правления не может быть реально осуществлена. Философ подробно рассматривает процесс всеобщего голосования, отмечая, что он не является непогрешимым. Как доказательство этого утверждения он приводит следующие аргументы: первоисточник мнения большинства всегда коренится в воле руководящей общественной группы, выбор кандидата ограничен вариантами, предложенными меньшинством в лице какой-либо организации или партии, и др. Таким образом, С.Л. Франк приходит к заключению, что при демократическом общественном устройстве народ – не инициатор политической жизни, а исполнитель воли руководящего меньшинства.

Но в то же время, в работе «Философские предпосылки деспотизма» С.Л. Франк высказывается в защиту всеобщего голосования: «Всеобщая подача голоса – не только в узком, техническом своем значении, а в широком философском смысле влияния всех мнений на общественную жизнь – есть единственное средство обеспечить выбор истинного пути или лучших умов для его отыскания»²⁰². Он объясняет это отсутствием точных знаний о критериях абсолютной истины, отрицанием всякого рода непогрешимости. Именно из признания этого факта С.Л. Франк выводит право каждой личности принимать деятельное участие в принятии общих решений относительно общественного блага и способов его обеспечения. Поэтому всеобщее право на голосование он называет единственным путём к тому, чтобы принять во внимание равное моральное значение каждого гражданина и исключить господство над

²⁰² Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма // Вопр. философии. 1992. № 3. С. 126.

множеством людей элитарной партии, претендующей на абсолютное знание истины.

Отмечая в демократии и положительные стороны, С.Л. Франк заключает об истинном её значении: оно состоит не в том, чтобы передавать власть всему обществу или некоему большинству, а в том, чтобы каждая индивидуальная воля могла быть *ограничена* «волею всех остальных членов общества»²⁰³. Основу свободного демократического устройства общества, по мнению философа, составляет нравственно-духовное мирозерцание и умонастроение всех его членов, предполагающее уважение ко всем мнениям (и в этой мысли С.Л. Франка содержится довольно прозрачное, на наш взгляд, указание на его положительное отношение к толерантности как таковой), а также уяснение каждым своего места в иерархической структуре общества, что не исключает, а наоборот, предполагает религиозно обоснованное равенство всех перед Богом.

Демократия обретает позитивный смысл лишь в том случае, полагает С.Л. Франк, когда она начинает рассматриваться не как власть всех, а как «служение всех». Подлинная демократия может быть осуществлена только при достижении обществом высокого религиозно-нравственного уровня, когда каждый будет испытывать чувство обязанности свободно служить сверхвременному началу, правде. С.Л. Франк акцентирует внимание на том, что эта задача, во всей своей полноте, в условиях исторической жизни является не решаемой: в силу несовершенства и греховности человеческой природы индивиды имеют разную степень единства с божественной основой бытия. Кроме того, преодоление всех противоречий фактически означает конец истории. Поэтому демократические принципы, реализуемые в обществе, всегда будут иметь недостатки. С.Л. Франк предостерегает от попыток введения демократии с помощью какого-либо единовременного внешнего политического акта. Он считает, что к зрелой демократии общество может прийти лишь в

²⁰³ См.: там же. С. 127.

процессе длительного пути «внутренней, духовной эволюции, на почве развития нравственно-философского мирозерцания и умонастроения»²⁰⁴.

Принцип демократизма, согласно С.Л. Франку, выражает «начало личных заслуг», которому в обществе противостоит другое начало – «начало наследования», связанное с поддержанием преемственности и традиций. По мысли философа, оба начала жизненно важны для общественного бытия, т. е. мы их тоже можем занести в список составляющих того онтологического дуализма, которым, по Франку, пронизана жизнь общества и которому она подчиняется.

В качестве примера политического выражения *начала наследования* С.Л. Франк приводит монархию с наследственной, теократически обоснованной верховной властью царя, как помазанника Бога. И хотя в современной жизни монархия может существовать только по инерции, саму функцию преемственности, содержащуюся в ней, по мнению философа, необходимо сохранить и оформить: ведь благодаря этому для политической воли любого данного поколения сохраняется возвышающаяся над ней инстанция. А сохранение этой инстанции важно потому, что противостоящее *началу наследования* «начало личной заслуги» постоянно и неизбежно угрожает непрерывности духовных и правовых основ общества. А такой перерыв чреват нарушением использования навыков и умений, передаваемых через воспитание, т. е. утратой культурной преемственности и дестабилизацией общества.

В прошлом наиболее адекватное сочетание начала преемственности и начала личных заслуг осуществлялось, согласно С.Л. Франку, в дуалистической системе конституционной монархии, где существует сотрудничество монарха и общества через избранных им представителей. С исчезновением религиозно-теократической основы монархии соединение принципов сверхвременного и временного развития стало возможно в президентской республике, где «избрание главы государства может быть обставлено условиями, в наибольшей

²⁰⁴ Там же.

степени обеспечивающими выражение начала преемственности, традиционности, сверхвременного единства власти»²⁰⁵. В такой республике можно добиться максимального сочетания свободы общественного самоопределения с непрерывностью социальной жизни.

Отдавая предпочтение таким формам правления, как конституционная монархия и президентская республика, обеспечивающим наиболее устойчивое развитие общества, С.Л. Франк предостерегает от отождествления их с общественным идеалом. Он считает, что абсолютной правильности нет ни в одном общественном устройстве. Так, неправота революции не означает для него правоты контрреволюции, а неправота социализма вовсе не убеждает его в правоте капитализма, почитающего за святыню частнособственническое начало, всесилие которого «калечит жизнь и несет зло и страдания», равно как разочарование в демократических идеалах, уже не способных «зажечь души верой», не означает возврат к старому кумиру – слепой вере в монархию. «Вообще говоря, – пишет С.Л. Франк, – все общественно-политические, социальные принципы на свете относительны»²⁰⁶. Отмечая взаимосвязь всех сторон жизни общества, С.Л. Франк приходит к убеждению, что в отдельных сферах социальной жизни должны приниматься только такие меры, которые согласованы между собой, «приспособлены друг к другу» так, чтобы совместно выстраивать общественный порядок, в наибольшей степени обеспечивающий «общее здоровье и творческое развитие общества как целого»²⁰⁷.

С.Л. Франк полагает, что институт частной собственности может быть объяснён и оправдан онтологической природой общества и лежащими в её основе началами свободы и солидарности. Он указывает на то, что социалистический («злосчастный русский») эксперимент, при котором произошла замена частной собственности государственной, «с полной очевидностью» обнаружил «элементарную экономическую необходимость

²⁰⁵ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 131.

²⁰⁶ Франк С.Л. Крушение кумиров. С. 162–163.

²⁰⁷ См. Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 105.

частной собственности и гибельность принудительной социализации»²⁰⁸. Ещё один аргумент философ находит в онтологии человека: видит в частной собственности «реальное условие бытия человека как духовно-телесного существа» – и потому называет её условием свободы человека как члена социального целого, вследствие чего признаёт в качестве условия бытия и самого гражданского общества²⁰⁹. С.Л. Франк приходит к выводу, что частная собственность является неустранимой основой общественной жизни. Однако он отмечает, что право собственности не является абсолютным, так как в последней своей основе *всё* есть Божье достояние. А в интересах общества государство имеет право регулировать служебные функции частной собственности и налагать на собственников обязанности.

С правом собственности связано и право имущественного наследования. С.Л. Франк выступает против насаждения социализмом культа коллективной собственности и отвержения им права наследования, так как тем самым отрицается органическая связь между индивидами и сверхвременная связь поколений. Устранение начала наследственности, считает философ, подрывает духовные и правовые основы общественной жизни, вносит дисгармонию в отношения собственности, которая выступает неизменным условием свободы личности, являющейся одним из основных принципов общественной жизни. Он заключает: «В имущественно-хозяйственном отношении, как и во всех других отношениях, общественный порядок должен обеспечивать возможность наиболее гармоничного и полного сочетания начала непрерывности и наследственной преемственности с началом личных заслуг и достижений»²¹⁰.

Признание С.Л. Франком необходимости охраны не только права наследования, но и «накопленного в прошлом материального и духовного

²⁰⁸ Франк С.Л. Собственность и социализм // Русская философия собственности, XVIII–XX вв.: сборник / авт.-сост. К. Исупов, И. Савкин. СПб., 1993. С. 311.

²⁰⁹ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 142, 144.

²¹⁰ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 135.

достояния»²¹¹ позволяет отнести его социальную позицию к консерватизму. При этом сам философ не отрицает творческого начала, уточняя, что созидание нового «должно быть пропитано заботой о сохранении жизненности и прочности самой духовной непрерывности общественного бытия, должно быть раскрытием, развитием, усовершенствованием старого»²¹².

Нам импонирует оценка учения С.Л. Франка, которую даёт Э.Г. Соловьёв: несмотря на нарочитую иррациональность стиля мышления русского философа, ему удалось осуществить уникальную, как в истории отечественной социальной мысли, так и истории западного мировоззрения, «на руинах марксистских, позитивистских и либеральных воззрений», попытку создания принципиально нового учения. Э.Г. Соловьёв отмечает, что главной особенностью франкова «религиозного консерватизма» является «признание невозможности построения идеальной социально-политической системы и стремление в рамках “христианского реализма” не к абсолютному (и потому абсолютно недостижимому) идеалу, но к созданию наиболее благоприятных в правовом и политическом отношениях условий существования каждого индивида в отдельности и общества в целом»²¹³.

С.Л. Франк видит совершенствование жизни во взаимосвязанном функционировании государства и гражданского общества, в свободном исполнении *всеми* членами общества обязанности служения сверхвременной правде при соблюдении принципа иерархизма. Общественный идеал С.Л. Франка состоит в организации жизни общества в соответствии с его онтологической природой. Двойственная структура общественного бытия предполагает обязательное сосуществование права и нравственности, охранение законом нравственного порядка. При этом С.Л. Франк важную роль отводит духовному совершенствованию личности, что влияет на всю жизнь общества и позволяет пересмотреть его законодательную сферу. Власть в

²¹¹ Франк С.Л. Свет во тьме. М., 1992. С. 441.

²¹² Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 127.

²¹³ Соловьёв Э.Г. С.Л. Франк – «от тьмы к свету» // Социол. исслед. М., 1994. № 1. С. 125.

обществе также должна быть адекватной его онтологической природе, что предполагает взаимодействие и взаимовлияние властвующих и подчинённых, образующих в глубине социального бытия соборное единство, и веру последних в справедливость вышестоящих. Из анализа различных общественных отношений С.Л. Франк заключает, что необходимо взять из них их положительные моменты и с учётом исторической действительности, развития общественного сознания рассматривать вопрос о той или иной форме государственного устройства, но этим должны заниматься политики, а не философы.

Итак, согласно С.Л. Франку, успех организации общественной жизни зависит от её адекватности онтологической природе общества, что в границах онтологического дуализма системы социальных институтов (отражающего монодуализм *общественности и соборности*) разворачивается как основная коллизия его концепции общественного идеала.

2.3 Религиозная составляющая проблемы общественного идеала в философии С.Л. Франка

В учении С.Л. Франка об идеальном общественном устройстве особое место занимает тема связи идеала с действительностью. Однако, как справедливо отмечено Ф. Буббайером, «Сохраняя глубокую веру в государственные установления, Франк, тем не менее, был убежден в превосходстве духовной жизни над политической»²¹⁴. Общество, по С.Л. Франку, представляет собой нечто гораздо большее, чем сумму составляющих его элементов: оно есть духовный сверхличностный организм. Вследствие этого общественный идеал, включающий в себя правовые и

²¹⁴ Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 261.

моральные нормы общественной жизни, принципы государственной власти, формы социального взаимодействия индивидов, не зависит от субъективного мира отдельного человека, а вытекает из законов Божественного мироустройства и должен максимально соответствовать духовной природе общества. Мы считаем, что без учёта религиозного компонента франкова учения об онтологической природе общества, о роли и назначения человека в обществе не может быть адекватного понимания его концепции общественного идеала.

С.Л. Франк считает невозможным обоснование проблемы общественного идеала в рамках позитивного знания, рационализма, вне религии. Сверхрациональная природа социума, полагает он, постигается только религиозной философией. Поэтому в нашем исследовании считаем необходимым обосновать место религиозной составляющей в постановке и решении С.Л. Франком проблемы общественного идеала. Это предполагает, прежде всего, экспликацию смысла, вкладываемого философом в понятия «религиозность», «соборность», «церковь», «совершенствование мира», «христианская политика».

Абсолютным идеалом общественного устройства, как уже неоднократно говорилось, С.Л. Франк полагает *соборность*. Однако это лишь одна сторона «всеопределяющего начала человеческой жизни», – другой стороной его же, считает С.Л. Франк, является религиозность, как «интуитивное чувство связи человеческой души с абсолютным началом и абсолютным Единством»²¹⁵. Философ отмечает, что «религиозность и соборность есть в основе своей одно и то же ...»²¹⁶. Таким образом, оба эти начала, по Франку, суть формы сопринадлежности человека к божественным глубинам бытия: религиозность выражает чувство сопричастности, соборность – его сущность, обнаруживающуюся в духовном действии и – на уровне эмпирической жизни –

²¹⁵ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 59.

²¹⁶ Там же.

в солидарности. Философ считает, что построение общества на основах религиозности есть единственно возможное преодоление «общественности» как внешней отчуждённости людей, по сути дела, не соответствующей ни внутренней сущности человека, ни специфике онтологической первоосновы его существования. В итоге он заключает: основанное на соборном единстве между людьми «религиозно-нравственное требование видеть в другом человеке своего ближнего», должно стать «подлинно универсальным законом, которому должна быть подчинена вся наша жизнь»²¹⁷. Именно религиозность членов общества, проявляющаяся в деле служения другим и высшей правде, по мысли С.Л. Франка, является, в идеале, главным объединяющим фактором общественной жизни.

Человек для С.Л. Франка – больше, чем эмпирически-природное существо: его сущностным признаком является сверхчеловеческая, богочеловеческая природа, понимаемая им самим как внутренняя связь с Богом, т. е. внешне этот признак облекается в религиозное сознание. Существо человека, согласно С.Л. Франку, конституируется тем, что полнота его существования немислима без единства его с божественной первоосновой, которая являет абсолютную ценность, правду, добро. Философ утверждает, что только Бог может быть осмысляющей основой жизни человека и общества в целом. По мысли С.Л. Франка, человек, осознавший своё истинное существо, состоящее в двуединстве духовного и мирского начал, открывший божественную первооснову своей личности, направляет силы на путь, сближающий его с Богом. Такое просветление человеческой души становится основой его деятельности и определяет его поступки. Философ заключает: «Никакое обогащение, усложнение и даже согласование мирового устройства не может как таковое “спасти” мир, достигнуть внутренней гармонии его

²¹⁷ Там же. С. 58.

бытия, пока составляющие его элементы, носители жизни, остаются слепыми, «спящими» монадами»²¹⁸.

В работе «Реальность и человек» С.Л. Франк рассматривает вопросы отношений между человеком, миром и Богом, которые имеют тесную связь с проблемой общественного идеала. Он полагает, что идеалом является гармоническое, всецело богочеловеческое бытие, полное его освящение и «обожение». В основе этой идеи лежит понятие всеединства бытия. Человек и мир укоренены в единой реальности, глубиной и первоосновой которой является Бог и которая пронизывает все сущее: и объективную действительность, и человека. Она входит в их состав и одновременно выходит за их пределы. Бог, по мнению С.Л. Франка, есть источник реальности, так как она есть «первичный категориальный момент»²¹⁹ его самого, но, в то же время, находящаяся и вне его. Тем самым реальность обладает характерными свойствами Абсолютного бытия, но в стихийно-динамической форме. Она может выступать как чистая потенциальность, противостоящая Богу, врывающаяся в духовный мир личности, ослабившей свою онтологическую связь с первоосновой, и требующая оформления. И, наоборот, чем глубже человек своими корнями уходит в реальность, тем сильнее его связь и с Абсолютным бытием и с окружающими людьми.

Итак, общественный идеал связывается С.Л. Франком с приближением каждой личности к первооснове бытия, что происходит в процессе духовно-религиозного просветления. Чем глубже духовность человека, тем прочнее общественное единство, тем более полно и адекватно представлены в социуме онтологические соборные начала. Таким образом, метафизическое рассмотрение С.Л. Франком онтологических и антропологических вопросов социального бытия определяет утверждение в его философии религиозности как основы идеального общества.

²¹⁸ Франк С.Л. Реальность и человек. С. 430.

²¹⁹ Там же. С. 414.

В основе религиозности – вера в Бога и религиозные убеждения. Следовательно, уяснение трактовки С.Л. Франком этих понятий является немаловажным для интерпретации его концепции общественного идеала. Религиозная вера рассматривается философом как результат личного духовного опыта восприятия последней глубины бытия: она есть необходимое, сущностное социальное свойство личности, определяющее её действия и поступки. Следует обратить внимание на тот факт, что в течение жизни, по мере оформления методологических основ творчества, во взглядах философа на религию произошли существенные перемены. Так, в ранний период С.Л. Франк реконструирует концепцию «естественной религиозности», согласно которой религиозное чувство – это свободное пробуждение в сознании человека соответствующего мирозерцания. Изначально религию С.Л. Франк определяет как «далекое от всяких рассуждений и умствований непосредственное переживание, особый, захватывающий эмоционально-волевою сферу мистический опыт, который подобно всякому опытному познанию несет очевидность в самом себе и с точки зрения самого переживающего его сознания не нуждается ни в каком отвлеченном обосновании своего содержания»²²⁰. Тем самым С.Л. Франк выступает против рационализации религии, то есть сведения её к системе догматов.

Со временем субъективно-индивидуалистические взгляды С.Л. Франка на религию эволюционируют и уступают место философии религии, изучающей все элементы и аспекты бытия в их отношении к Абсолюту. Однако это не означает, что философ отказывается от признания тесной связи религиозной истины с личным самосознанием и чувствами человека: он настаивает, что непосредственное ощущение Божества, его присутствия и реальной близости есть тот момент первичной «лично усмотренной достоверности», но который, в

²²⁰ Франк С.Л. Философия религии В. Джемса // Живое знание. Берлин: Обелиск, 1923. С. 13.

конечном счете, всегда опирается любая религиозная вера²²¹. В то же время С.Л. Франк утверждает, что, кроме личного исповедания веры индивидом, существует «Богочеловеческое соборное единство». Религиозное сознание обогащается традиционными церковными учениями и догматами церкви, к которым философ меняет своё отношение, указывая на их положительную роль в религиозном опыте, но только в том случае, если они принимаются как таинственные и символические обозначения божественной природы.

Рассуждая о формах постижения бытия, С.Л. Франк отмечает также необходимость философского обоснования религиозных истин. Он считает, что философия есть *«высшее, завершающее постижение бытия и жизни путем усмотрения их абсолютной первоосновы»*²²². Размышляя о связи религии и философии, С.Л. Франк проводит мысль о том, что познание Бога философской мыслью не предполагает отсутствия религиозного чувства тайны и непостижимости абсолютного бытия. Назначение философии, по его представлению, состоит в приближении мысли к признанию сверхрациональности Бога и усмотрении целостности и глубины бытия и всеединства жизни не с помощью односторонних логических определений, а на пути «живого знания». Один из современных исследователей творчества С.Л. Франка К.М. Антонов следующим образом определяет позицию философа в вопросе о значении философии в обретении веры: «Франк напоминает нам, таким образом, об изначальном назначении и смысле философии – быть не только теорией, но и экзистенциальной практикой, направленной на приобщение к предельным основаниям бытия, и жизнью в соответствии с этими основаниями»²²³. Сам же С.Л. Франк, в Предисловии к первому – парижскому (1949) – изданию книги «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии», признаётся, что признание «абсолютной истинности

²²¹ См.: Франк С.Л. Философия и религия // На переломе: философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / сост. П.В. Алексеев. М., 1990. С. 323.

²²² Там же. С. 324.

²²³ Антонов К.М. Проблема религиозного обращения в работе С.Л. Франка «Крушение кумиров». URL: http://pravmisl.ru/index.php?id=402&option=com_content&task=view (дата обращения: 29.04.2015).

Христовая откровения» – это итог всего его умственного и духовного развития: «и я пришел к убеждению, что все бедствия человечества имеют своим последним источником уже давно происшедший и все углубляющийся отрыв его от христианской традиции, и что, напротив, все лучшие и высшие упования человечества, разумно осмысленные, суть лишь выражения исконных требований христианской совести»²²⁴.

Проблему общественного идеала С.Л. Франк тесно связывает с решением проблемы смысла человеческой жизни и смысла истории, которые также рассматривает в контексте неустранимости человеческой религиозности. В работе «Смысл жизни» философ выступает против отыскания абсолютного смысла в эмпирическом мире, например в таких благах как богатство, слава, власть и т. д. Только стремление к вечной, завершённой, всеобъемлющей жизни, полноте, актуальности и завершённости, изначально присущей той реальности, глубинной первоосновой которой является Бог, может, по С.Л. Франку, быть *абсолютным смыслом* жизни личности. К нему, по мысли философа, можно прийти путём духовных усилий, направленных к Божественной первооснове бытия, которая открывается человеку через веру. Только прикладывая силы для преодоления преград, стоящих перед личностью на пути духовного самоуглубления, происходит реализация свободы, как одного из онтологических начал жизни. А так как С.Л. Франк рассматривает каждого человека, его свободную жизнь, как неотъемлемую часть соборного единства, то только на этом пути приобретает смысл и всемирно-историческая судьба общества. Тем самым, философ усматривает абсолютный смысл в истине Богочеловечества. Таким образом, рассмотрев философский вопрос о смысле жизни, С.Л. Франк конкретизирует вывод о религиозности как основе идеального общества: идеальное устройство общества основано на религиозном осмыслении и освящении жизни.

²²⁴ Цит. по: Франк С.Л. Духовные основы общества: Примечания (прим. 4). С. 504.

Исследуя проблему общественного идеала, С.Л. Франк подробно останавливается на взаимоотношении «церковь и мир», рассматривая его через призму проблемы «общество – церковь – личность». Философский анализ понятия *церкви* проводится С.Л. Франком, главным образом, в работе «С нами Бог. Три размышления». Философ пишет: «Та реальность, которая называется «церковь», есть по своему истинному существу именно зачаток, потенция этого единства просветленного, преображенного бытия в составе несовершенного бытия мира ...»²²⁵. По данному им определению, церковь, таким образом, объемлет всё человечество, стремящееся к спасению и преображению мира. По сути, философ описывает «механизмы» объединяющего воздействия церкви на общество, вскрывая двойственность природы церкви, в которой выделяет *церкви* «сущностно-мистическую» и «эмпирически-реальную». Их отличительные признаки противоположны: мистическая церковь, являясь не земным учреждением, всеобъемлюща и сверхвременна. Она объединяет все поколения людей, искавших правду и спасение, – и прошлые, и настоящие, и будущие. Ей присуще неразрушимое органическое единство и святость. Эмпирически-реальную церковь С.Л. Франк определяет как земную организацию верующих. Она не всеобъемлюща во времени и не объединяет все человечество, а разделяет его на своих членов и чужих. Эмпирически-реальная церковь не может обладать сущностным единством, её единство – лишь организационное, и то не всегда прочное из-за несовершенства её членов. Будучи земной организацией, эмпирическая церковь невозможна без системы власти и подчинения. Согласно С.Л. Франку, эти два слоя церкви «... находятся в состоянии рационально-непреодолимого, антиномистического противоборства, хотя одновременно и в неразрывной сопряженности»²²⁶. Это не означает, что надо преодолеть различие между мистической и эмпирической церковью. Такая попытка, в сущности, невозможна по причине самой природы

²²⁵ Франк С.Л. С нами Бог. С. 689.

²²⁶ Там же. С. 703.

данных реальностей. По мысли философа, задача состоит в «установлении максимальной возможной гармонии, равновесия, соответствия между ними»²²⁷. Это предполагает сочетание в эмпирической церкви догматического сознания со свободой религиозной мысли, обязанности подчинения церковной власти с правом каждого лично выбирать путь к Богу, необходимости исполнять нравственные законы, установленные церковью, с сознанием того, что нравственная правда индивидуальна.

С.Л. Франк подробно останавливается на анализе дуалистического характера отношения между «церковью» и «миром». Он подчёркивает онтологическую значимость для общества принципа имманентной связи между ними и, одновременно, принципиальной, не уничтожаемой никаким развитием, их разнородности: «церковь», как внутреннее начало социальной жизни, названа им *душой* общественного бытия, соответственно, «мир», как начало внешнее, – его *телом*. И при пренебрежении их разнокачественностью «... мы имеем дело уже с такими искажениями основного онтологического соотношения, которые суть ненормальности или болезни общественного организма и в качестве таковых рано или поздно имманентно караются историей ...»²²⁸. С.Л. Франк считает одинаково важными для укрепления общественного единства как идеального начала «церкви», выполняющей функцию согласования членов общества в деле служения Богу, так и эмпирического «мирского» начала. Соотношение между этими началами зиждется на онтологической идеально-реальной сущности общественного бытия, на имманентно присущем ему двуединстве «соборности» и «общественности». Поэтому, согласно С.Л. Франку, «церковь» не должна поглощать «мир», и, наоборот, между ними не должно быть ни полного слияния, ни противоборства.

²²⁷ Там же. С. 704.

²²⁸ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 96.

В работе «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии» – последней прижизненной публикации – С.Л. Франк обращается к актуальным задачам, стоящим перед современным ему, пережившим трагедию Второй мировой войны, обществом. В таковые входит охрана духовных достижений, накопленных в прошлом, а также дальнейшее совершенствование жизни. К основным нравственным достояниям, которые необходимо сохранить и защитить, так как им угрожает гибель, относятся «отмена рабства, отмена пытки, свобода мысли и веры, утверждение моногамной семьи и равноправия между полами, политическая неприкосновенность личности, судебные гарантии против произвола власти, равноправие всех людей вне различия классов и рас, признание принципа ответственности общества за судьбу его членов ...»²²⁹.

Не менее важна, по мнению С.Л. Франка, и задача совершенствования мира. Однако он настойчиво – неоднократно и в разных работах – предупреждает о том, что необходимо понимать пределы его изменения и избегать крайностей. Неправомерно считать жизнь неподвижной, неизменной, но неверно и обратное утверждение – о неустанном изменении *всего*: «изменяются все формы бытия; не изменяется его существо»²³⁰. С.Л. Франк полагает, что совершенствование жизни должно заключаться «в достижении максимальной адекватности конкретных форм человеческой жизни этим незыблемым вечным нормативным условиям или основам мирового бытия»²³¹. Следовательно, даже в эпохи исторических потрясений и бедствий, когда разрушаются привычные условия стабильной жизни, нужно стремиться не к восстановлению этих прежних условий «сохранности мира», а «как-то *улучшить* его основания, *исправить* то в старом порядке, что привело к этим бедствиям или было бессильно их предупредить»²³².

²²⁹ Франк С.Л. Свет во тьме. М., 1992. С. 466.

²³⁰ Там же. С. 443.

²³¹ Там же. С. 444.

²³² Там же. С. 465.

С.Л. Франк различает два основных направления в процессе совершенствования мира: технически-организационное и нравственное. Первое представляет собой, прежде всего, рост естественнонаучных знаний об общих законах природы, а также о человеческой природе и закономерностях мотивации человеческой воли, которые позволяют властвовать над силами природы и лучше достигать цели общественной жизни. Нравственное совершенствование, в зависимости от того, на какие стороны жизни оно направлено, подразделяется С.Л. Франком на сущностно-нравственное, затрагивающее человеческие души и являющееся «нравственным воспитанием и духовным исправлением и обогащением жизни», и социально-политическое, направленное на «*порядок* жизни, на действующие в нем нормы, отношения и формы жизни»²³³.

Главной целью С.Л. Франк считает личное духовно-нравственное самосовершенствование человека. Поскольку человек корнями своей личности утверждён в Боге, сущностную нравственность С.Л. Франк называет «присутствием Бога в нас» или «благодатной жизнью», а трансцендентную нравственную жизнь – «жизнью по закону»²³⁴. Государству и праву философ отводит роль ограждения жизни от последствий действия греховной воли, создания внешних условий, благоприятствующих самосовершенствованию личности, и говорит об опасности попыток внешнего принуждения личности. Он отмечает ограниченность государственной власти над свободой личности как самоосуществления связи человека с первоосновой бытия. Философ предупреждает о том, что политика, являясь необходимой и законной сферой общественного бытия, рискует впасть в грех, ставя перед собой задачу спасения людей и связанную с ней задачу преображения жизни. Забота о внутренней духовной жизни возлагается на самого человека и частично – на церковь.

²³³ Там же. С. 436.

²³⁴ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 85.

Исходя из представлений «мы-философии» о тесной связи каждого индивида со всеми членами общества, С.Л. Франк утверждает, что нравственные перемены, происходящие в личном самобытии, оказывают непосредственное влияние на жизнь всего общества. Поэтому он выступает за путь усовершенствования общественной жизни, идущий в направлении «изнутри наружу», то есть предполагающий первостепенность самосовершенствования личности. Общественные реформы, по мнению философа, должны опираться на нравственный уровень людей и, в свою очередь, создавать условия для самосовершенствования человека. С.Л. Франк выступает за христианский реализм, то есть обязательный учёт в процессе проведения социальных и политических реформ духовно-нравственного состояния общества, что позволит избежать утопических взглядов и их драматических последствий в виде деспотизма.

Размышляя о совершенствовании мира, С.Л. Франк отрицательно высказывается о революционных преобразованиях и очень осторожно – о реформизме. Философ развивает «идею морального такта», согласно которой силовые приёмы возможны только при возникновении исключительно редких ситуаций, требующих применения насилия для ограждения от большего зла, при реализации стремления к благу ближних, в противовес желанию сохранения только собственной непогрешимости. Таким образом, С.Л. Франк приходит к важному выводу, что на разных этапах нравственного развития общества возможны различные, и даже силовые, пути решения одних и тех же социальных проблем, но цель всегда остаётся одна – служение высшей правде. Выдвигая «идею морального такта», С.Л. Франк предвидит возможный вопрос об определении критериев принятия решения о применении насилия при противостоянии злу. В связи с этим философ отмечает тесную связь «идеи такта» и «политики любви», в которой определяющей является последняя, а также необходимость учёта всех конкретных условий.

По утверждению С.Л. Франка, осуществление христианской политики является делом коллективным, и поэтому требует объединения общества. Таким образом, встаёт задача воссоединения христианской церкви, эмпирически распавшейся на отдельные исповедания. Препятствием к её решению являются разногласия догматического и канонического порядка. Для их преодоления необходимо понимание истинного смысла и значения догматов. Согласно представлениям С.Л. Франка, необходимо точное знание ненарушимых основных закономерностей духовного бытия. Многие же догматы несущественны, так как не имеют актуального значения и не должны быть препятствием для воссоединения церкви.

С.Л. Франк подчёркивает, что объединение христианского мира не означает конфессиональной замкнутости, основанной на идее равенства всех людей, в которой отвергается ценность многообразия и индивидуальности. По мнению философа, задача состоит не в том, чтобы на месте многочисленных конфессий возникла одна, а в том, чтобы все вероисповедания с присущими им индивидуальными чертами сосуществовали в единстве, признавая относительность всех человеческих верований и уважая свободную мысль всех членов общества. Таким образом, С.Л. Франк придерживается христианского универсализма. Несмотря на то, что философ принял православие, он не считает его лучшей религией. Свой выбор он объясняет тем, что в православии правда Христа проявляется в большей мере, чем в других вероисповеданиях. О своей конфессиональной принадлежности С. Л. Франк пишет: «... я “христианин”, член вселенской христовой церкви, ... никакого отдельного исповедания ...»²³⁵.

Говоря о процессе сближения людей вокруг Христовой правды, философ отмечает, что объединению людей способствует, прежде всего, их участие в общем деле нравственного оздоровления всех сторон жизни. В результате такой совместной христианской деятельности представителей различных конфессий

²³⁵ Цит. по: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 221.

теоретические разногласия останутся в стороне. Начало служения Богу и другим людям находит своё выражение в требовании к личности с максимальной отдачей и ответственностью исполнять своё общественное предназначение в определённом для неё месте в составе социума.

С.Л. Франк отводит большую роль различным христианским организациям и объединениям, причём, членами их могут быть представители разных конфессий, стремящиеся к улучшению различных сторон жизни общества и, прежде всего, его духовное обновление. К ним он относит «христианские союзы разных классов и профессий, христианские общества утolenия человеческой нужды, христианские организации для примирения всякого рода человеческих конфликтов ...»²³⁶. С.Л. Франк не признаёт механических путей общественного реформаторства в качестве единственно возможных для преодоления человеческих бедствий, так как социальное зло, как любое зло, определено, прежде всего, греховой природой человека и поэтому не может быть окончательно устранено внешними средствами. Он считает, что изменить эмпирический мир возможно лишь путём позитивной реформаторской деятельности, прежде всего, длительной просветительной работы, нацеленной на духовное перевоспитание народа. При этом С.Л. Франк признаёт, что реформы социальные, т. е. регулирование социальных отношений государственной властью, так же необходимы для разрешения некоторых социальных проблем, однако выступает категорически против всякого рода «переворотов».

Итак, С.Л. Франк убеждён, что гарантией устойчивости общества, является его внутренняя духовная сплочённость и солидарность. Для реализации великого нравственного принципа *любви к ближнему*, на котором основывается солидарность, необходимо, чтобы каждый осознавал: он обязан активно соучаствовать в общем деле служения правде. Это есть трудный и длительный путь «на почве внутренней, духовной эволюции, на почве развития

²³⁶ Там же. С. 226.

нравственно-философского мирозерцания и умонастроения»²³⁷, означающий, что не надо извне навязывать всем представление об их единении. Только на пути свободного признания людьми истин в процессе стихийного культурного развития, а не в результате насильственного подчинения человеческой воле, считает философ, возможно объединение человечества. Русский философ приходит к важному выводу: совершенствование жизни человека есть не что иное как свободное воспитание и самовоспитание человеческого духа, «его внутреннего просветления благодатными силами»²³⁸. В послевоенный период в его философских трудах идея христианской любви и прощения набирает ещё большую силу. Жестокость войны может вызвать ненависть и мщение, что неизбежно приведёт к большему злу. Рассматривая общественное бытие как всеединство, С.Л. Франк приходит к выводу о коллективной ответственности за зло. В основу реальной политики, по мысли философа, должна быть положена политика христианской любви.

Вопрос об ответственности за зло закономерно вызывает споры среди исследователей творчества С.Л. Франка. Так, Н.О. Лосский обвиняет С.Л. Франка в невозможности с помощью его теории объяснить причины зла, решить проблему теодицеи. Однако С.Л. Франк опровергает такие возражения тем, что в случае *объяснения* зла таковое будет оправдано, поэтому зло невозможно *объяснить* – его можно только *описать*. С.Л. Франк критикует рациональную теодицею именно за её попытку рационально объяснить («обосновать») зло, за «неосуществимую и неправомерную попытку воспринять или понять зло как “добро”, мнимо увидеть “смысл” того, самое существо чего есть *бессмысленность*»²³⁹, в то время как «факт зла есть в известном смысле абсолютный предел *всякой философии*»²⁴⁰. Поэтому русский философ и предпринимает, говоря словами В.К. Кантора, «весьма

²³⁷ Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма. С. 127.

²³⁸ Франк С.Л. Ересь утопизма. С. 134.

²³⁹ Франк С.Л. Непостижимое. С. 757.

²⁴⁰ Там же. С. 759.

существенное переосмысление традиционной возможности теодицеи»²⁴¹, согласно которой оправдание Бога за мировое зло проводится ссылкой на человеческую свободу.

С.Л. Франк прямо указывает: никакая теодицея не может снять «проблематичность зла». Сущность же зла, по Франку, – в том, что *«небытие утверждает себя как бытие, – что-то, что по своему содержанию выпало из истинной реальности, из всеединства, именно в этом своем состоянии хочет быть реальностью»*²⁴², – и поэтому отдаление личности от первоосновы бытия неминуемо *является* злом. Это, в свою очередь, приводит к напору стихийных сил чистой потенциальности и искажению нормального порядка вещей. Данной стихии может противостоять только возобновление и укрепление связи каждого индивида с абсолютной первоосновой на пути личного духовного религиозного опыта самоуглубления в реальность собственного бытия – как личности – и, тем самым, во всеединство. Тогда на смену стихийным силам приходят одухотворяющие божественные силы, которые через каждого отдельного человека содействуют совершенствованию сущности мира вплоть до его полного преобразования, но уже вне существующего исторического мира.

Существо человека, согласно С.Л. Франку, присуще осознание реальности своего бытия как неполного, которому необходима прочная, безусловно трансцендентная основа. Таким недостающим, вернее, восполняющим началом, утверждает философ, и является Бог. Важным фактором объединения индивидуальных «я» в действительно соборное «мы» С.Л. Франк считает признание фундаментальных религиозных принципов, таких как вера в искупительную жертву Иисуса Христа, в то, что Бог есть любовь. Некоторые же доктринальные разногласия, в том числе и в вопросе о трансцендентности Бога, можно преодолеть, относясь к ним как к многообразию раскрытия Христовой правды. Однако при этом С.Л. Франк не

²⁴¹ Кантор В.К. «Принцип христианского реализма», или против утопического своеволия. С. 134.

²⁴² Франк С.Л. Непостижимое. С. 767–768.

замечает, что от принятия той или иной стороны в этом вопросе зависят и такие важные религиозные доктрины, как идея творения, искупления греха жертвой Христа и другие. В то же время заслуживает уважения признание С.Л. Франком главным назначением философии содействие общественному сплочению. Современное ему духовное состояние общества требовало именно христианского универсализма, сотрудничества верующих – представителей различных конфессий – и так называемых неверующих, но в чьих сердцах есть вера в силу любви.

С.Л. Франк критикует секуляризованный гуманизм западноевропейского общества. Отрыв человека от Божественной первоосновы, провозглашение абсолютной ценности личности и человеческого разума приводит к признанию относительных идеалов, порой ошибочных и имеющих ужасные последствия для общества, абсолютными. Такой гуманизм неверно истолковывает свободу личности – как реализацию любых её желаний. С.Л. Франк противопоставляет такому рациональному пониманию свободы другое её содержание. Он определяет свободу как «неподчиненность воздействию извне, действие из себя самого, самоосуществление»²⁴³, то есть осуществление и выражение укоренённости в Боге, что проявляется как сознательное подчинение Богу и исполнение служения ему. С.Л. Франк рассматривает социалистический идеал общественного устройства, как пример общества, в основе которого лежит безрелигиозный рационализм. Философ отмечает, что провозглашённые социализмом нравственные идеи равенства и братства близки к христианским. Но признание источником абсолютных ценностей человека, а не Бога, приводит к утопическому утверждению возможности в условиях исторического мира достижения человеческими силами максимально и абсолютно идеального общественного устройства путём преодоления любыми мерами существующих препятствий, что ведёт к кровопролитию революционных переворотов,

²⁴³ Франк С.Л. Реальность и человек. С. 358.

деспотизму. Примером тому является русская революция, явившаяся, по мнению философа, прямым следствием секуляризованного гуманизма.

С.Л. Франк указывает и на опасность религиозного максимализма, столкновение которого с неизбежно существующим злом приводит к обвинению в нём Бога и, как следствие, к нигилизму. В.Н. Порус в статье «С.Л. Франк: антиномии духа как основания культуры» особым образом отмечает предложенное философом на основе антиномизма преодоление этих крайностей: «Разум, отъединенный от веры, но претендующий на первенство в культуре, не в состоянии осуществить своих претензий. <...> Но и вера, возносящаяся над разумом, – путь к фанатизму. Для воссоздания культуры нужно не просто их согласие, а взаимное проникновение – *верующий разум* или *рациональная вера*»²⁴⁴. Тем самым исследователь акцентирует внимание на указание С.Л. Франком необходимости как личного свободного религиозного опыта, так и философского осмысления духовных вопросов с точки зрения различных областей философии: гносеологии, онтологии, философской антропологии, этики, социальной философии. Мы же подчеркнём: С.Л. Франк исходит из признания *религиозности* гносеологическим основанием (условием возможности) истинного социального познания, т. е. необходимой (сродни атрибутивной) характеристикой субъекта познания общественной жизни.

Принимая это во внимание, можем резюмировать: значимость религиозной составляющей проблемы общественного идеала в концепции С.Л. Франка вытекает из его определения *религиозности* как единства веры в Бога и религиозных убеждений, а самой *веры* – как необходимого, сущностного социального свойства личности, определяющего её действия и поступки. Связь веры с социальностью – не поверхностная и не внешняя, действующая (подобно законодательству) как некое надличностное принуждение, а глубинная, сущностная: религиозность, по С.Л. Франку, есть иная, чувственная, форма соборности. Здесь заметим, что тезис о признании религиозности

²⁴⁴ Порус В.Н. С.Л. Франк: антиномии духа как основания культуры. С. 59.

неотъемлемой частью природы человека и репрезентатором *человеческого* как такового, в том числе и в самом человеке, подкрепляется все новыми и новыми аргументами²⁴⁵. На наш взгляд, в этом можно увидеть основание для предположения, что утверждения С.Л. Франка о роли религиозности в устройении и совершенствовании социального порядка могут перестать восприниматься только лишь как идеи религиозного мыслителя и со временем начнут приобретать статус некоего конвенционально принимаемого социально-философского (и философско-антропологического) допущения.

2.4 Проблема характера концепции общественного идеала в философии С.Л. Франка

Итак, С.Л. Франк последовательно отстаивает точку зрения, что, только учитывая метафизическую природу общества и имманентно присущие ему закономерности, можно решать проблему его совершенствования. Фундаментом его концепции идеального общественного устройства являются представления об онтологической природе общества и человека, а именно: понимание общественной жизни, поскольку это – человеческая жизнь, как укоренённой в Божественном, Абсолютном бытии и потому – духовной в сущности. Осуществление же общественного бытия, собственно, процесс жизни общества как совместной и упорядоченной жизни его членов, есть, по Франку, не что иное как реализация неизменных, онтологически первичных, коренящихся в самой природе общества, антропосоциальных начал служения, солидарности, свободы и вытекающих из них начал иерархизма, консерватизма и творчества, – реализация через «работу» системы социальных институтов.

²⁴⁵ См.: Першин Ю.Ю., Ахмадишина В.И. Архаическое сознание и религиозность человека: очерки по археологии религии / Ю.Ю. Першин, В.И. Ахмадишина; науч. ред. В.И. Разумов. Омск: Социокосмос, 2012. 469 с.

Эта «работа» может быть более слаженной и потому более удачной, более приближенной к идеалу, или менее успешной, отдаляющейся от идеала, и, значит, общественная жизнь в большей мере чревата социальными конфликтами и бедами. Поэтому одним из основных вопросов, составляющих существо проблемы общественного идеала, является возможность его реализации в исторической жизни. Решение этого вопроса, предлагаемое и обосновываемое С.Л. Франком, собственно, и определяет характер его концепции общественного идеала.

При рассмотрении вопроса реализации общественного идеала С.Л. Франк предостерегает от ошибочных взглядов, приводящих к серьёзным проблемам, и, прежде всего, от мысли о возможности в *историческом мире* полного слияния эмпирии общественной жизни с онтологической первоосновой общества. Так, анализируя различные формы государственного устройства, он не пытается решить задачу поиска конкретных форм для институциализации общественного идеала во внешнем эмпирическом слое социального бытия, указывая, что это является делом политической науки. Совершенная *соборность*, по мнению философа, онтологически противостоит несовершенству *общественности*, как внешней социальности, и является той целью, достижение которой и должно составлять смысл человеческих намерений и стремлений по улучшению своей социальной жизни.

Философ предостерегает от смешения понятий: «совершенствование мира» и его «спасение». Последнее, по определению С.Л. Франка, есть «конечное торжество “Царства Божия”, в силу которого зло будет окончательно истреблено, и мир преобразится в новое творение ...»²⁴⁶. Эта окончательная победа возможна лишь в эсхатологической перспективе. Совершенствование же мира есть лишь относительное улучшение жизни в рамках мирового бытия, где неустраним факт греха. В.К. Кантор в статье «“Принцип христианского реализма”, или против утопического своеволия» характеризует позицию

²⁴⁶ Франк С.Л. Свет во тьме. М., 1992. С. 446.

С.Л. Франка, как признающую необходимость активного проникновения в мир сил добра, действенной «любви к ближнему», и при этом осознающую невозможность окончательной победы добра над злом в пределах исторического мира²⁴⁷. Мы разделяем мысль исследователя о том, что С.Л. Франк «...острее прочих показал необходимость духовного реализма и мужества в отказе от надежд на утопическое преобразование земной жизни...»²⁴⁸.

Итак, первый вывод, который можно сделать относительно характера франкова учения об общественном идеале, состоит в том, что эта концепция – не утопия. Более того, С.Л. Франк проводит тщательный анализ причин, приводящих к утопиям, как ложным формам общественного идеала. Метафизические истоки утопизма философ анализирует в работах «Фр. Ницше и этика "любви к дальнему"», «Этика нигилизма», «Deprofundis»²⁴⁹, «Ересь утопизма», «Философские предпосылки деспотизма», «Крушение кумиров» и др.

С.Л. Франк предупреждает об опасности утопизма, возникающей в результате смешения абсолютного и относительного при определении общественного идеала: вера в «универсальную спасительность» конкретных идеалов (определенных форм правления и/или социального порядка) – это абсолютизация относительного, в равной мере несостоятельное теоретически и недопустимое с точки зрения морали и религии, идолопоклонство²⁵⁰. Философ утверждает, что абсолютный идеал имеет сверхисторическую природу и представляет собой осуществление божественной правды во всей её полноте. О.А. Назарова определяет абсолютный общественный идеал С.Л. Франка как абсолютное божественное всеединство, как единство определённости: «идеи,

²⁴⁷ См.: Кантор В.К. «Принцип христианского реализма», или против утопического своеволия. С. 150–153.

²⁴⁸ Кантор В.К. Русская революция, или Вера в кумиры (размышления над книгой С. Л. Франка «Крушение кумиров»). С. 110.

²⁴⁹ Анализ работ С.Л. Франка «Фр. Ницше и этика любви к дальнему?», «Этика нигилизма», «De profundis» проведен в параграфе 1.2 диссертационного исследования.

²⁵⁰ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 105.

составляющие содержание общественного идеала, и определенный порядок взаимосвязи между ними, который может быть воспринят как система действий по воплощению общественного идеала в действительность»²⁵¹. Человек не может во всей полноте осознать этот идеал в силу собственного несовершенства, «греховности» рода человеческого. Поэтому и воплотить до конца идеал в жизнь человеческими усилиями представляется невозможным. В мире действительности такой идеал всегда остается целью, требованием, которое может быть осуществлено лишь частично. Если же пытаться их воплотить, то такие попытки, пишет С.Л. Франк, «неизбежно – в силу ложности их онтологического обоснования – вместо чаемого земного рая приводят к насаждению ада на Земле»²⁵².

Вопрос об осуществимости идеала в действительности С.Л. Франк раскрывает с позиции гносеологии. Говоря об абсолютном общественном идеале как полноте божественной правды, он обращается к идее «непостижимого»²⁵³. Первооснова бытия, в том числе и общественного, названная С.Л. Франком «Святыней», или «Божеством», отнесена им к абсолютно непостижимому, так как в ней достигается единство и совпадение всех противоположностей, в том числе и обеих форм обнаружения бытия. «В первооснове, – пишет С.Л. Франк, – “сущность” совпадает с “бытием”, “идеальное” с “реальным”, причина с основанием, ... единство совпадает с множественностью, ... отрицательная связь с положительной, бытие с небытием»²⁵⁴. По мысли философа, в последней своей глубине реальность непостижима, необъяснима и невыразима в словах и понятиях. Она обнаруживает себя в феномене «откровения реальности». Хотя это откровение, по убеждению С.Л. Франка, и не даёт ясного знания о содержании реальности,

²⁵¹ Назарова О.А. Философия истории Семена Людвиговича Франка. С. 129.

²⁵² Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 105–106.

²⁵³ См. Франк С.Л. Непостижимое. С. 247–796. (Исследованию идеи «непостижимого» в философии С.Л. Франка посвящена 4 глава «“Непостижимое” в логике всеединства» в монографии Моисеева В.И. «Логика всеединства». М., 2002. С. 197–232.)

²⁵⁴ Франк С.Л. Непостижимое. С. 637.

которое можно было бы выразить в понятиях и суждениях, но оно всё же оставляет человеку возможность уловить её природу и попытаться постичь и выразить её некоторым косвенным, опосредованным образом. Поэтому абсолютный общественный идеал не может быть познан на пути предметного рационального мышления. Он может быть явлен на пути интуитивного трансцендентального мышления, основным методом которого является «антиномистический монодуализм». Иными словами, следует помнить, что абсолютное познание глубины реальности невозможно, поэтому необходимо осознавать и пределы решения философской проблемы общественного идеала. Поэтому, заключает С.Л. Франк, и в его собственной философской системе подлинная сверхрациональная истина бытия представлена схематично, приблизительно и лишь относительно верно²⁵⁵.

В статье «Философские предпосылки деспотизма» (1907) С.Л. Франк показывает, как признание человеком возможности полного обладания абсолютной и универсальной истиной об общественном благе приводит к утверждению непогрешимости какого-либо отвлечённого политического принципа, а затем к разжиганию насильственной борьбы и, в конечном итоге, к деспотизму, который есть, по словам философа, «господство человека над человеком, господство неограниченное и руководимое лишь произволом самого господствующего»²⁵⁶. Деспотизм проявляется в принудительном управлении людьми и насильственном осуществлении идеала общего блага, каким его представляют отдельные члены общества, берущие на себя роль руководителей. Преодоление этого явления возможно только через отказ от обожествления человека и через признание того, что суждения человека об идеале всегда лишь частично отражают абсолютную истину и «постижение правды совершается лишь как бесконечный процесс соборного просвещения и

²⁵⁵ См.: Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. СПб, 1995. С. 7.

²⁵⁶ Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма. С. 114.

воспитания всего человечества»²⁵⁷. Также С.Л. Франк указывает на необходимость признания права каждого искать истину, иметь своё независимое критическое мышление. В защите этого права немецкий исследователь творчества философа П. Элен усматривает обоснование С.Л. Франком принципа толерантности²⁵⁸, и мы соглашаемся с этим суждением – в той мере, в какой философом не декларируется, а действительно обосновывается этот принцип. Но, думается, обоснование его в философии С.Л. Франка выходит за границы отмеченного П. Эленом, поскольку, во-первых, как уже мы отмечали в п. 2.2, С.Л. Франк поддерживал идею необходимого «уважения *ко всем* (выделено нами. – Л.Р.) мнениям», что принципиально невозможно без «сердцевины» толерантности – терпимости к инакомыслию. Во-вторых, таким обоснованием, на наш взгляд, можно счесть *дополнительность* двух существенных и равнозначных в структуре концепции общественного идеала С.Л. Франка моментов: *а)* аргументации изначального физического и социального неравенства людей при изначальном же равенстве всех «в Боге», и *б)* объяснения изначальной «внутренней» связи «я» и «ты» в «мы», без чего утрачивался бы смысл не только «соборности», но и «общественности». В-третьих, как уже говорилось в п. 2.3, С.Л. Франк отстаивает позицию христианского универсализма, а признание относительности любых человеческих верований и уважение свободной мысли всех членов общества – это, по сути, не что иное, как выражение достаточно высокого уровня толерантности «внутри» самого христианства. Кроме этого, С.Л. Франк утверждает, что никакие взаимоотношения между людьми вообще невозможны без элементарной солидарности между ними, и в этом трудно не увидеть некий уже предположенный «минимум» терпимости друг к другу. Поскольку же солидарность – это первичная, по Франку, основа общественной жизни, то – в качестве интерпретационного допущения можно сказать: в ней

²⁵⁷ Там же. С. 125.

²⁵⁸ См. Элен П. Семен Франк как политический мыслитель. С. 145.

уже «заложена» идея толерантности, как её, солидарности, идеальное антропологическое условие.

В ряду предостережений С.Л. Франка от абсолютизации «земного» и «человеческого» – и замечание относительно придания отдельным отвлечённым принципам статуса абсолютной истины: это приводит к кумиротворчеству. То есть принятие любого такого относительного принципа, любого социально-политического идеала за конечный идеал общественной жизни философ считает ошибочным: ни один конкретный общественный идеал «не есть абсолютное осуществление абсолютной правды, а только относительное и частичное ее осуществление»²⁵⁹. С.Л. Франк настаивает: подлинная цель и истинное назначение общественной жизни может быть выражено лишь равновесным и гармоничным единством, соотносительной связью дополняющих друг друга отвлеченных идеалов.

В то же время С.Л. Франк признаёт роль конкретных относительных общественных идеалов, исходя из диалектического понимания соотношения абсолютного и относительного, согласно которому последнее следует рассматривать как необходимую ступень к абсолютному, имеющую самостоятельное значение. В работе «Реальность и человек» С.Л. Франк обращается к антиномистическому единству тождества и различия для объяснения своеобразия диалектики абсолютного: «... будучи “чем-то иным”, чем “относительное”, оно не может иметь это относительное вне себя, ибо тогда оно не было бы подлинно абсолютным, т. е. всеобъемлющим...»²⁶⁰. Эту мысль философ ранее развивает в работе «С нами Бог. Три размышления» (1941). Он утверждает, что абсолютное, несмотря на то, что оно всегда «отыскивается через противопоставление его относительному»²⁶¹, обязательно пронизывает относительное. Необходимо, полагает С.Л. Франк, чтобы жизнь человека, в том числе и общественная, была осмысленна в своей последней

²⁵⁹ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 105, 107.

²⁶⁰ Франк С.Л. Реальность и человек. С. 199.

²⁶¹ Франк С.Л. Смысл жизни. С. 116

глубине служением абсолютному добру. Тогда относительные блага также приобретают смысл, так как становятся средством приближения всего содержания человеческой жизни к абсолютной правде.

Ещё раньше, в работе «Достоевский и кризис гуманизма» (1931) С.Л. Франк рассматривает наиболее явную причину, приводящую к утопиям: ошибочные взгляды на место человека в социальном бытии. Философ критикует гуманизм, основанный на представлении «об особом достоинстве человека как существа, самовластно и самочинно строящего свою жизнь и призванного быть верховным самодержавным властителем над природой, над всей сферой земного бытия»²⁶². С.Л. Франк различает несколько основных форм гуманизма. Во-первых, это «просветительский гуманизм», основанный на учении о прирождённой доброте и разумности человека. Согласно таким представлениям, сто́ит человеку предоставить свободу – и он сам найдёт путь для построения абсолютного добра. Однако действительность сама вскрывает ложность узкого рационализма «просветительства». Другая форма гуманизма названа С.Л. Франком «романтическим гуманизмом». В нём доброта человека уже не является его прирождённым свойством, а является результатом «духовного самосовершенствования человека»²⁶³. Однако здесь также допускается возвышение человека над всем миром, только уже не как разумного и доброго «по природе», а как духовного существа. В третьей форме гуманизма, названной С.Л. Франком «натуралистическим гуманизмом», человек превозносится как плотское существо. Но во всех формах гуманизма человек возвышается одинаково необоснованно, что ярко демонстрирует реальная действительность. Наиболее видимо кризис гуманизма проявился, считает С.Л. Франк, в марксизме, в котором натуралистический гуманизм превращается в гуманизм «*сатанинский*», сам себя истребляющий. Ход мысли философа таков: марксизм, как экономический материализм, не

²⁶² Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 361.

²⁶³ Там же. С. 362.

останавливается на оправдании плотской, земной природы человека, – его сущность, сконцентрированная в учении о классовой борьбе, заключается в «доказательстве» того, что подлинными и единственными двигателями прогресса выступают именно сатанинские силы – «корысть, злоба, зависть», лишь предавшись которым человек способен достичь своей цели на земле, а всё духовное в человеке, возвышенное и благородное, марксизмом принципиально отвергается²⁶⁴. Из этого С.Л. Франк делает вывод о перспективе неминуемой и окончательной гибели *такого* гуманизма, о замещении таких воззрений *правильным*, то есть основанным на христианском восприятии индивида в его отношении к Богу, пониманием места и роли человека в всеедином бытии. Быть может, наиболее выпукло своё отношение к конкретным идеалам и, главное, к идее – намерениям и попыткам – «воплотить идеалы в жизнь» С.Л. Франк представил в работе «Крушение кумиров» (1923/24), написанной на основе своей речи на съезде русских студентов в Германии в мае 1923 г. и, по его собственной оговорке в Предисловии к ней, не содержащей «никакой теории или философской системы»²⁶⁵. Однако, мы здесь находим великолепный социально-философский анализ современной ему эпохи, которую он характеризует как время духовного, культурного и религиозного кризиса, разоблачая целый ряд кумиров. Первым из них С.Л. Франк называет пламенную веру в революцию. Этот идеал мог предполагать различные политические программы, но, отмечает русский философ, основным посылом любой революции является не столько устремлённость в будущее, сколько отрицание прошлого и настоящего, то есть не созидание и творчество, а разрушение и уничтожение²⁶⁶. Верой русской революции был социализм, абсолютно рациональное устройство общества. Однако история изобличила ложность и гибельность нового строя. Главное же, считает С.Л. Франк, была разоблачена идолопоклонническая природа самой революционной веры,

²⁶⁴ См.: там же. С. 363.

²⁶⁵ Франк С.Л. Крушение кумиров. С. 147.

²⁶⁶ См.: там же. С. 154.

признававшей за своими ложными или односторонними социально-политическими идеалами «достоинство и права всевластного божества», поклонялась им, словно идолу²⁶⁷. Подчеркнём ещё раз: согласно С.Л. Франку, *все* общественно-политические принципы относительны, поэтому философ предостерегает от идолопоклонства и крайностей, к которым приводит *вера* в какой-либо совершенный общественный порядок как в абсолютное добро.

С.Л. Франка интересует метафизическая сторона русской катастрофы. Он раскрывает глубокие стихийно-телеологические силы истории, проявлением которых явилась русская революция 1917-го года. С.Л. Франк приходит к выводу: «... преодолеть революцию и низвергнуть установленную ею власть сможет лишь тот, кто сумеет *овладеть ее внутренними силами и направить их по разумному пути*»²⁶⁸. Философ подчёркивает: историческое значение русской революции состоит в том, что она показала, к чему приводит идеал самочинности и игнорирование духовных начал общественной жизни. Первостепенной задачей на том этапе развития России С.Л. Франк считал, как мы уже указывали, религиозно-нравственное обновление народного сознания. Мы видим, что оцениваемое Семёном Людвиговичем *тогда* как актуальное, во многом продолжает оставаться таковым и сегодня, а некоторые из «сокрушённых» им кумиров имеют немалую власть и в наши дни. Это относится, например, к «кумиру политики», *гибели* которого С.Л. Франк посвятил вторую главу «Крушения кумиров».

Суть «кумира политики» философ усматривает в вере людей в то, что немедленное, любыми внешними путями осуществление некоторого идеального общественного строя или порядка общественной жизни приведёт к уничтожению зла. С.Л. Франк показывает, что насильственное воплощение в жизнь всех абсолютных социально-общественных идеалов, независимо от их содержания, приводит, при желании достичь добра, к обратному, то есть ко злу.

²⁶⁷ См.: там же. С. 163.

²⁶⁸ Франк С.Л. Из размышлений о русской революции. С. 29.

Это происходит потому, что «... ни в одном конкретном порядке нет ни абсолютного добра, ни абсолютного зла; все это – не последнее, не тот предмет веры, который осмысливает жизнь и дает ей подлинную правду, подлинное спасение»²⁶⁹, и все, кто – даже беззаветно и искренне – верил в какой-либо идеал «как в *абсолютное* добро и *абсолютный* смысл, – все они, желая добра, творили зло и, ища правды, находили неправду»²⁷⁰. Философ предостерегает от слепой веры в какой-либо совершенный общественный строй, от замены одного кумира другим: социализма – крайним хозяйственным индивидуализмом, демократии – диктатурой и т. п.

Утопией является, по мнению С.Л. Франка, и вера в культуру и прогресс в общепринятом понимании (об этом – третья часть «Крушения кумиров»). Он сомневается в том, что достижения культуры, науки, искусства могут привести человечество к счастью. Но, как отмечает философ, «истинная культура» возможна. Необходимым условием её осуществления является обнаружение смысла жизни – как истинного добра и истинной задачи – и умение их осуществлять, чему, предполагает С.Л. Франк, можно научиться, ибо без и вне этого мы не сможем соучаствовать в творчестве истинной культуры, равно как и если будем «формировать наш идеал, нашу веру, озираясь на то, что уже признано в качестве культуры, и приспособляясь к нему»²⁷¹.

Тему «кумира культуры» В.К. Кантор называет «самой проблемной частью книги Франка»²⁷². Представляется верным утверждение В.К. Кантора о том, что нельзя винить в трагических событиях, произошедших в России, западноевропейскую культуру. Исследователь справедливо считает культуру не кумиром, а ценностным явлением, которое не может являться единственным гарантом существования общества. Опора на культурные достижения, при условии, что они не пропитаны духовно-нравственным началом, не может

²⁶⁹ Франк С.Л. Крушение кумиров. С. 171.

²⁷⁰ Там же. С. 172.

²⁷¹ Там же. С. 190.

²⁷² Кантор В.К. Русская революция, или Вера в кумиры (размышления над книгой С.Л. Франка «Крушение кумиров»). С. 115.

служить фундаментом построения идеального общественного устройства. Но следует заметить, в защиту взглядов С.Л. Франка, что и он так же относит культуру – но только истинную, гарантирующую духовно-нравственное совершенствование общества, – к ценностям²⁷³. Те же области культуры, которые не отвечают этому требованию, пишет С.Л. Франк, «подлежат еще по меньшей мере пересмотру и проверке»²⁷⁴. Позицию русского мыслителя в этом вопросе объясняет Ф. Буббайер: «... Франк стал рассматривать культуру как часть внешней организации общества, а отдавать приоритет чему-либо внешнему – значит творить кумира»²⁷⁵. Как видим, оценки отношения С.Л. Франка к культуре В. Кантором и Ф. Буббайером строятся на различных подходах к определению понятия культуры, аксиологического – для первого исследователя и антропологического – для второго. Мы же полагаем, что во франковом отношении к культуре органично присутствуют оба эти методологических подхода, что можно понять из его последовательного стремления к целостному, синтетичному рассмотрению феноменов социального бытия человека, к которым, безусловно, принадлежит и культура. Философ указывает на внутреннюю двойственность культурных достижений, которые, будучи произведениями *человеческими*, обладают ценностью лишь в силу наличия в их содержании момента *божественного*, Абсолютного. В меру причастности к «истинному добру» культура может быть интерпретирована и как антропологическое следствие, и, одновременно, как аксиологическое условие «истинной жизни», если помнить, что аксиологическое в философской системе С.Л. Франка онтологизировано, а человеческому, по самой его природе, имманентно Божественное.

Следует отметить, что С.Л. Франк аргументированно и последовательно развивает концепцию одновременной трансцендентности и имманентности

²⁷³ См., например, статью С.Л. Франка «Этика нигилизма» (1909), где культура определяется как «совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей» (см.: Франк С.Л. Этика нигилизма. С. 113).

²⁷⁴ Франк С.Л. Крушение кумиров. С. 191.

²⁷⁵ Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 153.

Бога человеку. По убеждению философа, каждый человек в глубине бытия связан с Богом, – именно это составляет канву его учения о всеединстве и Богочеловечестве. Однако сила связи разных индивидов с Божественной первоосновой различна, – отсюда и различия в религиозно-духовном сознании личностей. С.Л. Франк критикует представления о человеке, согласно которым он трактуется как ничтожество перед лицом Бога, (понимаемого как отдельная инстанция бытия), а также те, в которых он, наоборот, обожествляется. Последствиями таких взглядов являются безрелигиозный гуманизм и атеизм, приводящие к утопическим взглядам о возможности непрерывного нравственного прогресса, а также к борьбе между верой в Бога и верой во всемогущество человека. С.Л. Франк, используя принцип антиномистического монодуализма, предлагает выход из этого противоречия, выдвигая идею богочеловечности, согласно которой Бог, являясь трансцендентной инстанцией, одновременно образует имманентное существо человека. Существо этой связи сверхлогично, то есть сверхрационально: оно, пишет С.Л. Франк, вообще не может быть «адекватно разъяснено в простых логических категориях тождества и различия»²⁷⁶.

С.Л. Франк считает, что основным крушением является падение кумира «идеи» или «нравственного идеализма». Под «идеей» здесь он понимает какую-либо внешнюю цель или задачу, подлежащую осуществлению, или нравственные нормы, которым человек подчиняет свою жизнь. С.Л. Франк вскрывает основания крушения безрелигиозной морали долга. Прежде всего, он отмечает принудительность, с которой действуют на человека эти отвлечённые, общеобязательные нравственные идеалы, выступающие с притязанием на абсолютную бесспорность и внутреннюю авторитетность, но в действительности этим не обладающие, т. к. каждый человек индивидуален. Противоречие морального нормирования жизни С.Л. Франк видит также в том, что отвлечённый, безрелигиозный нравственный идеал возводит некое частное

²⁷⁶ Франк С.Л. Реальность и человек. С. 335.

содержание в ранг абсолютного, верховного, что личностью ощущается как насилие над ней, ограничивающее её свободу.

С.Л. Франк противопоставляет внерелигиозной морали принципов, морали долга и категорического императива живую, истинную мораль, вытекающую из религиозного жизнепонимания. Она имеет внутреннюю авторитетность, так как исходит из признания человеком в глубине своего духа абсолютной основы бытия. В отличие от механического истребления зла, проповедуемого нравственным идеализмом, под влиянием истинной живой морали рост добра осознаётся личностью как «плод органического внутреннего взращивания самого добра в себе и других»²⁷⁷. В её свете другой смысл приобретают и идеалы межчеловеческих отношений и общественного устройства. Только сознавая всеединство бытия, укоренённого в Боге, человек обретает смысл жизни, начинает отличать абсолютное от относительного, истинную мораль от политических принципов, осознает наличие в общественной жизни вечных духовных основ и необходимость жить, не разрушая их, а сохраняя и укрепляя. И несмотря на то, что С.Л. Франк прямо заявляет о невозможности достичь совершенства в историческом мире, так как связывает антропологическое совершенство и, вместе с ним, идеальное – соборное – общество с воссоединением каждой личности с трансцендентной/имманентной первоосновой бытия, что осуществимо только в эсхатологической перспективе, человек должен это делать – стремиться к совершенству, помня, что «ценность нравственного акта воли никогда не лежит в каком-то общем, абстрактном принципе, а всегда лишь в его подлинном соответствии реальной жизненной нужде»²⁷⁸.

С.Л. Франк подвергает всесторонней критике стремление отождествлять любой человеческий идеал со святыней, считая такой подход идолопоклонством. Он утверждает, что вера в абсолютный характер каких-либо

²⁷⁷ Франк С.Л. Крушение кумиров. С. 239.

²⁷⁸ Франк С.Л. Свет во тьме. М., 1992. С. 465.

начал и форм внешней жизни есть утопизм. С.Л. Франк выступает против поклонения любым политическим, социальным и экономическим идеалам как идолам. Однако он предостерегает и от распространения таких взглядов, в которых существование человека в «мире зла» воспринимается и оценивается как бессмысленное и безнадежное. Такое мироощущение С.Л. Франк называет «скорбным неверием», оборачивающимся убежденностью в торжестве в мире сил «зла и безумия», в предопределённости поражения «добра и разума»²⁷⁹. Такие взгляды приводят к бездеятельности, что противоречит деятельному, творческому началу в человеке и его богоподобной природе.

Таким образом, определяя абсолютный общественный идеал как осуществление божественной правды во всей её полноте, что предполагает выход за пределы истории, за границы «мира сего», С.Л. Франк отмечает важную роль относительных идеалов совершенствования общества: они, будучи отдельными отвлечёнными принципами, не могут претендовать на абсолютность, но в случае пронизанности служением высшей правде, являются необходимыми ступенями по пути к абсолютному идеалу.

Исходя из факта метафизической неизбежности зла в мире, С.Л. Франк приходит к исповеданию своеобразного «христианского реализма» в сфере социальных отношений, суть которого состоит в признании невозможности построения идеальной социально-политической системы и в стремлении не к абсолютному и потому недостижимому идеалу, но к созданию наиболее благоприятных в правовом и политическом отношениях условий существования каждого индивида в отдельности и общества в целом²⁸⁰. Христианский реализм предполагает неравнодушие ко злу, царящему в мире, стремление к совершенствованию общественной жизни, активное участие в процессах преобразования общества. При этом, согласно данному принципу, необходимо осознавать опасность утопизма. С.Л. Франк считает, что добро не

²⁷⁹ См.: Франк С.Л. Свет во тьме. М., 1992. С. 421.

²⁸⁰ См.: Кантор В.К. «Принцип христианского реализма», или против утопического своеволия. С. 129–153.

может победить в этом мире полностью, но с помощью человеческих усилий мир может быть значительно улучшен, так как «... сам по себе, по своему первичному внутреннему составу, *он не есть тьма*. Будучи творением божественного света, происходя от Логоса, неся отпечаток этого своего происхождения, он таит в своих глубинах начало света, которое, в качестве некоего “естественного света”, образует его первожданное существо ...»²⁸¹. Человек и мир, являясь образом Божиим, отражением Его славы, не есть бытие, противоположное силе Божественного Света, а напротив, пронизано им, и сама благодатная сила Света лишь через духовное, умственное и нравственное творчества человека «обнаруживает свое действие и в составе самого творения»²⁸². Таким образом, именно божественное происхождение мира, убеждает С.Л. Франк, является основой для необходимости и возможности совершенствования земной жизни. Конечное же и полное преобразование мира дано только Богу, т. е. оно не может быть осуществлено людьми в рамках существующей системы социальных институтов и возможно лишь в эсхатологической перспективе. При этом христианский реализм нисколько не исключает активности человека, а лишь требует, чтобы активность его была зрячей, отдающей себе отчёт в земной реальности. В работе «Свет во тьме» философ прямо указывает: «... силы “царства не от мира” должны все глубже проникать в мир и исцелять мир. Но это значит, что подлинное, *сущностное* совершенствование мира осуществимо *именно только* с помощью этих сверхмирных сил, т. е. идет из духовной глубины, в которой человек укоренен в царстве Божиим. Всяческому политическому и социальному фанатизму христианин будет поэтому противопоставлять основной путь *христианизации жизни – путь изнутри наружу*»²⁸³.

Таким образом, учение С.Л. Франка об общественном идеале, несмотря на его религиозную, христианскую, основу и эсхатологическую

²⁸¹ Франк С.Л. Свет во тьме. Париж, 1949. С. 318.

²⁸² Там же. С. 399.

²⁸³ Франк С.Л. Свет во тьме. М., 1992. С. 462.

направленность, не только лишено утопичности, но и обладает явно выраженным характером «руководства к действию». Это может послужить толчком (соблазном) к характеристике франковой концепции в социально-политическом дискурсе, что, собственно, неоднократно предпринималось. Так, Л.С. Дементьева, относит идеи С.Д. Франка к концепциям, обозначаемым понятием *либерального консерватизма*, сущность которого она трактует как «согласованность между институциональными формами либеральной демократии и ценностями консерватизма»²⁸⁴. Она рассматривает диалектику взглядов С.Л. Франка на сущность человека и значимость его свободы, отслеживая переход философа от традиционного либерального мировоззрения с его идеей приоритетности личности (что рассматривается ею как свидетельство влияния на раннее творчество С.Л. Франка Канта и неокантианцев), к либеральному консерватизму, сочетающему в себе положительные ценности обеих доктрин. Усиление консервативной составляющей С.Л. Дементьева объясняет осмыслением С.Л. Франком опыта революции 1905 г., более глубоким пониманием сущности человеческой свободы и власти, признанием философом необходимости достижения баланса в соотношении «личность – государство», что проявилось в придании С.Л. Франком большого значения государственным политическим институтам и религиозным ценностям. Также, вслед за Л.С. Дементьевой, необходимо отметить и влияние на мировоззрение и творчество С.Л. Франка идей самого видного российского либерально-консервативного мыслителя XX века – П.Б. Струве, с которым, как мы уже говорили, философа связывала долгая дружба и плодотворное сотрудничество. Термин «либерально-консервативные идеи» использует и Ф. Буббайер, отмечая, что консерватизм С.Л. Франка проявляется в вере в органическую природу общества и в отказе от механических, революционных преобразований, а либерализм – в признании положительной роли

²⁸⁴ Дементьева Л.С. Социально-политические идеи С.Л. Франка в контексте его метафизической системы: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Хабаровск, 2005. С. 105.

экономических свобод, частной собственности, всеобщего голосования²⁸⁵. Нам представляются такие оценки характера франкова учения об общественном идеале вполне приемлемыми и корректными, если не забывать, что они суть результаты абстрагирования лишь отдельных его – социально-политических – аспектов, неучёта последовательного стремления самого мыслителя к целостному взгляду на проблемы общественной жизни, а также вуалирования наиглавнейшей для С.Л. Франка основополагающей идеи Богочеловечества, признания философом в качестве первоосновы социального бытия человека укоренённости такового в Абсолюте.

Поэтому, на наш взгляд, так же односторонни и попытки определить характер концепции общественного идеала С.Л. Франка в дискурсе философии права, как это делает, например, Н.А. Завершинская, сетующая на «недостаточность разработанности им философии права в строгом теоретико-юридическом смысле». Основную причину этого она видит в религиозно-мистической интерпретации государственно-правовой проблематики: «Поиски некой неразложимой абсолютной опоры права и государства оборачиваются наделением их чертами святости и истины. Перед лицом государства и права, воплощающих вечную истину, отдельный человек выступает не как договаривающаяся сторона, а как капля, вливающаяся в море. Отдавая себя, он ничего не требует взамен, кроме права себя отдавать»²⁸⁶. Но, на наш взгляд, заслуга С.Л. Франка именно в том и состоит, что он вывел анализ природы социальных институтов, показав её двойственность, на онтологический уровень, и, фактически, заложил методологические основы (как условия возможности) для принципиально новой исторической формы философии права, в которой личность не репрезентирует «атомарного и автономного» индивида, будучи как бы надстройкой над его, индивида, физическим существом, а является *соборной* – самостоятельным «моментом»

²⁸⁵ См. Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 259.

²⁸⁶ Завершинская Н.А. Философия государства и права С.Л. Франка: общее и особенное // Вестник НовГУ. 1998. № 24. С. 15.

Божественного всеединства. *Такая философия права* ждёт своего обоснования и поэтому может быть оценена как одна из целей и перспектив дальнейшего исторического развития и философской мысли, и «массового» культурного мышления.

Таким образом, концепция общественного идеала С.Л. Франка обладает интегральным характером и органично встроена в метафизическую систему философа таким образом, что в ней можно увидеть *цель* всего франкова творчества. По своему содержанию она является, прежде всего, обоснованием целей активного человеческого существования в этом «надтреснутом» мире, как вполне достижимых в его границах, так и предполагающих «конец истории» – в осуществлении полного соборного единства, единства «мы» и Бога. Иными словами, интегральное, «синтетическое» по методологии, учение С.Л. Франка об идеальном общественном устройстве носит, во-первых, телеологический характер, который, благодаря довольно подробно рассмотренному философом праксиологическому аспекту (во многом совпадающему с религиозным, поскольку религиозность, по Франку, есть основа идеального общества, а относительные идеалы суть реальные цели совершенствования общественной жизни) лишен какой бы то ни было утопичности. Во-вторых, поскольку Абсолютный идеал есть цель, достижимая не в историческом мире, а в эсхатологической перспективе, о чём неоднократно «напоминает» С.Л. Франк, можно признать общий характер его учения об общественном идеале эсхатологическим. Однако, поскольку это та цель, которой должно быть ориентировано социальное бытие человека в этом мире, наполняя его смыслом, и это – фактически безальтернативно, франкова эсхатология, в отличие от традиционно пессимистических, апокалиптически окрашенных эсхатологических концепций, носит оптимистический, жизнеутверждающий характер.

Вместе с этим, можно предположить возможность и иных пониманий/интерпретаций характера франковой концепции общественного

идеала, в том числе, в иных дискурсах, с позиций других мировоззренческих установок и методологий, – то есть нужно признать принципиальную открытость проблемы характера учения С.Л. Франка об идеальном устройстве общественной жизни.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Историко-философский процесс – это особая, рефлексивная форма развития культурного мышления как процесса зарождения, оформления, систематизации и кумуляции в понятиях и категориях предельных представлений той или иной культуры о своих собственных универсалиях. Постановка, исследование и решение С.Л. Франком проблемы общественного идеала – важное звено в историко-философском процессе, закономерное его «порождение», интегрально сочетающее (*синтезирующее*) многие онтологические и методологические установки. В диссертации проведен анализ концепции общественного идеала С.Л. Франка как неотъемлемой составляющей творческого наследия русского философа, как целостного учения, опирающегося на опыт западноевропейской и отечественной философской мысли и охватывающего самые различные стороны общественной жизни.

Выявлено, что воздействие на собственные рассуждения С.Л. Франка теоретических построений – прозрений и концептуальных конструктов – его предшественников каждый раз перерастало «естественное» (для любого мыслителя) *влияние* и довольно часто превращалось в творческое развитие этих же идей. В процессе анализа произведений С.Л. Франка и критической литературы, посвящённой его воззрениям, нам удалось отследить таковое в отношении: «онтологического идеализма» платонизма; философско-методологических наработок Николая Кузанского; диалектических идей немецкого классического идеализма (особо нужно отметить: кантовского антиномизма и фихтеанской диалектики «Я» и «не-Я»); этики Фр. Ницше; славянофильской идеи соборности; идей всеединства и Богочеловечества, развиваемых отечественной философской традицией, начиная с В.С. Соловьёва. Полемика С.Л. Франка с предшественниками и современниками, вдумчивая

критика их идей (как, например, материалистических, в том числе установок экономического и исторического материализма, в аутентичном виде не принимавшихся русским религиозным мыслителем) стимулировали оформление его собственной философской позиции. Так, развивая учение об общественном бытии как идеал-реальном единстве, он критически переосмысливает – в контексте идеи всеединства и христианского реализма – понимание Кантом общественного идеала как абсолютного образца. Проведя критический анализ теории первичности и абсолютности «Я» раннего Фихте, он приходит к оригинальному философскому объяснению соотношения между «я» и «мы», осуществляемому в форме единства раздельности и взаимопроникновения. С.Л. Франк отмечает позитивные положения философской системы Гегеля (особенно связанные с диалектическим методом, с признанием творческого процесса в истории и существования противоречий социального бытия), а также и недостатки абсолютного идеализма немецкого классика, критическое рассмотрение которых осуществлено русским философом с позиций христианского реализма.

Компаративистский анализ взглядов С.Л. Франка и представителей европейской философской мысли показал, что концепция общественного идеала русского философа является результатом синтезирующего подхода к наследию западноевропейской философии и самостоятельного философского творчества.

В значительной степени С.Л. Франк и критикует, и опирается на трактовки общественных идеалов в концепциях соотечественников – славянофилов, западников, представителей философии всеединства. Разработанная славянофилами идея соборности легла в основу метафизики всеединства С.Л. Франка. Как и славянофилы, он утверждает, что путь к целостности и единству общества лежит через веру в Бога. Однако тезис славянофилов о социально-политическом коллективизме С.Л. Франк считает ошибочным и справедливо критикует идеализацию ими русского

национального сознания, превознесение России. С.Л. Франк анализирует и взгляды западников, которые предлагают для России заимствование западных путей развития. Он критикует их мировоззрение за излишний рационализм и индивидуализм, но в то же время не отрицает возможности использования достижений западной культуры.

В нашем исследовании проведено сопоставление взглядов С.Л. Франка на проблему общественного идеала и её трактовок русскими философами конца XIX – первой половины XX вв.: выявлены черты, роднящие их (это, прежде всего, общность мировоззренческой парадигмы всеединства), и отличающие методологию С.Л. Франка («социальный идеал-реализма», отвечающий особенностям его социальной онтологии) от способов познания, применяемых другим философами всеединства.

Учение об общественном идеале в философской системе С.Л. Франка представляет собой не особую «теорию», изложенную в нескольких, посвящённых только этой проблеме, работах, или предлагаемую наряду с другими концепциями, например, «концепцией человека и общества», но является тем концептуальным стержнем всей франковской метафизики всеединства, которым пронизано и скреплено все его полувековое творчество. В исследовании проблемы общественного идеала С.Л. Франк, в продолжение и развитие многих философских методологий, создаёт и реализует оригинальную методологическую программу – синтетический метод социального идеал-реализма. С.Л. Франк виртуозно «адаптирует» метод *трансцендентального синтеза*, или *антиномистический монодуализм*, в котором синтезированы: 1) вытекающий из панентеистической установки (аналога принципа Николая Кузанского «Всё – в Боге», за тем исключением, что, по Франку, в Боге *есть* не «всё», а только «первооснова всего»: она, Божественная, «всеедина», т. е. тождественна, одинакова для всего сущего, для всех родов бытия, т. е. бытия и *без* человека, и *человеческого* – и для социального, и для личностного) постулат «живого знания» (или, по Николаю Кузанцу, «умудрённого неведения»):

признание ограниченности возможностей человека для *полного* постижения Божественной сущности бытия; 2) принимаемые за статусно равноправные: *a*) принцип онтологического дуализма (антиномичности) и *b*) принцип совпадения противоположностей (так же почерпнутый у Николая Кузанского); 3) диалектический закон отрицания отрицания (в близком к гегелевскому истолковании), «примирающий» противоположность двух выше указанных принципов (*a* и *b*), законосообразность которых соизмерима, в их синтезе – в *монодуализме*. Этот метод, по сути, представляет собой процессуальное развертывание франкова варианта парадигмы всеединства, оригинальность которого заключается в том, что *всеединство* базируется на религиозно-антропологическом принципе: всеобщая связь бытия признаётся обеспечиваемой, во-первых, «взаимной» имманентностью Божественного и человеческого начал, во-вторых – онтологической взаимопроникнутостью отдельных «я» и «мы», где «мы» полагается внутренней связью отношения «я» и «ты», а каждое «я» – сущностно зависимым от «мы» (*соборности* как глубинной «субстанции» идеального общества). Религиозность, в понимании С.Л. Франка, есть и гносеологическое, и онтологическое условие сознательного совершенствования общественного устройства, приближения его к идеалу, поскольку именно религиозность философ характеризует как главный объединяющий фактор общественной жизни и *внешнее выражение* соборности.

Общественная жизнь, по С.Л. Франку, конституируется двумя началами – соборным и нравственным, и потому представляет собой *идеал-реальное* единство, особый вид *духовного* бытия, неразрывно связанный с Абсолютной первоосновой, то есть с Богом. Поскольку содержательной основой представлений С.Л. Франка об общественном идеале является его понимание онтологической природы общества, то идеальная организация общественной жизни, по мысли С.Л. Франка, должна быть адекватной онтологической природе общества, мыслящейся как единая, вечная и неизменная.

Выводя неизменность природы общества из неизменности природы человека, объявляя *соборное начало* онтологической природой общества, т. е. признавая «первичность» природы *антропологического* (Богочеловеческого, «мы», *соборного* как внутренней глубинной связи всех личностей, всех индивидуальных «я») по отношению к природе *социального*, С.Л. Франк показывает инверсию этого отношения в эмпирической действительности – зависимость *антропологического* (представленного разобщёнными «я») от *социального* (системы социальных институтов) в реальной жизни общества. Это выражает основную коллизию его учения об общественном идеале: бытийно-функциональное несоответствие внешнего, эмпирического слоя бытия человека и общества («общественности», «я» и системы институтов государства и гражданского общества) и её онтологических начал и принципов, *идеи* («мы», *соборности*) неустранимо. Преодоление – устранение – этого несоответствия означало бы полное слияние общественной жизни со своими онтологическими началами, укоренёнными в Абсолюте, а личности каждого «я» – с имманентным человеку Божественным началом. Но именно потому, что, несмотря на укоренённость в Абсолюте и единство *духовной жизни*, общество «расслаивается» на «общественность» и «соборность», живая эмпирическая реальность, согласно С.Л. Франку, может лишь приближаться к идеалу, как к цели, *уже́* содержащейся в идее общества, но никогда не достигать его окончательно. Иными словами, телеологический и эсхатологический характер франкова учения об идеальном обществе определён основной коллизией этого же учения, что свидетельствует о концептуальной цельности, непротиворечивости и системности взглядов С.Л. Франка на проблему общественного идеала.

Смысловой доминантой решения С.Л. Франком проблемы общественного идеала является выявление им онтологически заданных духовных основ общества и их иерархии. Из анализа метафизической сущности *общества* и *личности* философ выводит первичные, неизменные и универсальные начала

общественной жизни и определяет основополагающие принципы её должного устройства: религиозно-социальное служение, солидарность и свободу; как производные от них (но более «ощутимые» в эмпирической действительности) он характеризует попарно противоположные начала иерархизма и равенства, планомерности и спонтанности, консерватизма и творчества. Согласование этих начал на основе принципа антиномистического монодуализма и есть, по мнению С.Л. Франка, основной вопрос в решении проблемы общественного идеала.

В отличие от многих концепций общественного идеала, носящих явно утопический характер, теоретическое построение С.Л. Франка утопией не является, поскольку ориентировано христианской эсхатологией и ею же ограничено. Здесь «ограниченность» не означает «недостаток, как несовершенство», – наоборот, понимание самим философом неизбежной (т. е. адекватной его же исходным посылкам) неисполнимости, принципиальной нереализуемости «в историческом мире» столь стройно обоснованного им общественного идеала (не могущего быть воплощённым ни в какой «конкретной форме»), говорит о высочайшем его философском профессионализме, о совершенстве его рефлексии и саморефлексии. Его «христианский реализм» – это оригинальная оптимистическая эсхатология (на обыденном уровне – явный оксюморон), выступающая одновременно и в роли телеологии. С.Л. Франк определяет общественный идеал как следование универсальным законам социальной жизни, формирование общества, соответствующего его вечным онтологическим основаниям, укоренённым в Абсолюте. Поэтому у общества не может быть иной цели его действительного развития, кроме снятия противоречия между *общественностью* и *соборностью*, кроме достижения максимальной степени соборного единства его членов, кроме обеспечения как можно более полной свободы каждой личности, что тождественно раскрытию богоподобной творческой сущности человека, неразрывно связанной с реализацией свободы. Сама же свобода,

трактуемая мыслителем как онтологическое условие и бытия человека, и «возвращения» его истинной природы, есть, по С.Л. Франку, *обязанность служения*, поскольку свобода человека заключается в свободном подчинении божественным законам.

От духовной силы народа во многом зависит и политическая, и экономическая мощь страны. С.Л. Франк не только показывает, как важно предоставить каждому человеку возможность для личного выбора пути к духовному преобразению, но убедительно доказывает, что вне и помимо этого пути альтернатив совершенствования общественной жизни нет. И государственная власть, и церковь, как организация верующих, должны создавать все условия для того, чтобы каждый мог обрести духовно-религиозный опыт приобщения к первооснове бытия. С.Л. Франк показывает опасность как утери искренней веры, так и безрелигиозного гуманизма, а также преувеличения надежд на природную религиозность русского народа. Он отмечает, что обретение веры происходит благодаря напряжённому духовному труду каждого человека по совершенствованию самого себя, а тем самым – и общества в целом. Только осознание каждым человеком онтологического единства своего «я» с Богом и с другими людьми (прежде всего, в «малых союзах», свободных от «холодного, равнодушного к конкретным нуждам жизни бюрократизма» государственных институтов), религиозная вера и служение абсолютной правде способствуют приближению общества к идеалу. Полного и окончательного совершенства социальной жизни философ не ожидает: коллективное нравственное совершенствование – это процесс, завершение которого – даже если отвлечься от характеристики его С.Л. Франком как «процесса богочеловеческого», – принципиально невозможно, а соборное единство осуществимо лишь в эсхатологической перспективе; но религиозно-нравственное просвещение, несомненно, способствует ограждению от следования человечества в ложном направлении, указываемом относительными социально-политическими идеями,

претендующими на статус абсолютных, даёт духовную ясность и чёткие жизненные ориентиры, истинное миропонимание, определяющее правильные цели общественного развития и пути приближения к ним. В этом и заключается, на наш взгляд, практическая значимость концепции общественного идеала С.Л. Франка, которая для самого мыслителя была своеобразным лейтмотивом всего творчества.

Эвристически плодотворна и, на наш взгляд, весьма современна идея С.Л. Франка о различении абсолютных и относительных идеалов, о необходимости нахождения компромисса между ними. В современном российском обществе, поликонфессиональном и отчасти атеистическом, ищущем эффективных путей консолидации, целесообразно принять во внимание тот конструктивно-критический подход русского мыслителя к носящим относительный характер конкретным социально-политическим идеалам, который, оправдывая их важность, обосновывает границы их практического воплощения, а также то, что решение проблемы общественного идеала у С.Л. Франка предполагает уяснение *всеми членами* социума присущего им онтологического – исконного духовного – единства, безотносительно вероисповедания и национальности. При всей справедливости скептического отношения к *религиозному* общественному идеалу, выражаемого в различных исторических, политологических и философских исследованиях, в концепции С.Л. Франка мы находим конструктивный подход к решению проблемы преобразования общества на пути «изнутри наружу»: каждый человек может (и должен?), говоря словами С.Л. Франка, начать «путь из глубинного слоя нравственного бытия личности через слой личных отношений человека к человеку в его конкретности и, далее, через слой коллективных навыков и усилий помощи ближним – к внешним общим условиям и порядкам общественной жизни»²⁸⁷.

²⁸⁷ Франк С.Л. Свет во тьме. М., 1992. С. 462.

Мы полагаем, что требуют более пристального изучения трактовки общественного идеала других русских философов – современников С.Л. Франка. Помимо того, отдельного исследования достойно решение философом проблемы смысла жизни, так как эта тема тесно связана с темой утверждения общественного идеала.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Акопов, С. В. Развитие идеи транснационализма в российской политической философии XX века [Текст] : монография / С. В. Акопов ; Сев.-Зап. ин-т упр. фил. РАНХиГС. — СПб. : ИПЦ СЗИУ РАНХиГС, 2012. — 262 с.
2. Акопов, С. В. С. Л. Франк как политический мыслитель [Текст] : автореф. дис. ... канд. полит. наук : 23.00.01 / Акопов Сергей Владимирович. — СПб., 2001. — 21 с.
3. Акулич, Н. М. Монодуализм С. Л. Франка [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Акулич Наталья Михайловна. — М., 2010. — 24 с.
4. Алексеев, П. В. Философская концепция С. Л. Франка [Текст] / П. В. Алексеев // Духовные основы общества : Сборник / С. Л. Франк ; [сост. и авт. вступ. ст. П. В. Алексеев]. — М. : Республика, 1992. — С. 5–12.
5. Алексеев, П. В. Философы России XIX–XX столетий [Текст] : Биографии. Идеи. Труды / П. В. Алексеев ; [МГУ им. М. В. Ломоносова]. — 3-е изд., перераб. и доп. — М. : Академ. проект, 1999. — 944 с.
6. Аляев, Г. Е. «Живое знание» в философии С. Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст [Текст] / Г. Е. Аляев // Мысль / [гл. ред. Д. Н. Разеев ; отв. ред. вып. А. В. Малинов]. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2014. — Вып. 16. — С. 19–32.
7. Аляев, Г. Е. Записные книжки С. Л. Франка как источник изучения творческой биографии философа [Текст] / Г. Е. Аляев // Вече. — СПб., 2015. — № 27–1. — С. 275–284.
8. Аляев, Г. Е. Метафизика прав человека в трактовке С. Л. Франка [Текст] / Г. Е. Аляев // Историко-философский ежегодник'98 / [Ин-т философии РАН ; отв. ред. Н. В. Мотрошилова]. — М. : Наука, 2000. — С. 242–259.

9. Аляев, Г. Е. «Мысли в страшные дни»: дополнения. Предисловие к публикации фрагментов из записных книжек С. Л. Франка [Текст] / Г. Е. Аляев // Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2015. — Вып. 4 (48). — С. 86–101.

10. Аляев, Г. Е. О возможностях концептуального осмысления философии С. Франка (Ответ О. Назаровой) [Текст] / Г. Е. Аляев // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / відп. ред. Аляев Г., Суходуб Т. — Полтава : ООО «АСМІ», 2014. — С. 748–775.

11. Аляев, Г. Е. Петербургский период жизни и творчества Семёна Франка [Текст] / Г. Е. Аляев // Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2015. — Вып. 2 (46). — С. 65–84.

12. Аляев, Г. Е. С. Франк и Вл. Соловьев: «пересмотр наследия» [Текст] / Г. Е. Аляев // Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2008. — Вып. 19. — С. 41–44.

13. Аляев, Г. Е. С. Франк как историк русской философии: концепция и эволюция [Текст] / Г. Е. Аляев // Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2013. — Вып. 3 (39). — С. 78–99.

14. Аляев, Г. Е. Философия С. Франка как актуальность религиозного жизнепонимания (по поводу новой книги П. Элена «Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма») [Текст] / Г. Е. Аляев // Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2013. — Вып. 1 (37). — С. 150–167.

15. Амелина, Е. М. Государство и гражданское общество в русской философии всеединства [Текст] / Е. М. Амелина // Соловьевские исследования :

период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2009. — Вып. 2 (22). — С. 43–53.

16. Амелина, Е. М. Методологические основания русской социальной философии всеединства [Текст] / Е. М. Амелина // Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2010. — Вып. 1 (25). — С. 4–21.

17. Амелина, Е. М. Общественный идеал в России и его основные черты [Текст] / Е. М. Амелина // Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2012. — Вып. 4 (36). — С. 22–37.

18. Амелина, Е. М. Природа власти и назначение государства в русской философии всеединства конца XIX – начала XX вв. [Текст] / Е. М. Амелина // Социология власти. — М., 2008. — № 4. — С. 109–126.

19. Амелина, Е. М. Проблема общественного идеала в русской религиозной философии конца XIX–XX вв. [Текст] : монография / Е. М. Амелина. — Калуга : ИД «Эйдос», 2008. — 336 с.

20. Амелина, Е. М. Проблема общественного идеала в творчестве В. С. Соловьева и его последователей [Текст] / Е. М. Амелина // Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2008. — Вып. 17. — С. 144–154.

21. Амелина, Е. М. Проблема общественного прогресса в русской религиозной философии начала XX века [Текст] / Е. М. Амелина // Социально-гуманитарные знания. — 1999. — № 4. — С. 238–257.

22. Амелина, Е. М. Русская религиозная философия об историческом процессе [Текст] / Е. М. Амелина // Филос. науки. — 2012. — № 9. — С. 30–41.

23. Амелина, Е. М. Русская философия всеединства о сущности власти и назначении государства [Текст] / Е. М. Амелина // Соловьевские

исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2009. — Вып. 1 (29). — С. 64–79.

24. Амелина, Е. М. Социально-политические взгляды С. Л. Франка [Текст] / Е. М. Амелина // Соц.-полит. журнал. — 1997. — № 5. — С. 156–175.

25. Амелина, Е. М. Социальная философия всеединства конца XIX – начала XX вв. в России [Текст] : автореф. дис. ... доктора филос. наук : 09.00.11 / Амелина Елена Михайловна. — Иваново, 2007. — 40 с.

26. Антонов, К. М. Проблема религиозного обращения в творчестве С. Л. Франка [Текст] / К. М. Антонов // Религиоведение. — 2002. — № 4. — С. 39–51.

27. Антонов, К. М. Проблемы философии религии в «Непостижимом» С. Л. Франка [Текст] / К. М. Антонов // Вестник ПСТГУ. Серия 1 : Богословие. Философия. — М., 2009. — № 2 (26). — С. 72–92.

28. Антонов, К. М., Болдарева, В. Н. С. Л. Франк между Россией и Европой (по материалам конференции) [Текст] / К. М. Антонов, В. Н. Болдарева // Вопр. философии. — 2014. — № 10. — С. 170–176.

29. Антонов, К. М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века [Текст] : автореф. дис. ... доктора филос. наук : 09.00.03 / Антонов Константин Михайлович. — М., 2008. — 32 с.

30. Антонов, К. М. Философия религии раннего С. Л. Франка [Текст] / К. М. Антонов // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. — 2007. — № 5. — С. 63–76.

31. Архангельская, А. И. Проблема формирования духовных основ общества в социальной философии С. Л. Франка [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Архангельская Алла Игоревна. — СПб., 2010. — 23 с.

32. Баринов, Д. Н. Философия общества С. Л. Франка Проблема формирования духовных основ общества в социальной философии С. Л. Франка [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Баринов Дмитрий Николаевич. — М., 2001. — 21 с.

33. Бердяев, Н. А. Два типа миросозерцания (По поводу книги С. Л. Франка «Предмет знания») [Текст] / Н. А. Бердяев // Вопросы философии и психологии. — М., 1916. — Кн. 134 (IV). — С. 302–315.

34. Бердяев, Н. А. Избранные труды [Текст] : [Судьба России; Опыты по психологии войны и национальности; Истоки и смысл русского коммунизма; Русская идея] / Н. А. Бердяев ; [сост., авторы ком. Т. А. Филиппова, П. Н. Баратов ; автор вступ. ст. Т. А. Филиппова]. — М. : РОССПЭН, 2010. — 648 с.

35. Бердяев, Н. А. С. Франк. Непостижимое [Текст] / Н. А. Бердяев // Путь. — Париж, 1939. — № 60. — С. 65–67.

36. Бердяев, Н. А. Христианская совесть и социальный строй (Ответ С. Л. Франку) [Текст] / Н. А. Бердяев // Путь. — Париж, 1939. — № 60. — С. 33–37.

37. Бессонов, Б. Н. Судьба России. Взгляд русских мыслителей [Текст] / Б. Н. Бессонов. — М. : Луч, 1993. — 252 с.

38. Бинсвангер, Л. Воспоминания о С. Л. Франке [Текст] / Л. Бинсвангер // Новый журнал. — Нью-Йорк, 1965. — № 81. — С. 209–226.

39. Бирюков, Н. И. Соборность как религиозный и политический идеал [Текст] / Бирюков Н. И. // Филос. науки. — 2005. — № 6. — С. 5–17.

40. Буббайер, Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа, 1877–1950 [Текст] / Ф. Буббайер ; [пер. с англ. Пантиной Л. Ю.]. — М. : РОССПЭН, 2001. — 327 с.

41. Булгаков, С. Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов [Текст] / С. Н. Булгаков ; [подгот. текста В. В. Сапова]. — СПб. : РХГИ, 1997. — 589 с.

42. Булгаков, С. Н. Новый опыт преодоления гносеологизма. Рецензия на кн. С. Л. Франка «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» [Текст] / С. Н. Булгаков // Богословский вестник. — Сергиев Посад, 1916. — № 1. — С. 136–154.

43. Булгаков, С. Н. Об экономическом идеале [Текст] / С. Н. Булгаков // Булгаков, С. Н. От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии. 1895–1903. / С. Н. Булгаков ; [сост., вступ. ст. и комм. В. В. Сапова.]. — М. : Астрель, 2006. — С. 638–661.
44. Булгаков, С. Н. Основная проблема теории прогресса [Текст] / С. Н. Булгаков // Булгаков, С. Н. От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии. 1895–1903. / С. Н. Булгаков ; [сост., вступ. ст. и комм. В. В. Сапова.]. — М. : Астрель, 2006. — С. 492–537.
45. Булгаков, С. Н. О социальном идеале [Текст] / С. Н. Булгаков // Булгаков, С. Н. От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии. 1895–1903. / С. Н. Булгаков ; [сост., вступ. ст. и комм. В. В. Сапова.]. — М. : Астрель, 2006. — С. 662–690.
46. Булгаков, С. Н. Первохристианство и новейший социализм (Религиозно-историческая параллель) / С. Н. Булгаков // Булгаков, С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Том I. — М., 2008. — С. 307–345.
47. Булгакова, И. Я. Нравственный идеал И. Канта и русская религиозная философия конца XIX – начала XX века [Текст] : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Булгакова Ирина Яковлевна — М., 2001. — 195 с.
48. Бур, М. Фихте [Текст] / Манфред Бур ; [пер. с нем. Я. Г. Фогелера ; общ. ред. и предисл. А. В. Гулыги]. — М. : Мысль, 1965. — 166 с.
49. Варакина, Г. В. Русский миф о Ф. Ницше начала XX века [Текст] / Г. В. Варакина // Вопр. философии. — 2007. — № 6. — С. 100–113.
50. Васильев, Б. В. Проблема общественного идеала в философии права русского неолиберализма [Текст] / Б. В. Васильев // Филос. науки. — 2004. — № 8. — С. 46–57.
51. Васильев, Б. В. Философия права русского неолиберализма конца XIX – начала XX века [Текст] : автореф. дис. ... доктора филос. наук : 09.00.03 / Васильев Борис Викторович. — СПб., 2005. — 40 с.

52. Вехи [Текст] : [Сб. ст. о рус. интеллигенции] ; Из глубины : [Сб. ст. о рус. революции] / [к сб. в целом] Журн. «Вопр. философии» [и др.] ; сост. и подгот. текста А. А. Яковлева ; примеч. М. А. Колерова [и др.]. — М. : Правда, 1991. — 606 с.
53. Вышеславцев, Б. П. С. Л. Франк. Духовные основы общества [Текст] / Б. П. Вышеславцев // Альфа и Омега. — М., 1998. — № 2 (16). — С. 191–194.
54. Гаврюшин, Н. К. «Русская идея» в трактовке С. Франка [Текст] / Н. К. Гаврюшин // Общественные науки. — 1990. — № 6. — С. 216–219.
55. Гайденко, П. П. «Вехи»: неслышанное предупреждение [Текст] / П. П. Гайденко // Вопр. философии. — 1992. — № 2. — С. 103–122.
56. Гайденко, П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века [Текст] / П. П. Гайденко ; [МГУ им. М. В. Ломоносова ; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького РАН]. — М. : Прогресс-Традиция, 2001. — 472 с.
57. Гайденко, П. П. Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С. Л. Франка [Текст] / П. П. Гайденко // Вопр. философии. — 1999. — № 5. — С. 114–150.
58. Гайденко, П. П. Мистико-пантеистическая диалектика (С. Л. Франк) [Текст] / П. П. Гайденко // Идеалистическая диалектика в XX столетии. Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики / [под общ. ред. Ю. Н. Давыдова и М. Б. Митина]. — М. : Политиздат, 1987. — С. 95–117.
59. Гайденко, П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте [Текст] / П. П. Гайденко. — М. : Наука, 1990. — 128 с.
60. Гапоненков, А. А. Эпистолярный диалог С. Л. Франка и Н. А. Бердяева [Текст] / А. А. Гапоненков // Вопр. философии. — 2014. — № 2. — С. 119–130.

61. Гегель, Г. В. Ф. Эстетика [Текст] : в 4 т. Т. 1. Лекции по эстетике / Г. В. Ф. Гегель ; [под ред. и с предисл. М. Лифшица ; пер. с нем. Б. Г. Столпнера]. — М. : Искусство, 1968. — 312 с.
62. Гегель, Г. В. Ф. Эстетика [Текст] : в 4 т. Т. 2. Лекции по эстетике / Г. В. Ф. Гегель ; [под ред. М. Лифшица ; пер. с нем. Б. Г. Столпнера]. — М. : Искусство, 1969. — 328 с.
63. Гегель, Г. В. Ф. Эстетика [Текст] : в 4 т. Т. 3 Лекции по эстетике / Г. В. Ф. Гегель ; [под ред. М. Лифшица ; пер. с нем. В. С. Чернышева [и др.]]. — М. : Искусство, 1971. — 624 с.
64. Гегель, Г. В. Ф. Эстетика [Текст] : в 4 т. Т. 4. Фрагменты из философских произведений. Статьи. Письма / Г. В. Ф. Гегель ; [сост. М. Лифшиц ; пер. с нем. С. Васильева [и др.] ; прим. Ю. Н. Попова]. — М. : Искусство, 1973. — 676 с.
65. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук [Текст] : в 3 т. Т. 1. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель ; [Акад. наук СССР, Ин-т философии ; отв. ред. и авт. вступ. ст. Е. П. Ситковский]. — М. : Искусство, 1973. — 676 с.
66. Гессен, С. И. Новый опыт интуитивной философии (По поводу книги С. Л. Франка «Предмет знания») [Текст] // Северные записки. — 1916. — № 4. — С. 222–237.
67. Гулыга, А. В. Русская идея и ее творцы [Текст] / А. В. Гулыга. — М. : Соратник, 1995. — 308 с.
68. Дементьева, Л. С. Социально-политические идеи С. Л. Франка в контексте его метафизической системы [Текст] : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Дементьева Людмила Сергеевна. — Хабаровск, 2005. — 175 с.
69. Демин, И. В. Антиномистический монодуализм С. Л. Франка и традиционалистская доктрина «недвойственности» [Текст] / И. В. Демин // Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2015. — Вып. 4 (48). — С. 101–116.

70. Евлампиев, И. И. Два полюса восприятия Николая Кузанского в русской философии (С. Франк и Л. Карсавин) [Текст] / И. И. Евлампиев // *Вопр. философии*. — 2010. — № 5. — С. 125–138.

71. Евлампиев, И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта [Текст]. В 2 ч. Ч. I / И. И. Евлампиев. — СПб. : Алетейя, 2000. — 415 с.

72. Евлампиев, И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта [Текст]. В 2 ч. Ч. II / И. И. Евлампиев. — СПб. : Алетейя, 2000. — 413 с.

73. Евлампиев, И. И. О метафизичности и религиозности философии и философии С. Франка в частности (по поводу статьи О. Назаровой) [Текст] / И. И. Евлампиев // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т. — Полтава : ООО «АСМІ», 2014. — С. 776–790.

74. Евлампиев, И. И. Русская философия первой половины XX века — основа нашего движения в будущее [Текст] / И. И. Евлампиев // *Вестник РХГА*. — СПб., 2014. — Т. 15. — № 1. — С. 127–133.

75. Евлампиев, И. И. С. Л. Франк и традиция мистического пантеизма в европейской философии [Текст] / И. И. Евлампиев // *Мысль* / [гл. ред. Д. Н. Разеев ; отв. ред. вып. А. В. Малинов]. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2014. — Вып. 16. — С. 33–46.

76. Евлампиев, И. И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка [Текст] / И. И. Евлампиев // *Семен Людвигович Франк : сборник статей* / [под ред. В. Н. Поруса]. М. : РОССПЭН, 2012. — С. 163–197.

77. Ермичев, А. А. Магистерская диссертация С. Л. Франка и ее критики [Текст] / А. А. Ермичев // *Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр.* / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2015. — Вып. 4 (48). — С. 67–86.

78. Ермичев, А. А. С. Л. Франк — философ русского мировоззрения [Текст] / А. А. Ермичев // Франк, С. Л. Русское мировоззрение / С. Л. Франк. — СПб. : Наука, 1996. — С. 5–36.

79. Ермишин, О. Т. Историософия революции в русском зарубежье XX века [Текст] / О. Т. Ермишин. — Филос. науки. — 2013. — № 2. — С. 8–17.

80. Ермишин, О. Т. Религиозно-философское наследие русской эмиграции XX века [Текст] / О. Т. Ермишин. — Филос. науки. — 2012. — № 12. — С. 106–117.

81. Ермишин, О. Т. Русская историко-философская мысль (конец XIX – первая треть XX в.) [Текст] / О. Т. Ермишин ; [Акад. гуманитар. исслед.]. — М. : Гуманитарий, 2004. — 160 с.

82. Ермишин, О. Т. «Русское мировоззрение» С. Л. Франка [Текст] / О. Т. Ермишин. — Филос. науки. — 2017. — № 3. — С. 16–18.

83. Ермишин, О. Т. С. Л. Франк. Саратовский текст [Текст] / О. Т. Ермишин. — Филос. науки. — 2017. — № 2. — С. 152–154.

84. Жигунова, Г. В. Общественный идеал России в философских воззрениях славянофилов [Текст] : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Жигунова Галина Владимировна. – Мурманск, 2005. – 155 с. РГБ ОД, 61:05-9/714

85. Завершинская, Н. А. Философия государства и права С. Л. Франка: общее и особенное [Текст] / Н. А. Завершинская // Вестник НовГУ. Серия «Гуманитарные науки». — 1998. — № 24. — С. 13–17.

86. Завольская, Г. Н. Письма С. Л. Франка [Текст] / Г. Н. Завольская // Диспут. — М. : Луч, 1992. — № 3. — С. 58–84.

87. Завольская, Г. Н. Проблема личности в философии С. Л. Франка [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Завольская Галина Николаевна. — М., 1993. — 23 с.

88. Зеньковский, В. В. История русской философии [Текст] / В. В. Зеньковский. — М. : Академический Проект ; М. : Раритет, 2001. — 880 с.

89. Зеньковский, В. В. К десятилетию со дня смерти С. Л. Франка [Текст] / В. В. Зеньковский // Вестник РСХД. — Париж – Нью-Йорк, 1960. — № 58/59. — С. 79–80.
90. Зеньковский, В. В. С. Л. Франк. Этюды о Пушкине [Текст] / В. В. Зеньковский // Вестник РСХД. — Париж – Нью-Йорк, 1958. — № 48. — С. 39–40.
91. Зимянина, Е. В. К вопросу об онтологической гносеологии (Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, С. Л. Франк) [Текст] / Е. В. Зимянина // Вестн. Моск. гос. ун-та. Сер. 7, Философия. — М., 2008. — № 5. — С. 46–55.
92. Зимянина, Е. В. Философия человека в системе С. Л. Франка [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Зимянина Елена Владимировна. — М., 2002. — 22 с.
93. Идеюное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры [Текст] : [Сборник статей] / ред. В. Н. Порус. — М. : Библейско-богословский ин-т св. Апостола Андрея, 2009. — 267 с.
94. Из глубины [Текст] : Сборник статей о русской революции / С. А. Аскольдов, Н. А. Бердяев, С. А. Булгаков [и др.] ; [вступ. ст. и коммент. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова]. — М. : Изд-во МГУ, 1990. — 298 с.
95. История русской философии [Текст] : учебник / [под ред. М. А. Маслина]. — 2-е изд. — М. : КДУ, 2008. — 638 с.
96. Казаков, А. Ю. Этика антинигилизма [Текст] / А. Ю. Казаков // Литературное обозрение. — М. : Советский писатель, 1990. — № 12. — С. 96–98.
97. Кант, И. Собрание сочинений [Текст] : в 8 т. Т. 5 : Критика способности суждения / И. Кант ; [Под общ. ред. А. В. Гулыги ; Пер. с нем. М. И. Левиной]. — М. : Чоро, 1994. — 414 с.
98. Кантор, В. К. «Принцип христианского реализма», или против утопического своеволия [Текст] / В. К. Кантор // Вопр. литературы. — 1998. — № 6. — С. 129–153.

99. Кантор, В. К. Русская революция, или Вера в кумиры (размышления над книгой С. Л. Франка «Крушение кумиров») [Текст] / В. К. Кантор // Вопр. философии. — 2009. — № 1. — С. 109–124.

100. Кантор, В. К. Философия национальной самокритики (письмо С. Л. Франка Г. П. Федотову) [Текст] / В. К. Кантор // Вопр. философии. — 2006. — № 3. — С. 132–143.

101. Карпович, М. М. С. Л. Франк. Этюды о Пушкине [Текст] / М. М. Карпович // Новый журнал. — Нью-Йорк, 1958. — № 55. — С. 279–281.

102. Киселева, Е. С. Европейские истоки философии С. Л. Франка [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Киселева Елена Сергеевна. — М., 2013. — 26 с.

103. Киселева, И. С. Концепция «Новой религиозной этики» С. Л. Франка [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Киселева Ирина Сергеевна. — М., 2006. — 26 с.

104. Королева, Л. Г. Основные идеи русской философии XIX–XX веков [Текст] : монография / Л. Г. Королева. — Курск : Изд-во РОСИ, 2001. — 256 с.

105. Королева, Л. Г. С. Л. Франк о культурных особенностях России, судьбах русской революции [Текст] / Л. Г. Королева // Научные ведомости БелГУ. Серия : Философия. Социология. Право. — Белгород, 2013. — № 25. — С. 245–256.

106. Краснухина, Е. К. Религиозная метафизика любви С. Л. Франка [Текст] / Е. К. Краснухина // Мысль / [гл. ред. Д. Н. Разеев ; отв. ред. вып. А. В. Малинов]. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2014. — Вып. 16. — С. 128–137.

107. Крекшин, И. о. В разломе бытия. Прологомены к антроподицею позднего С. Л. Франка [Текст] / о. Игнатий Крекшин // Вопр. философии. — 2006. — № 8. — С. 78–92.

108. Крекшин, И. о. Метафизика зла (Прологомены к теодицее в философии позднего С. Л. Франка) [Текст] / о. Игнатий Крекшин // Вопр. философии. — 2001. — № 12. — С. 128–139.

109. Кувакин, В. А. Религиозная философия в России. Начало XX века [Текст] / В. А. Кувакин. — М. : Мысль, 1980. — 309 с.

110. Курилов, С. Н. Антропологические основы социальной философии С. Л. Франка [Текст] / С. Н. Курилов // Культура. Духовность. Общество. — Новосибирск, 2013. — № 6. — С. 131–138.

111. Курилов, С. Н. Власть и общество в социально-политической философии С. Л. Франка [Текст] / С. Н. Курилов // Система ценностей современного общества. — Новосибирск, 2013. — № 30. — С. 22–27.

112. Курилов, С. Н. Гносеологические и этико-онтологические основания социальных идей С. Л. Франка [Текст] / С. Н. Курилов // Наука и бизнес: пути развития. — М., 2012. — № 8 (14). — С. 37–42.

113. Курилов, С. Н. Идея всеединства как философская основа консервативного либерализма С. Л. Франка [Текст] / С. Н. Курилов // Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2012. — Вып. 4 (36). — С. 45–56.

114. Курилов, С. Н. Консервативный либерализм как единство социальных традиций и творчества личности в политико-философской концепции С. Л. Франка [Текст] / С. Н. Курилов // Глобальный научный потенциал. — СПб., 2012. — № 17. — С. 34–37.

115. Курилов, С. Н. Проблема личности, общества и государства в социальной философии С. Л. Франка [Текст] / С. Н. Курилов // Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2015. — Вып. 4 (48). — С. 117–123.

116. Курилов, С. Н. Философские основания концепции консервативного либерализма С. Л. Франка [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Курилов Сергей Николаевич. — М., 2014. — 23 с.
117. Левицкий, С. А. Памяти великого философа (С. Л. Франк) [Текст] / С. А. Левицкий // Новый журнал. — Нью-Йорк, 1977. — № 127. — С. 151–164.
118. Левицкий, С. А. С. Л. Франк и его учение [Текст] / С. А. Левицкий // Грани. — Франкфурт-на-Майне : Посев, 1954. — № 22. — С. 146–153.
119. Лекторский, В. А. Идеалы и реальность гуманизма [Текст] / В. А. Лекторский // Вопр. философии. — 1994. — № 6. — С. 22–28.
120. Лосский, Н. О. Избранные труды [Текст] / Н. О. Лосский ; [сост., автор вступ. ст. Е. Л. Петренко ; авторы коммент. М. И. Иванов, Т. В. Иванова, Е. Л. Петренко]. — М. : РОССПЭН, 2010. — 840 с.
121. Лосский, Н. О. История русской философии [Текст] / Н. О. Лосский. — М. : Академический Проект, 2007. — 551 с.
122. Лосский, Н. О. Очерк философии С. Л. Франка [Текст] / Н. О. Лосский // Вестник РСХД. — Париж – Нью-Йорк, 1977. — № 121. — С. 132–161.
123. Лосский, Н. О. Рецензия на книгу С. Л. Франка «Предмет знания» [Текст] / Н. О. Лосский // Русская мысль. — М., 1915. — № 12. — С. 5–7.
124. Луппол, И. К. Рецензия на книгу С. Л. Франка «Введение в философию в сжатом изложении» [Текст] / И. К. Луппол // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов : Философия и мировоззрение : сб. ст. / [сост. и авт. вступ. ст. П. В. Алексеев]. — М. : Политиздат, 1990. — С. 123–126.
125. Лурье, С. В. Жизнь и идеи (Ответ С. Л. Франку) [Текст] / С. В. Лурье // Филос. науки. — 1991. — № 7. — С. 83–90.
126. Лучук, Е. В. Этическое учение С. Л. Франка [Текст] : дис. ... канд. философ. наук : 09.00.05 / Лучук Елена Вячеславовна. — СПб., 1995. — 197 с.
127. Малявин, С. Н. История русской социально-философской мысли [Текст] : пособие для вузов / С. Н. Малявин. — М. : Дрофа, 2003. — 256 с.

128. Мареева, Е. В. Семен Франк как зеркало русской религиозной философии [Текст] / Е. В. Мареева // Вопр. философии. — 2005. — № 6. — С. 117–130.

129. Маслин, М. А. О русской идее. Мыслители русского зарубежья о России и ее философской культуре [Текст] / М. А. Маслин, А. А. Андреев // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья : сборник / [АН СССР, Науч. совет по пробл. рус. культуры ; сост. М. А. Маслин]. — М. : Наука, 1990. — С. 5–42.

130. Матвеева, Н. Ю. Методология социального познания в русской религиозной философии [Текст] / Н. Ю. Матвеева // Социол. исслед. — 2004. — № 1. — С. 61–69.

131. Мень, А. Русская религиозная философия [Текст] : лекции / А. Мень. — М. : Храм святых бессеребренников Космы и Дамиана в Шубине, 2003. — 280 с.

132. Моисеев, В. И. Логико-философская реконструкция концептуальных оснований русской философии всеединства : На материале работ В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, Л. П. Карсавина [Текст] : дис. ... доктора философ. наук : 09.00.03 / Моисеев Вячеслав Иванович. — М., 2000. — 256 с.

133. Моисеев, В. И. «Непостижимое» в логике всеединства [Текст] / В. И. Моисеев // Логика всеединства / В. И. Моисеев. — М. : ПЕР СЭ, 2002. — Гл. 4. — С. 197–232.

134. Мотрошилова, Н. В. Значение книги С. Франка «Предмет знания» [Текст] / Н. В. Мотрошилова // Историко-философский ежегодник'98. — М. : Наука, 2000. — С. 188–202.

135. Мотрошилова, Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов) [Текст] / Н. В. Мотрошилова. — М. : Республика ; Культурная революция, 2006. — 477 с. .

136. Назарова, О. А. Немецкие публикации С. Л. Франка о старчестве [Текст] / О. А. Назарова // Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2012. — Вып. 4 (36). — С. 139–150.

137. Назарова, О. А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С. Л. Франка [Текст] / О. А. Назарова — М. : Идея-Пресс, 2003. — 196 с.

138. Назарова, О. А. О понимании С. Л. Франком трансцендентального метода [Текст] / О. А. Назарова // Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2012. — Вып. 3 (35). — С. 122–138.

139. Назарова, О. А. О роли и месте социальной философии в творчестве Семена Людвиговича Франка [Текст] / О. А. Назарова // Вопр. философии. — 2008. — № 5. — С. 104–115.

140. Назарова, О. А. Рецепция русской религиозной философии в современной западноевропейской христианской философии [Текст] / О. А. Назарова // Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2015. — Вып. 4 (48). — С. 148–157.

141. Назарова, О. А. Семен Франк — феноменолог? Приглашение к дискуссии. (Заметки о методологии историко-философского анализа русской философии XX века на примере творчества С. Л. Франка) [Текст] / О. А. Назарова // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т. — Полтава : ООО «АСМІ», 2014. — С. 698–747.

142. Назарова, О. А. Современные немецкие исследования творчества С. Л. Франка [Текст] / О. А. Назарова // Мысль / [гл. ред. Д. Н. Разеев ; отв. ред. вып. А. В. Малинов]. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2014. — Вып. 16. — С. 161–174.

143. Назарова, О. А. Философия истории Семена Людвиговича Франка [Текст] / О. А. Назарова // Вопр. философии. — 2009. — № 1. — С. 125–136.
144. Назарова, О. А. Швейцарские публикации Семена Людвиговича Франка [Текст] / О. А. Назарова // Вопр. философии. — 2007. — № 1. — С. 145–168.
145. Невлева, И. М. Философия культуры С. Л. Франка [Текст] / И. М. Невлева. — СПб. : Алетейя, 2007. — 233 с.
146. Некрасова, Е. Н. Живая истина. Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX века [Текст] / Е. Н. Некрасова ; Ин-т «Открытое общество». — М. : Мартис, 1997. — 160 с.
147. Некрасова, Е. Н. Семен Франк [Текст] / Е. Н. Некрасова // Вече. Альманах русской философии и культуры. — СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 1995. — Вып. 2. — С. 91–179.
148. Некрасова, Е. Н. С. Л. Франк (Метафизика человеческого бытия) [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Некрасова Елена Николаевна. — М., 1993. — 18 с.
149. Никулин, С. В. С. Л. Франк как историк русской философской культуры [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Никулин Станислав Владимирович. — М., 2007. — 24 с.
150. Новгородцев, П. И. Избранные труды [Текст] : [Введение в философию права. Кризис современного правосознания; Об общественном идеале; Кризис анархизма] / П. И. Новгородцев ; [сост., автор вступ. ст. и ком. К. А. Соловьев]. — М. : РОССПЭН, 2010. — 960 с.
151. Новгородцев, П. И. Об общественном идеале [Текст] / П. И. Новгородцев ; [Журн. «Вопросы философии» ; Ин-т философии АН СССР ; Филос. об-во СССР]. — М. : Пресса, 1991. — 639 с.
152. Оболевич, С. От неокантианства к онтологизму / с. Тереза Оболевич // Мысль / [гл. ред. Д. Н. Разеев ; отв. ред. вып. А. В. Малинов]. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2014. — Вып. 16. — С. 1–8.

153. Омельченко, Н. А. Политическая мысль русского зарубежья : Очерки истории (1920 – начало 1930-х годов) [Текст] : учеб. пособие для вузов / Н. А. Омельченко ; [Ин-т «Открытое общество»]. — М. : Планета детей, 1997. — 256 с.
154. Орнатская, Л. А. Религиозная метафизика любви С. Л. Франка [Текст] / Л. А. Орнатская // Мысль / [гл. ред. Д. Н. Разеев ; отв. ред. вып. А. В. Малинов]. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2014. — Вып. 16. — С. 138–147.
155. О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья [Текст] : сборник / [АН СССР ; Науч. совет по пробл. рус. культуры ; сост. М. А. Маслин ; вступ. ст. М. А. Маслина, А. Л. Андреева]. — М. : Наука, 1990. — 528 с.
156. Перевезенцев, С. В. Русский выбор: очерки национального самосознания [Текст] / С. В. Перевезенцев. — М. : Русский мирь, 2007. — 411 с.
157. Першин, Ю. Ю., Ахмадишина, В. И. Архаическое сознание и религиозность человека: очерки по археологии религии [Текст] / Ю. Ю. Першин, В. И. Ахмадишина ; науч. ред. В. И. Разумов. — Омск : Социокосмос, 2012. — 469 с.
158. Платон. Государство [Текст] / Платон // Платон. Сочинения : в 4-х т. Т. 3. Ч. 1 / Платон ; [под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса ; пер. с древнегреч. А. Н. Егунова]. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та ; «Изд-во Олега Абышко», 2007. — С. 97–493.
159. Плотников, Н. С. Философия «Проблем идеализма» [Текст] / Н. С. Плотников // Проблемы идеализма : сборник статей / [ред. М. А. Колеров]. — М. : Модест Колеров и «Три квадрата», 2002. — С. 5–60.
160. Плотников, Н. С. С. Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли [Текст] / Н. С. Плотников // Вопр. философии. — 1995. — № 9. — С. 169–185.

161. Полторацкий, Н. П. Русская религиозная философия [Текст] / Н. П. Полторацкий // Вопр. философии. — 1992. — № 2. — С. 123–140.
162. Порус, В. Н. Онтология культуры С. Л. Франка [Текст] / В. Н. Порус // Филос. науки. — 2009. — № 6. — С. 8–28.
163. Порус, В. Н. С. Л. Франк: антиномии духа как основания культуры [Текст] / В. Н. Порус // Вопр. философии. — 2008. — № 1. — С. 51–64.
164. Потапчук, В. И. Принцип целостности в русской философии и его развитие в социально-антропологической концепции С. Л. Франка [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Потапчук Владимир Иосифович. — Хабаровск, 2007. — 29 с.
165. Проблемы идеализма [Текст] : сборник / [сост., автор ком. О. К. Иванцова ; автор ком. В. В. Сапов ; автор вступ. ст. В. В. Вострикова ; автор имен. указ. списка сокр. К. Г. Ляшенко]. — М. : РОССПЭН, 2010. — 816 с.
166. Пустарнаков, В. Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры [Текст] / В. Ф. Пустарнаков ; [Ин-т философии РАН]. — СПб. : РХГИ, 2003. — 919 с.
167. Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России [Текст] : сборник / [сост., вступ. ст., коммент. И. А. Исаева]. — М. : Рус. кн., 1992. — 432 с.
168. Резвых, Т. Н. Идея Богочеловечества у В. С. Соловьева и С. Л. Франка [Текст] / Т. Н. Резвых // Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2014. — Вып. 3 (43). — С. 6–18.
169. Резвых, Т. Н. Проблема реальности в философии С. Л. Франка [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.02 / Резвых Татьяна Николаевна. — М., 1995. — 19 с.

170. Резвых, Т. Н. Реальность и человек в метафизике С. Франка [Текст] / Т. Н. Резвых // Вестн. Моск. гос. ун-та. Сер. 7, Философия. — 1992. — № 5. — С. 46—55.

171. Резвых, Т. Н. С. Л. Франк и Э. Гуссерль: от мышления к бытию [Текст] / Т. Н. Резвых // Начала. — М. : Всероссийский благотворительный Фонд культуры, науки и искусства «Рось», 1993. — № 3. — С. 89–98.

172. Руднева, О. С. Философия культуры С. Л. Франка [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Руднева Ольга Сергеевна. — М., 1998. — 25 с.

173. Русская идея [Текст] : сборник / [сост. и авт. вступ. статьи М. А. Маслин ; коммент. Р. К. Медведевой]. — М. : Республика, 1992. — 494 с.

174. Русская философия [Текст] : словарь / [общ. ред. М. А. Маслин]. — М. : Республика, 1995. — 655 с.

175. Рыбас, А. Е. С. Л. Франк и «этика любви к дальнему» [Текст] / А. Е. Рыбас // Мысль / [гл. ред. Д. Н. Разеев ; отв. ред. вып. А. В. Малинов]. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2014. — Вып. 16. — С. 106–117.

176. Сборник памяти С. Л. Франка [Текст] / [под ред. протоиерея о. Василия Зеньковского, при участии Н. С. Ареньева [и др.] ; предисл. Т. С. Франк]. — Мюнхен, 1954. — 196 с.

177. Семен Людвигович Франк [Текст] : [сборник статей] / [под ред. В. Н. Поруса]. М. : РОССПЭН, 2012. — 589 с.

178. Семенов, С. Н., Семенова, Д. С. Философия творчества С. Л. Франка [Текст] / С. Н. Семенов, Д. С. Семенова // Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2015. — Вып. 4 (48). — С. 124–135.

179. Семенова, Д. С. Постигание непостижимого по С.Л. Франку как творческий акт [Текст] / Д. С. Семенова // Философия в современном мире: диалог мировоззрений : материалы VI Российского философского конгресса

(Нижний Новгород, 27–30 июня 2012 г.). В 3 т. Т. 1. — Н. Новгород : Изд-во Нижегородского госуниверситета им. Н. И. Лобачевского, 2012. — С. 328–329.

180. Сенокосов, Ю. П. Семен Людвигович Франк [Текст] / Ю. П. Сенокосов // Франк, С. Л. Сочинения / С. Л. Франк ; [вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. Ю. П. Сенокосова ; Ин-т философии АН СССР]. — М. : Правда, 1990. — С. 3–8.

181. Сидорина, Т. Ю. Кризис XX века: прогнозы русских мыслителей [Текст] / Т. Ю. Сидорина. — М. : ГУ ВШЭ, 2001. — 182 с.

182. Скоробогатько, А. В. Общественные идеалы в духовной жизни общества [Текст] // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. Т. 199. Публичная политика в социальном пространстве культуры и образования : формирование, развитие / М-во культуры РФ, С.-Петерб. Гос. ун-т культуры и искусств ; под общ. ред. А. С. Тургаева, А. Е. Хренова ; ред.-сост. П. М. Кайбушева ; редкол. : А. Ю. Русаков (отв. ред.) [и др.] — СПб. : Изд-во СПбГУКИ, 2013. — С. 147–153.

183. Скоробогатько, А. В. Проблема общественного идеала в русской социальной философии [Текст] : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11 / Скоробогатько Александр Владимирович. — СПб., 2004. — 262 с.

184. Скоробогатько, А. В. Теоретико-методологические принципы анализа общественных идеалов в русской социальной философии [Текст] // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. — СПб, 2006. — №16. — С. 7–18

185. Скороходова, Т. Г. Проблема социального развития: реалистический подход С. Л. Франка [Текст] / Т. Г. Скороходова // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского, 2012. — № 27. — С. 125–130.

186. С. Л. Франк. Саратовский текст [Текст] / [сост. А. А. Гапоненков и Е. П. Никитина]. — Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 2006. — 288 с.

187. Соболев, А. В. О русской философии [Текст] / А. В. Соболев ; [предисл. А. А. Ермичева]. — СПб. : Издат. дом «Мирь», 2008. — 496 с.

188. Соболев, А. В. Помогает ли нам Франк понять, что такое философия? [Текст] / А. В. Соболев // История философии (ежегодник). — М. : ИФ РАН, 1999. — Вып. № 4. — С. 207–216.

189. Соболев, А. В. Философ-мудрец (О своеобразии философии С. Л. Франка) [Текст] / А. В. Соболев // Франк, С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии / С. Л. Франк. — М. : Факториал, 1998. — С. 5–13.

190. Соловьев, В. С. Великий спор и христианская политика [Текст] / В. С. Соловьев // Соловьев, В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. / В. С. Соловьев ; [сост. и подгот. текста Н. В. Котрелева ; вступ. ст. В. Ф. Асмуса]. — М. : Правда, 1989. — С. 59–167.

191. Соловьев, В. С. Значение государства [Текст] / В. С. Соловьев // Соловьев, В. С. Сочинения : в 2 т. Т. 2. / В. С. Соловьев ; [сост., подгот. текста и примеч. Н. В. Котрелева, Е. Б. Рашковского]. — М. : Правда, 1989. — С. 549–561.

192. Соловьев, В. С. История и будущее теократии (Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни) [Текст] / В. С. Соловьев // Соловьев, В. С.. Собрание сочинений : в 10 т. Т. 4. — СПб., б/д [1911—1913]. — С. 241–639.

193. Соловьев, В. С. Критика отвлеченных начал [Текст] / В. С. Соловьев // Соловьев, В. С.. Собрание сочинений : в 10 т. Т. 2. — СПб., б/д [1911—1913]. — С. 3–370.

194. Соловьев, В. С. Оправдание добра : Нравственная философия [Текст] / В. С. Соловьев ; [вступ. ст. А. Н. Голубева, Л. В. Коноваловой]. — М. : Республика, 1996. — 478 с.

195. Соловьев, В. С. Россия и Вселенская Церковь / В. С. Соловьев ; [пер. с франц. Г. А. Рачинского]. — М. : Путь, 1911. — 451 с.

196. Соловьев, В. С. Русская идея [Текст] / В. С. Соловьев // Соловьев, В. С. Сочинения : в 2 т. Т. 2. / В. С. Соловьев ; [сост., подгот. текста и

примеч. Н. В. Котрелева, Е. Б. Рашковского]. — М. : Правда, 1989. — С. 219–246.

197. Соловьев, В. С. Славянофильство и его вырождение [Текст] / В. С. Соловьев // Соловьев, В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. / В. С. Соловьев ; [сост. и подгот. текста Н. В. Котрелева ; вступ. ст. В. Ф. Асмуса]. — М. : Правда, 1989. — С. 433–500.

198. Соловьев, В. С. Спор о справедливости [Текст] / В. С. Соловьев ; [вступ. ст. В. В. Шкоды]. — М. : Эксмо-Пресс ; Харьков : Фолио, 1999. — 863 с.

199. Соловьев, В. С. Чтения о Богочеловечестве [Текст] / В. С. Соловьев // Соловьев, В. С. Сочинения : в 2 т. Т. 2. / В. С. Соловьев ; [сост., подгот. текста и примеч. Н. В. Котрелева, Е. Б. Рашковского]. — М. : Правда, 1989. — С. 5–170.

200. Соловьев, Э. Г. С. Л. Франк — «от тьмы к свету» [Текст] / Э. Г. Соловьев // Социол. исслед. — М., 1994. — № 1. — С. 123–126.

201. Старченко, Н. Н. Философское обоснование российского либерализма в интуитивизме [Текст] / Н. Н. Старченко // Актуальные проблемы истории философии в СССР. — М., 1981. — Вып. 9. — С. 64–72.

202. Степун, Ф. А. Вера и знание в философии С. Л. Франка [Текст] / Ф. А. Степун // Сочинения / Ф. А. Степун ; [сост., вступ. ст. и примеч. В. К. Кантора] — М. : РОССПЭН, 2000. — С. 786–788.

203. Степун, Ф. А. Рецензия на книгу С. Л. Франка «Крушение кумиров» [Текст] / Ф. А. Степун // Современные записки. — Париж, 1924. — № 21. — С. 407–411.

204. Струве, Н. А. К юбилею Семена Франка [Текст] / Н. А. Струве // Вестник РСХД. — Париж – Нью-Йорк – Москва, 1977. — № 121. — С. 128–131.

205. Струве, Н. А. С. Л. Франк. Реальность и человек [Текст] / Н. А. Струве // Вестник РСХД. — Париж–Нью-Йорк, 1958. — № 48. — С. 41.

206. Струве, П. Б. Мистика державной власти / П. Б. Струве. — Новое время., 1992. — № 11. — С. 57–59.

207. Струве, П. Б. Размышления о русской революции : (Фрагменты из работ) / П. Б. Струве. — М. : Знание, 1991. — 63 с.
208. Сухов, А. Д. Русская философияб пути развития : Очерки теорет. истории / А. Д. Сухов. — М. : Наука, 1989. — 207 с.
209. Тарабанов, А. Г. Правовые идеи в контексте социальной философии С. Л. Франка [Текст] / А. Г. Тарабанов // Мысль / [гл. ред. Д. Н. Разеев ; отв. ред. вып. А. В. Малинов]. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2014. — Вып. 16. — С. 148–160.
210. Тепин, Д. В. Разработка теоретической философии всеединства С. Л. Франком [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Тепин Дмитрий Валентинович. — Саратов, 2007. — 20 с.
211. Токмакова, Г. П. Проблема человека в философии С. Л. Франка [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Токмакова Галина Петровна. — М., 1991. — 18 с.
212. Трубецкой, Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева [Текст] : в 2 т. Т. 2 / Е. Н. Трубецкой. — М. : Медиум, 1995. — 624 с.
213. Трубецкой, Е. Н. Труды по философии права [Текст] / Е. Н. Трубецкой ; [вступ. ст., сост. и примеч. И. И. Евлампиева]. — СПб. : РХГИ, 2001. — 543 с.
214. Тырбах, Ю. В. Философская традиция всеединства: ренессансные (М. Фичино, Н. Кузанский) и русские (В. С. Соловьев, С. Л. Франк) [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Тырбах Юлия Владимировна. — Нижний Новгород, 2006. — 23 с.
215. Удинкан, О. В. Гуманизм как принцип социально-философской рефлексии : На примере философии С. Л. Франка [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Удинкан Ольга Васильевна. — Хабаровск, 2001. — 25 с.
216. Фараджев, К. В. Русская религиозная философия [Текст] / К. В. Фараджев. — М. : Весь Мир, 2002. — 208 с.

217. Федотова, В. Г. «Вехи» и новая попытка преобразовать Россию [Текст] / В. Г. Федотова // Связь времен : Ист.-философ. альманах. Вып. 1. — М. : Прогресс-Традиция, 2001. — С. 167–187.

218. Фейербах, Л. А. Сущность христианства [Текст] / Л. А. Фейербах // Фейербах, Л. А. Сочинения : в 2 т. Т. 2 / Л. А. Фейербах — М. : Наука, 1955. — С. 5–320.

219. Филоненко, А. С. Неканонический Франк: философ перед богословием [Текст] / А. С. Филоненко // Франк, С. Л. С нами Бог / С. Л. Франк ; [сост. и предисл. А. С. Филоненко]. — М. : АСТ, 2003. — С. 5–16.

220. Фихте, И. Г. Замкнутое торговое государство. Философский проект, служащий дополнением к науке о праве и попыткой построения грядущей политики [Текст] / И. Г. Фихте // Фихте, С. Л. Сочинения в 2-х т. Т. 2. — СПб. : Мифрил, 1993. — С. 225–357.

221. Фихте, И. Г. Основные черты современной эпохи [Текст] / И. Г. Фихте // Фихте, С. Л. Сочинения в 2-х т. Т. 2. — СПб. : Мифрил, 1993. — С. 361–617.

222. Флоренский, П. А. Около Хомякова. Критические заметки [Текст] / П. А. Флоренский. — Сергиев Посад : Издание Свято-Троице-Сергиевой Лавры, 1916. — 80 с.

223. Флоренский, П. А. Предполагаемое государственное устройство в будущем [Текст] / П. А. Флоренский // Литературная учеба. — 1991. — № 3. — С. 96–114.

224. Флоренский, П. А. Философия культа: опыт православной антропологии [Текст] / П. А. Флоренский ; [сост. и авт. вступ. ст. С. Г. Антоненко, С. М. Половинкин, игумен Андроник (Трубачев)]. — М. : РОССПЭН, 2010. — 568 с.

225. Флоровский, Г. В. Метафизические предпосылки утопизма [Текст] / Г. В. Флоровский // Вопр. философии. — 1990. — № 10. — С. 80–98.

226. Фомина, И. Р. Этика права С. Л. Франка [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.05 / Фомина Ирина Ревальевна. — Тула, 2010. — 18 с.
227. Франк, С. Л. Введение в философию в сжатом изложении [Текст] / С. Л. Франк. — СПб. : Абрис-книга, 1993. — 95 с.
228. Франк, С. Л. «Вехи» и их критики [Текст] / С. Л. Франк // Вехи : pro et contra / [сост., вступ. ст. и прим. В. В. Сапова]. — СПб. : РХГИ, 1998. — С. 42–47.
229. Франк, С. Л. Внутреннее противоречие советской системы [Текст] / С. Л. Франк ; [пер. с нем. О. А. Назаровой] // Вопр. философии. — 2007. — № 1. — С. 165–168.
230. Франк, С. Л. Государство и личность [Текст] / С. Л. Франк // Новый путь. — 1904. — Вып. Ноябрь. — С. 308–317.
231. Франк, С. Л. Демократия на распутьи [Текст] / С. Л. Франк // Русская свобода. — 1917. — № 1. — С. 14–17.
232. Франк, С. Л. Духовные основы общества [Текст] : Сборник / С. Л. Франк ; [сост. и авт. вступ. ст. П. В. Алексеев]. — М. : Республика, 1992. — 511 с.
233. Франк, С. Л. Ересь утопизма [Текст] / С. Л. Франк // Социол. исслед. — 1994. — № 1. — С. 126–134.
234. Франк, С. Л. Интеллигенция и освободительное движение [Текст] / С. Л. Франк // Полярная звезда. — 1906. — № 9. — С. 643–654.
235. Франк, С. Л. Из размышлений о русской революции [Текст] / С. Л. Франк // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья : в 2-х т. Т. 2 / [сост. В. М. Пискунов ; комент. Н. Б. Злобина]. — М. : Искусство, 1994. — С. 8–46.
236. Франк, С. Л. К проблематике социального права [Текст] / С. Л. Франк ; [пер. с нем. О. А. Назаровой] // Вопр. философии. — 2007. — № 1. — С. 157–160.

237. Франк, С. Л. Кризис западной культуры [Текст] / С. Л. Франк // Освальд Шпенглер и Закат Европы. Сборник статей / Н. А. Бердяев, Ф. А. Степун, С. Л. Франк, Я. М. Букшпан. — М. : Берег, 1922. — С. 34–54.
238. Франк, С. Л. Крушение кумиров [Текст] / С. Л. Франк // Франк, С. Л. Сочинения. — Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2000. — С. 147–244
239. Франк, С. Л. Культура и религия (По поводу статьи о «Вехах» С. В. Лурье) [Текст] / С. Л. Франк // Филос. науки. — 1991. — № 7. — С. 68–82.
240. Франк, С. Л. Мережковский о «Вехах» [Текст] / С. Л. Франк // Вехи : pro et contra / [сост., вступ. ст. и прим. В. В. Сапова]. — СПб. : РХГИ, 1998. — С. 117–120.
241. Франк, С. Л. Молодая демократия [Текст] / С. Л. Франк // Свобода и культура. — 1906. — № 2. — С. 67–82.
242. Франк, С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии [Текст] / С. Л. Франк // Франк, С. Л. Сочинения. — Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2000. — С. 245–796.
243. Франк, С. Л. Общественная этика [Текст] / С. Л. Франк ; [перевод с нем. О. А. Назаровой] // Вопр. философии. — 2007. — № 1. — С. 163–165.
244. Франк, С. Л. О задачах обобщающей социальной науки [Текст] / С. Л. Франк // Социол. исслед. — 1990. — № 9. — С. 30–49.
245. Франк, С. Л. О критическом идеализме [Текст] / С. Л. Франк // Назарова О. А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С. Л. Франка / О. А. Назарова. — М. : Идея-Пресс, 2003. — С. 156–196.
246. Франк, С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога [Текст] / С. Л. Франк // Вестн. Моск. гос. ун-та. Сер. 7, Философия. — 1992. — № 5. — С. 55–70.
247. Франк, С. Л. Очерк методологии общественных наук [Текст] / С. Л. Франк // Вопр. методологии. — 1991. — № 3. — С. 94–111.

248. Франк, С. Л. Политика и идеи (О программе «полярной звезды») [Текст] / С. Л. Франк // Франк, С. Л. Сочинения. — Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2000. — С. 81–96.
249. Франк, С. Л. По ту сторону «правого» и «левого» [Текст] / С. Л. Франк. — Минск : ТПЦ «Полифакт», 1992. — 32 с.
250. Франк, С. Л. Прагматизм как философское учение [Текст] / С. Л. Франк // Сумма философий. Философский ежегодник. Вып. 1. / [отв. ред. А. В. Перцев]. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1991. — С. 114–142.
251. Франк, С. Л. Предмет знания [Текст] : Об основах и пределах отвлеченного знания ; Душа человека : Опыт введения в философскую психологию / С. Л. Франк ; [сост., вступ. ст., комм. И. И. Евлампиева]. — СПб.: Наука, 1995. — 655 с.
252. Франк, С. Л. Природа и культура [Текст] / С. Л. Франк // Логос. — 1910. — № 2. — С. 50–89.
253. Франк, С. Л. Проект декларации прав / С. Л. Франк // Полярная звезда. — 1905. — № 1. — С. 243–254.
254. Франк, С. Л. Проблема «христианского социализма» [Текст] / С. Л. Франк // Путь. — Париж, 1939. — № 60. — С. 18–32.
255. Франк, С. Л. Пушкин об отношении между Россией и Европой [Текст] / С. Л. Франк // Вопр. философии. — 1988. — № 10. — С. 147–155.
256. Франк, С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия [Текст] // Франк, С. Л. С нами Бог / С. Л. Франк ; сост. и предисл. А. С. Филоненко. — М. : АСТ, 2003. — С. 131–436.
257. Франк, С. Л. Русское мировоззрение [Текст] / С. Л. Франк ; [сост., отв. ред. А. А. Ермичев]. — СПб. : Наука, 1996. — 736 с.
258. Франк, С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии [Текст] / С. Л. Франк. — Париж : YMKA-PRESS, 1949. — 404 с.
259. Франк, С. Л. Свобода и равенство [Текст] / С. Л. Франк ; [пер. с нем. О. А. Назаровой] // Вопр. философии. — 2007. — № 1. — С. 160–163.

260. Франк, С. Л. Смысл жизни [Текст] // Франк, С. Л. С нами Бог / С. Л. Франк ; сост. и предисл. А. С. Филоненко. — М. : АСТ, 2003. — С. 18–130.
261. Франк, С. Л. С нами Бог. Три размышления [Текст] // Франк, С. Л. С нами Бог / С. Л. Франк ; сост. и предисл. А. С. Филоненко. — М. : АСТ, 2003. — С. 437–744.
262. Франк, С. Л. Собственность и социализм [Текст] // Русская философия собственности (XVIII–XX вв.) / [авт.-сост. К. Исупов, И. Савкин]. — СПб. : СП «Ганза», 1993. — С. 309–324.
263. Франк, С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии [Текст] / С. Л. Франк ; [вступл., пер. с нем. А. Г. Власкина, А. А. Ермичева] // Филос. науки. — 1990. — № 5. — С. 81–91.
264. Франк, С. Л. Философия Гегеля (к 100-летию со дня смерти Гегеля) [Текст] / С. Л. Франк // Путь. — 1932. — № 34. — С. 39–51.
265. Франк, С. Л. Философия и религия [Текст] / С. Л. Франк // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов : Философия и мировоззрение / [сост. П. В. Алексеев]. — М. : Политиздат, 1990. — С. 319–335.
266. Франк, С. Л. Философские предпосылки деспотизма [Текст] / С. Л. Франк // Вопр. философии. — 1992. — № 3. — С. 114–127.
267. Франк, С. Л. Философия религии В. Джемса [Текст] / С. Л. Франк // Живое знание. — Берлин : Обелиск, 1923. — С. 9–24.
268. Франк, С. Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» [Текст] / С. Л. Франк // Франк, С. Л. Сочинения. — Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2000. — С. 3–80.
269. Франк, С. Л. Церковь и мир, благодать и закон (к проблеме «оцерковления») [Текст] / С. Л. Франк // Путь. — Париж, 1927. — № 8. — С. 3–20.

270. Франк, С. Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) [Текст] / С. Л. Франк // Франк, С. Л. Сочинения. — Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2000. — С. 97–144.

271. Франк, С. Л. Этюды о Пушкине [Текст] : литературная критика / С. Л. Франк. — 3-е изд. — Париж : YMCA-PRESS, 1987. — 127 с.

272. Харин, В. Н. Социально-философский анализ категорий «соборность», «служение» и «должное» : На материале концепции С. Л. Франка [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Харин Валентин Николаевич. — Пермь, 2004. — 23 с.

273. Хомяков, А. С. О старом и новом : Ст., очерки [Текст] / А. С. Хомяков, [сост., вступ. ст., коммент. Б. Ф. Егорова]. — М. : Современник, 1988. — 462 с.

274. Хоружий, С. С. О старом и новом [Текст] / С. С. Хоружий — СПб. : Алетейя, 2000. — 477 с.

275. Хоружий, С. С. После перерыва. Пути русской философии [Текст] / С. С. Хоружий. — СПб.: Алетейя, 1994. — 448 с.

276. Хоружий, С. С. Путем зерна: русская религиозная философия сегодня [Текст] / С. С. Хоружий // Вопр. философии. — 1999. — № 9. — С. 139–147.

277. Цыганков, А. С., Оболевич, Т. Современные немецкие мыслители о творчестве С. Л. Франка: «правила игры» философской рецепции / Цыганков А. С., Т. Оболевич // Соловьевские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2015. — Вып. 4 (48). — С. 136–147.

278. Чупахина, Н. А. Метафизика и опыт сердца: объективное познание и личное исповедание у С. Л. Франка [Текст] / Н. А. Чупахина // Мысль / [гл. ред. Д. Н. Разеев ; отв. ред. вып. А. В. Малинов]. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2014. — Вып. 16. — С. 70–84.

279. Шеллинг, Ф. В. Й. Система мировых эпох : Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записи Эрнста Лассо / Ф. В. Й. Шеллинг ; [сост., вступ. ст. З. Петца, пер. с нем. Е. В. Борисова]. — Томск : Изд-во «Водолей», 1999. — 319 с.

280. Элен, П. «Мыслящее переживание» — об онтологии религиозного опыта С. Л. Франка [Текст] / П. Элен // Мысль / [гл. ред. Д. Н. Разеев ; отв. ред. вып. А. В. Малинов]. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2014. — Вып. 16. — С. 7–18.

281. Элен, П. Семен Франк как политический мыслитель [Текст] / П. Элен ; [пер. с нем. О.А. Назаровой] // Вопр. философии. — 2003. — № 1. — С. 135–150.

282. Элен, П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма [Текст] / П. Элен ; [пер. с нем. О.А. Назаровой]. — М. : Идея-Пресс, 2012. — 304 с.

283. Элен, П. Философия «мы» у С. Л. Франка [Текст] / П. Элен ; [пер. с нем. О.А. Назаровой] // Вопр. философии. — 2000. — № 2. — С. 57–69.

284. Энгельс, Ф. Эльберфельдские речи [Текст] / Ф. Энгельс // Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения [Текст] : в 39 т. Т. 2 / К. Маркс, Ф. Энгельс ; [Институт марксизма-ленинизма при ЦК КПСС]. — 2-е изд. — М. : Гос. изд-во полит. литературы, 1955. — С. 532–554.

285. Ягубова, С. Я. Учение о человеке С. Л. Франка в контексте современной философской антропологии [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Ягубова Светлана Яхшулуговна. — СПб., 2011. — 22 с.

286. Яковенко, Б. В. История русской философии [Текст] / Б. В. Яковенко. — М. : Республика, 2003. — 510 с.

287. Vooboyer, Philip. S. L. Frank: the life and work of a Russian philosopher, 1877–1950 [Text]. — Athens, Ohio University Press, 1995, — 292 p.

288. Ehlen, P. Die Sozialanthropologie Simon L. Franks (1877–1950) [Text] // Zeitschrift für Politik. — Köln – Berlin – Bonn – München : Carl Heymanns Verlag, 1997.

289. Ehlen, P. Russische religionsphilosophie im 20. Jahrhundert : Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen [Text] — München : Verlag Karl Alber Freiburg, 2009. — 350 s.

290. Ehlen, P. Simon L. Franks religionsphilosophie: «Das Unergrundliche» [Text] // Theologie und Philosophie. — Freiburg – Basel – Wien : Herder Verlag, 1996.

291. Оболевич, Т. All-unity according to V. Soloviev and S. Frank. A comparative analysis [Text] / Т. Оболевич // Соловьёвские исследования : период. сб. науч. тр. / [Ивановский гос. энергетический ун-т им. В. И. Ленина ; гл. ред. М. В. Максимов]. — 2010. — Вып. 1 (25). — С. 121–131.

292. Obolevitch, T. Problematyczny konkordyzm: wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Solowjowa i Siemiona L. Franka [Text]. — Krakow : OBI ; Tarnow : Biblos, — 2006.

293. Szombath, A. Die antinomische Philosophie des Absoluten: ein Mitdenken mit S. L. Frank [Text]. — München : H. Utz, 2004. — 228 s.

294. Swoboda, P. J. «Spiritual Life» versus Life in Christ: S. L. Frank and the Patristic Doctrine of Deification [Text] // Russian Religious Thought ; Ed. By J. D. Kornblatt, R. F. Gustafson. — Wisconsin : University of Wisconsin Press, 1996. — P. 234–248.

295. Swoboda, P. J. The Philosophical Thought of S. L. Frank, 1902–1915 : A Study of the Metaphysical Impulse in Early Twentieth-Century Russia [Text] : Ph. D. diss. Columbia University, 1992.