

# ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ



DOI: 10.19181/socjour.2025.31.3.8  
EDN: TSNWUU

**И.А. ШМЕРЛИНА<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Институт социологии ФНИСЦ РАН  
109544, Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 5, стр. 1.

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ С.Л. ФРАНКА

*Аннотация.* Статья представляет собой опыт критического осмысления социальной онтологии С.Л. Франка с точки зрения методологических запросов социологии. Выявлены принципиальные отличия онтологических построений Франка, представленных в работе «Духовные основы общества» (1930), от взглядов, развивавшихся автором в «Очерке методологии общественных наук» (1922). Показано, что социально-онтологическая концепция Франка, вошедшая в историю социально-философской мысли в версии «Духовных основ общества», совмещает несколько самостоятельных перспектив, а именно — психологическую, теистическую, философскую объективно-идеалистическую, системную, феноменологическую, социологическую и гуманистическую.

*Психологическая* перспектива исходит из представления о социальном как «психическом явлении»; *теистическая* утверждает божественную основу социального бытия человека; *объективно-идеалистическая (неоплатоническая)* рассматривает общественное бытие как воплощение объективных идей, восходящих к непостижимому «всеединству»; *системная* состоит в утверждении объективных закономерностей, лежащих в основе социальных форм; *феноменологическая* исходит из идеи изначального, заложенного в природе человека «единства “мы”»; *социологическая* заставляет признать подлинность мира реальных человеческих взаимодействий и искать механизмы претворения в нем соборных начал; *гуманистическая* утверждает достоинство человека, не позволяя рассматривать его как «винтик» общественных механизмов.

Эти подходы не всегда согласуются друг с другом, в силу чего, по мнению автора статьи, в социальной онтологии Франка остаются не до конца проясненными концептуальные соотношения между идеально-объективным и субъекто-зависимым статусом общественных идей, «медиумной» и решающей ролью человека в осуществлении своего общественного бытия, исходным «единством “мы”» и идеальными смыслами частных социальных форм, божественной природой и земным несовершенством человеческого общества, оставляя в конечном счете неясным соотношение «соборности» и «общественности».

Вместе с тем социальная онтология Франка содержит ряд идей, имеющих методологическое значение для социологии, это — фундаментальная для его философии идея объективных смыслов социального взаимодействия, обладающих «транспси-

хической» природой; идея имманентно присущего человеку ощущения «единства “мы”», в эпистемологическом плане обеспечивающего его интуитивным, непосредственным доступом к социальной реальности; представление об объективной природе ценностей и неустрашимости идеально-нравственного духовного начала в жизни людей.

**Ключевые слова:** С.Л. Франк; социальная онтология; феноменология; славянофильство; «соборность» и «общественность»; «объективная живая идея»; «единство “мы”»; «мы» и «вы» / «они» / «оно»; металогичность, теодицея.

**Для цитирования:** Шмерлина И.А. Методологические перспективы социальной онтологии С.Л. Франка // Социологический журнал. 2025. Том 31. № 3. С. 139–163. DOI: 10.19181/socjour.2025.31.3.8 EDN: TSNWUU

## Постановка проблемы

О творчестве С.Л. Франка написано много. В том числе — о значении его социально-теоретического наследия. Между тем, несмотря на привычные заключения о непреходящем значении его работ, способных *«значительно обогатить современное социальное знание»* [9, с. 374], остается неясным, действительно ли социально-философские идеи Франка «сохраняют свой эвристический потенциал и сегодня» [11, с. 121] или представляют лишь историко-научный интерес.

Сложность исследования творчества Франка состоит в том, что он — глубоко религиозный философ мистического склада мышления, и аутентичное прочтение его работ возможно только с учетом этого обстоятельства<sup>1</sup>. Мы не разделяем мнения тех специалистов, которые связывают значение работ Франка с обращением к «постсекулярной» парадигме социально-гуманитарных исследований [10, с. 26]. Подобный путь не кажется перспективным: он приведет, на наш взгляд, к контаминации понятийных систем религии и социальной науки. Рассмотрение творчества Франка в секулярной проекции, из которой мы исходим, требует социологической / социально-философской переинтерпретации основных категорий и посылов его философии, что является нетривиальной задачей и не обречено на успех. Настоящая статья представляет собой опыт реализации данной задачи, выполненный с позиций социологического реализма. Это задает определенный, методологически «предвзятый» и, разумеется, сугубо светский ракурс рассмотрения идей Франка, которые в иной методологической проекции могут быть прочитаны иначе.

Оправданным будет также вопрос о целесообразности такого рода переинтерпретации. Мы полагаем, что за творчеством крупных мыслителей, сколь бы своеобразным оно ни было, всегда стоят некоторые реальные сущности и связанные с ними проблемы, и объективно их творчество содержит приближение, в той или иной форме, к постижению этих сущностей. В условиях отсутствия, по мнению ряда исследователей, включая автора настоящей публикации, консенсуса относительно методологических оснований социального поиска обращение к социальной философии Франка может оказаться полезным и стимулирующим шагом.

<sup>1</sup> Религиозно-мистическую подоплеку философских построений С.Л. Франка, обусловленную мировоззренческим складом его личности, отмечали многие исследователи. Систематизированное освещение этой темы см. в: [25].

Представленный ниже материал следует рассматривать как синтетическую реконструкцию социально-онтологических взглядов Франка. Она строилась с учетом эволюции его мировоззрения и философских взглядов, однако наш интерес состоял не в том, чтобы детально воспроизвести научную биографию мыслителя, а чтобы выявить и рассмотреть осадившийся в истории философской мысли комплекс идей, *обобщенно* воспринимаемый современным читателем как концепция социальной онтологии Франка. Ключевой в этом отношении является работа Франка зрелого периода творчества «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» (1930), и именно на ней будет главным образом базироваться наш анализ.

## Общество как духовное всеединство

Несмотря на религиозную основу мировоззрения, Франк — глубокий социальный философ, и он не только исходит из мистического проникновения в сущность вещей, но и дает глубокую проработку выдвигаемых положений<sup>2</sup>, что позволяет навести концептуальные мосты между его рассуждениями и социологическим дискурсом. Уже тот вопрос, с которого начинается работа «Духовные основы общества», — «Что такое есть собственно общественная жизнь?» [17, с. 15], а также заостренная постановка проблемы социологического реализма / номинализма в главе 1 («существует ли вообще общество как самобытная реальность, как особая область бытия?» [17, с. 37]<sup>3</sup>) — открывает возможность диалога между социальной наукой и религиозной философией<sup>4</sup>. Между тем практически осуществить его непросто.

Франк принципиально исходит из теистической перспективы в понимании природы общества. Общество, согласно его представлениям, есть духовная целостность, предопределенная свыше:

*«...в основе общества лежит некое мистическое, сверхприродное всеединство. Ядро и как бы животворный зародыш общества, его внутренняя живая энтелехия, есть соборное единство внутренней духовной жизни, жизни в Боге»* [17, с. 92].

<sup>2</sup> Как подчеркивал в своих воспоминаниях о С.Л. Франке его брат (по матери) Л.В. Зак, «В течение всей своей жизни С. Л. оставался всегда человеком мысли, человеком знания и науки, и научный метод мышления не покидал его и в его религиозных произведениях» [6, с. 20].

<sup>3</sup> В целом глава 1 «Общество и индивид» представляет собой полноценный историко-социологический очерк, сохраняющий свою актуальность.

<sup>4</sup> Вопросы онтологического своеобразия общества занимали Франка с самого начала его научной биографии — еще в тот ранний период творчества, когда он был увлечен созданием «новой, только что зарождающейся, не имеющ<ей> ни системы, ни учебника... науки», [15, с. 350] — социальной психологии и не встал осознанно на путь метафизических исканий (впрочем, подспудно эти искания всегда так или иначе направляли его исследования, уходя своими истоками в испытываемое еще в детстве «мистическое чувство божественного всеединства» [21, с. 120]). Так, в «Конспектах...» лекций по социальной психологии 1902 г., размышляя о «загадочности общества», он формулирует в качестве «основного» «вопрос: каким образом индивидуальное в совокупности создает что-то над-индивидуальное, sociale Gebilde\*» [15, с. 298; 271].

\* Социальная структура, социальные образования (нем.).

Будучи трансцендентной целостностью, в своей окончательной сущности соборность металоги́чна (т. е. принципиально превосходит обозримые человеком горизонты логики<sup>5</sup>) и непостижима «по *самому своему существу*» [18, с. 229]. Лишь «опыт — но опыт еще не рационализированный, не препарированный и тем как бы высушенный в понятиях, а, напротив, совершенно первичный и непосредственный, во всей сочности и жизненности того, что он нам говорит», опыт как «немое, молчаливое, несказанное знание», как «непосредственное “узрение”», «некое немое соприкосновение, несказанная внутренняя охваченность» реальностью дает человеку некоторый доступ к «металогическому существу или образу бытия» и служит «первоисточником всякого предметного знания» [18, с. 229–233; 313].

Такого рода рассуждения не поддаются социологической интерпретации. Однако мы можем выделить в них положения, которые имеют методологическое значение и допускают теоретическое развитие. Важнейшим из них является положение о транспсихической, т. е. принципиально внесубъектной природе общества. «Общественная жизнь», по Франку, есть «действие объективной, транспсихической, сверхчеловеческой реальности» [17, с. 89]. В этом плане представляется спорным мнение специалистов, акцентирующих в социальной онтологии Франка «чистую антропологическую философскую установку, по преимуществу персонального толка» [7, с. 22]. При всем том огромном значении, которое Франк придавал личности человека, персональной свободе и праву на достойную жизнь, общество, согласно его социально-онтологической концепции, не порождается человеком ни из глубин его души, ни в процессе социального взаимодействия, но предстает ему как первичная целостность, как «*особая, своеобразная область бытия... не... просто совокупность, внешняя связь и взаимодействие индивидов, а... их первичное внутреннее единство — истинное многоединство, или соборность, как специфическая форма бытия*» [17, с. 64]. Это — одна из программных установок философии Франка, формулируемая им со всей отчетливостью. Как справедливо пишет Н.Ю. Матвеева, «благодаря понятию соборности... мы приходим к чрезвычайно важным выводам относительно фундаментального вопроса современной социологии — вопроса о существовании единства общества как особого целого» [12, с. 18]. Именно пренебрежение этой идеей, постижимой не на уровне внешнего анализа «эмпирии действительности», но требующей движения «вглубь, в истинное, а следовательно, и в подлинное общее существо общественной жизни», «не доступное эмпирическому знанию» [17, с. 20], послужило Франку основанием для критики социологии — весьма жесткой и лишь отчасти справедливой<sup>6</sup>, но точно

<sup>5</sup> «Сплошное единство бытия» «не подчинено... логическим принципам или законам, а возвышается над ними или, лучше сказать, лежит *глубже их*, составляет более первичный слой реальности. Этот слой мы называем *металогическим единством*»; «...всякая реальность в ее конкретности *металоги́чна* и потому сверхрациональна, непостижима по своему существу. Она непостижима, таинственна и чудесна в этом смысле... не по слабости наших познавательных способностей, не потому, что скрыта от нашего взора, а потому, что *ее явно нам предстоящий состав сам по себе, по своему существу, превосходит все выразимое в понятиях и есть в отношении содержания знания нечто безусловно инородное*. Именно в этом смысле оно *непостижимо по существу*» [18, с. 226–227, 232].

<sup>6</sup> На фоне этой критики обращает на себя внимание позитивная оценка Франком органической теории общества — именно вследствие того, что она, несмотря на ошибочную «биологически-натуральную форму», отразила «первичное, подлинно реальное единство общества» [17, с. 46].



отражающей, однако, типичную черту и современных социологических поисков, а именно — отсутствие в них подлинного исследовательского интереса к «фундаментальному вопросу» социальной онтологии.

Дальнейшее погружение в социальную онтологию Франка порождает ряд трудно разрешимых вопросов относительно существа соборности и механизмов ее реализации в общественной жизни людей.

### **Соборность как «система... сверхчеловеческих идей». «Жизненные формы» «соборного единства»**

Общество имеет соборную божественную природу и в этом своем качестве в некоей окончательной глубине принципиально непостижимо — такова суть позиции Франка. Однако, в отличие от славянофилов, открывших в отечественной философской мысли дискурс соборности, у Франка соборность — не просто *благодать*, не позволяющая ставить вопросы и не требующая ответов, но нечто философски осмысленное, а именно — «система объективных идеально-формирующих сверхчеловеческих идей» [17, с. 74–75]:

*«Существует сфера идеальных соотношений, вневременно сущая и потому независимая от сферы человеческой душевной жизни. Кроме области математики и логики к этой сфере относится и предмет чистой этики... По образцу этой объективно-идеальной сферы мы, по-видимому, должны мыслить и своеобразную природу общественного бытия»* [[17, с. 70–71].

Из текстов Франка понятно, что речь идет не только об идее «исконного многоединства», но и о специфических идеях, задающих контуры социальных форм семьи, дружеских союзов, государства, любых социальных объединений.

Данная линия рассуждений, вызывающая отчетливые коннотации с концепцией Третьего мира К. Поппера, накладывается на теистическую: Франк подчеркивает сакрально-мистическую природу любого общественного союза, божественная предопределенность которого делает его существование абсолютно необходимым. Так, он пишет:

*«Чуткое и правдивое сознание должно всегда ощущать даже в самом прозаическом, секуляризованном, “мирском” общественном явлении что-то мистическое. Мистично государство, — это единство, выступающее как сверхчеловеческая личность, которой мы служим... встреча с которой вызывает в нас религиозный трепет... Мистичен “закон”, которому мы повинемся... Мистичен брачный и семейный союз, в котором люди подчинены высшим, из каких-то глубочайших недр их существа протекающим силам, их объединяющим. Мистичны даже “общественное мнение”, нравы, мода... это всё... начала и силы, выходящие за пределы субъективно-человеческого бытия»,* они есть «действие объективной, транспсихической, сверхчеловеческой реальности» [17, с. 73–74, 89].

К представлению о «транспсихических» силах, предопределяющих конфигурацию социальных взаимодействий, и тому, что можно было бы назвать объективной *социальной формой*, Франк пришел, по-видимому, еще в дорелиги-

озный период своей научной биографии, связанный в том числе с пристальным вниманием к творчеству Г. Зиммеля. Решительно и в значительной степени справедливо критиковавший формальную социологию Зиммеля, он вместе с тем дал ей глубокое аутентичное прочтение и, по сути, во многих вопросах был согласен с немецким философом. В работе «Сущность социологии», посвященной рассмотрению социологии Зиммеля и написанной значительно раньше «Духовных основ общества» (в 1909 и 1929 гг. соответственно), рассуждения Франка об объективной природе общественных форм фактически сливаются с рассуждениями Зиммеля — так что читателю порой трудно однозначно понять, кому принадлежат излагаемые взгляды<sup>7</sup>. Для иллюстрации надындивидуальной природы форм общения Франк берет такой сложный, психологически и эмоционально насыщенный случай, как дружба:

*«Возьмем для примера такое близкое к индивидуальным переживаниям и как бы сливающееся с ними социологическое явление, как дружба; внимательный анализ показывает, что, тогда как реализующие это явление индивидуальные конкретные психические феномены, например чувства симпатии, акты дружеского расположения, появляются... спорадически, от времени до времени, само отношение дружбы мыслится как длительное, непрерывное и устойчивое состояние, бытие которого выходит за пределы отдельных психических его проявлений и обладает самостоятельным, надындивидуальным и объективным характером» [23, с. 268].*

В «Духовных основах...» Франк обращается к подобным примерам уже вне всякой связи с Зиммелем, подчеркивая поучительность в теоретическом плане примеров, отсылающих «к так называемым “личным отношениям” между людьми»:

*«Кто стал бы утверждать, что, например, дружба или брачный союз как отношение между людьми есть не что иное, как комплекс чувств и настроений друзей или любящих, тот не в силах был бы объяснить, почему участники такого союза ощущают союз как некую объективную связь, независимую в известной мере от их субъективных переживаний... одно дело — субъективный комплекс чувств, настроений и стремлений людей, а совсем другое — та объективная общественная инстанция (закон, строй, власть, отношение) [форма], которая опирается на этот комплекс и в конечном счете от него зависит. Как уже*

<sup>7</sup> См., в частности: «...легко подметить, что объект социологии — формы и процессы общения — не совпадает целиком с объектом психологии, — как бы трудно ни было логически уяснить природу этого самостоятельного остатка. Дело в том, что все общественные явления обладают одним существенным признаком, несовместимым с их предполагаемой психической природой: все они — надындивидуальны\*, ведут самостоятельное объективное существование, вне и выше индивидуальных психических переживаний. Конечно, все явления общения... осуществляются и совершаются в индивидуальных сознаниях и через их посредство, но этой индивидуально-психологической реализацией их подлинный смысл и характерная природа исчерпываются так же мало, как мало природа материального бытия исчерпывается тем, что оно непосредственно дано нам как представление нашего сознания» [23, с. 266].

В этом плане представляется спорным мнение Г.Е. Аляева и Т.Н. Резвых, что «Сущность социологии» может быть всецело отнесена «к социально-психологическому разделу... библиографии» Франка [3, с. 235–236]. Эта работа написана в 1909 г., на излете психологического этапа научной биографии Франка, и, в нашем представлении, отражает скорее «“метафизический поворот” Франка», который Аляев датирует 1908–1910 гг. [1, с. 88].

\* Все шрифтовые разрядки в цитатах (в сносках и основном тексте) сделаны С.Л. Франком.

*указано, само общественное явление как таковое отличается от всего психического, субъективного, внутреннего именно своей объективностью, своим бытием вне сознания, своей почти осязаемой массивностью, напоминающей непроницаемость и инерцию материальных вещей» [17, с. 70].*

Вряд ли могут быть сомнения относительно влияния Зиммеля и в использовании Франком самого понятия социальной формы — как в содержательном, так и в терминологическом плане. Развивая социологически ориентированный подход к соборности, в «Духовных основах...» Франк выделяет три типа «жизненной формы, в которой осуществляется соборное единство», это — семья и религиозная жизнь как «первично-органические формы», а также «третья... форма в лице общности судьбы и жизни всякого объединенного множества людей» [17, с. 59].

## Системная природа общества

В обосновании транспсихического статуса социальной формы довольно неожиданно вплетается новая — системная — линия. Обращая внимание на существование некоего логического порядка вещей, «связей, вытекающих из самого мыслимого общего (“идеального”) содержания данной области бытия и потому абсолютно (“априорно”) необходимых», Франк распространяет подобный законсообразный порядок вещей на сферу социального:

*«...из самого существа общества следует... что общество есть объединение многих людей для совместной жизни, что во всяком обществе должна существовать какая-то вообще организация, какой-то порядок, что во всяком обществе есть какая-то власть или какой-то авторитет... что в обществе действуют некие общие правила... и т. п. Вы можете строить какие угодно планы общественных реформ, можете как угодно изменять общество — и все же всегда вы должны будете считаться с этими имманентными закономерностями или, точнее, необходимыми связями, логически вытекающими из общего содержания того, что вы мыслите под “обществом”» [17, с. 32].*

Эта системная логика рассуждений подкрепляется биологическими по сути аргументами. Так, Франк пишет: «...человек вообще существует лишь через физиологическую связь с другими людьми... Человек есть не просто человек, а именно мужчина и женщина, — как сказано в Библии...» [17, с. 58].

Системные интуиции Франка, причем в строго научной, свободной от мистического флера, постановке, отчетливо прозвучали еще в «Очерке...», где он программно презентировал мысль о «единстве общества» как «единстве системы» [20, с. 71], рассматривая общество как особого рода «целое», отличное от целого в арифметическом смысле, — «целое... как таковое, [которое] логически первее своих частей» [20, с. 60].

*«Реальность общего, — подчеркивал он, — есть истина, твердо установленная современной логикой, уяснившей принципиальную правильность платонизма (платонова учения об идеях как реально-общем); и речь идет здесь, конечно, не о мистическом гипостазировании общего, т. е. не об утверждении его конкретного и обособленного от единичных вещей существования, а об его реальности как подлинного (а не субъективно созданного) е д и н с т в а, присущего многообразию единичных элементов» [20, с. 59].*

Очевидно, что аргументация, столь убедительно развернутая в «Очерке...», отчасти перешла на страницы «Духовных основ...». Однако, если в «Очерке...», который гораздо более социологичен<sup>8</sup>, нежели «Духовные основы...», она звучит убедительно, то, помещенная в теистический контекст «Основ...», порождает диссонанс с религиозно-мистический тональностью этого сочинения. Неслучайно эта, системная, линия рассуждений исчезает на его страницах столь же неожиданно, сколь и появляется. Более того, она в значительной степени подавляется социально-конструктивистскими «уклонами» франковских построений. Последние «дезавуируют» не только системную, но и отчасти теистическую линию рассмотрения, о чем речь пойдет далее.

## Субъективистские мотивы социальной онтологии Франка

Раскрытая выше логика социально-онтологической концепции Франка предопределяет вывод о «медиумном» статусе человека в своем общественном бытии. Местами Франк пишет об этом открыто и со всей определенностью:

*«Человек по самому своему существу никогда не есть самодержавный хозяин своей жизни; он есть, напротив, исполнитель высшего веления, проводник абсолютной, Божьей правды, слуга, а не хозяин»; «Человек есть всегда не самодержавный творец и демиург своего бытия... человек на всех стадиях своего бытия, во всех исторических формах своего существования есть как бы медиум, проводник высших начал и ценностей, которым он служит и которые он воплощает...» [17, с. 108; 75].*

В последнем случае, впрочем, Франк делает оговорку: «...правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творческом осуществлении этих начал» [17, с. 108; 75]. Эта оговорка неслучайна, она связана с противоположной интенцией Франка, а именно — стремлением обосновать не просто социальную «дееспособность» человека, но его определяющую в конечном счете роль в общественной жизни.

Проводя эту линию, Франк вводит положение об отличии «общественного бытия... от абстрактно-идеального вневременного бытия» как «принадлежащего к человеческой жизни вообще и неразрывно с ней связанного» [17, с. 71]:

*Общественная идея, будь то идея дружбы или идея власти, «в отличие от чистого идеального бытия математических или логических содержаний есть интегральный момент коллективной человеческой жизни; она творится самими людьми, вырастает из их совместной, коллективной жизни и укоренена в ней, а потому и живет во времени, рождается, длится и исчезает, подобно всякой иной жизни на Земле» [17, с. 72].*

<sup>8</sup> Методология, которую развивал Франк в этой работе, ориентирует социальную науку (которую он предпочитает мыслить как социальную психологию, хотя речь идет скорее о социологии) на изучение «процессов взаимодействия <не самих по себе, как таковых, но> на почве первичного единства» [20, с. 69]. Это означает совмещение в социологическом анализе «идеологического... и реального обществоведения», в силу «двойственности общественного явления» совмещающего «в себе признаки реального процесса с признаками сверхвременной идеи» [20, с. 100]. В целом наброски социальной онтологии, которые представлены в «Очерке...», с социологической точки зрения представляются несомненно более перспективными, нежели концепция, изложенная в «Духовных основах...». Если в «Очерке...» Франк стремился дать строго научное обоснование социологического реализма (или «универсализма», как он предпочитает его называть), то в «Духовных основах...» универсализм излагается им преимущественно (за исключением тех случаев обращения к системной логике, которые мы показали) в той критикуемой им в «Очерке...» «не проясненной мистической форме», что несовместима «с логическим анализом» [20, с. 71].



Франк как будто забывает о введенном им самим различии психической и идеально-объективной («третьей») сфер бытия (см.: [17, с. 70]), которое позволяет снять противопоставление общественных идей математическим / логическим / этическим. И первые и вторые могут быть поняты как идеальные структуры, имманентно присущие обществу, математике/логике/этике и существующие в регистре потенциального как логически — «абсолютно (“априорно”) необходимые» [17, с. 32] и в этом отношении «вневременные» сущности. В то же время математические / логические / этические, как и общественные сущности, существуют не сами по себе, в статусе платоновских идей, но лишь в реализованном человеком виде<sup>9</sup>.

Развивая мысль о зависимости общественных идей от деятельности человека, Франк прибегает к формулировкам, которые сближают его позицию с тем, что сегодня мы назвали бы социально-конструктивистской методологией.

*«...явления общественной жизни не только в своем рождении, но и во всем своем дальнейшем бытии приурочены к человеческому сознанию, их порождающему, существуют в связи с ним, в отношении к нему и исчезают, растворяются в ничто, как дым, если эта внутренняя нить окончательно обрывается»; «Общественное бытие... есть подлинно объективная реальность, которая, как некий осадок, вырабатывается самим человеческим духом, выделяется им и неразрывно с ним связана» [17, с. 72; 73].*

Пытаясь сохранить при этом положение об «надындивидуальной и сверхпсихической объективности общественного бытия», Франк в качестве аргумента неожиданно прибегает не к объективно-идеальной / божественной природе общественных идей, но к социологическому доводу, указывающему на факт *объективации* продуктов человеческой деятельности, превращающей последние в явления культуры: «...связь с человеческой жизнью и зависимость от нее нисколько не отменяет надындивидуальной и сверхпсихической объективности общественного бытия, подобно тому как, например, человеческое происхождение творений искусства — статуи, картины, поэмы — не уничтожает их объективного бытия вне человеческой психической жизни и не противоречит ему» [17, с. 72]. Эта тема объективации, к которой мы вернемся ниже, методологически связана с социологическими / социально-психологическими установками Франка.

Еще ярче и в явном диссонансе с исходным онтологическим положением об объективности и системной / божественной предопределенности общественных форм звучат рассуждения о принципиальном значении рефлексии людей над смыслами взаимодействий, в которые они вступают:

*«Поскольку общение между людьми совершается просто в порядке фактического взаимодействия их, фактической встречи и переплетенности их душевных процессов, оно еще не есть общественное явление. Лишь когда единство, лежа-*

<sup>9</sup> Эта мысль вполне отчетливо артикулирована самим Франком в «Очерке...», где он пишет, что «идеальное и реальное суть вообще и везде не самостоятельные и отрешенные области бытия, а лишь зависимые и соотносительные стороны конкретного сверхвременного единства бытия, — единства, в силу которого все единичное и временное, т. е. всякая конкретная реальность имеет свою идеально-вневременную сторону, и, наоборот, все идеально-вневременное необходимо связано с временной реальностью» [20, с. 80], и странно, что Франк при этом продолжал настаивать на своеобразии общественных идей как специфически нуждающихся в пространственно-временной реализации.

*щее в основе этого общения, воспринимается и действует как сила или инстанция, которой подчинены участники общения, как образцовая идея, которую они должны осуществлять в своем общении, мы имеем подлинно общественное явление. Так, частые встречи между двумя людьми и их взаимная симпатия еще не есть союз дружбы; последний имеет место там, где эти люди сознают себя “друзьями”, т. е. подчиняют свои отношения идеалу дружбы, где дружба как “союз”, как “единство” сознается ими как объективное начало, властвующее над ними обоими» [17, с. 71].*

Означает ли это, что тесное и доверительное общение людей не может называться дружбой до тех пор, пока они не назовут это словом «дружба», соотнеся с соответствующим высоким идеалом, а длительный интимно-бытовой союз мужчины и женщины не станет семьей, пока они не проникнутся идеальным смыслом своих взаимоотношений? По-видимому, осознавая излишний ригоризм своих ожиданий от людей — постигать высшие идеальные смыслы своих взаимодействий с окружающими, Франк возвращается к идее объективного статуса социальных форм:

*«Эта идея [дружбы и прочих общественных структур. — И. Ш.] не есть, конечно... просто субъективная мысль участников общения; в известном смысле она, напротив, как уже было указано, совершенно независима от фактических субъективных душевных их переживаний; в качестве объективного единства и в качестве силы, властвующей над участниками общества, она есть нечто выходящее за пределы всего субъективно-психического»; «...человек есть всегда не самодержавный творец и демиург своего бытия, и общественное бытие есть всегда больше, чем имманентное выражение чисто человеческих (в позитивно-натуральном смысле) страстей и субъективных стремлений» [17, с. 72; 75].*

Подобные «качели» в рассуждениях философа присутствуют на многих страницах «Духовных основ...» и в целом, по-видимому, отражают некое неустрашимое противоречие в его мировоззрении, связанное с проявившимися еще в «эпоху неверующей юности» [21, с. 109] психологизаторскими методологическими установками в отношении общественного бытия. Этот период отмечен выраженным интересом Франка к проблематике общественной жизни. Яркими проявлениями его взглядов тех лет выступают работа 1905 г. «Проблема власти» [22]<sup>10</sup> и «Конспекты...» [15] к лекциям по социальной психологии, которые Франк читал в 1906 г. на общеобразовательных курсах при женской гимназии М.Н. Стоюниной, а разрабатывать начал еще в 1902 г. В первых конспектах 1902 г. Франк придерживается постулата, что «всякий социальный факт есть психическое состояние», а «все общественные явления, учреждения — не что иное, как псих<ические> явления» [15, с. 271–272]. В конспектах 1910–1911 гг. намечается принципиальный онтологический поворот в рассуждениях Франка<sup>11</sup>, однако психологические

<sup>10</sup> Любопытно, однако, что уже в этой ранней работе, где все социологические понятия программно раскладываются на «элементарные социально-психические данные» [22, с. 95], чувствуется смутная неудовлетворенность Франка избранной методологической позицией, в силу чего он вновь и вновь возвращается к мучительному вопросу о природе сверх-индивидуальных явлений, в описании которых прибегает к показательному эпитету «мистический».

<sup>11</sup> См.: «Наряду с психич<еским> и телесным существует духовная реальность [подчеркнуто Франком. — И. Ш.]. Социология есть наука о духовных, а не индив<идуальных> психич<еских> реальностях» [15, с. 354].

установки все еще сохраняются: «...индивид <уальное> сознание — общественный атом»; «Действие сознания на сознание. Все сложнейшие общественные явления должны быть сведены сюда» [15, с. 355; 356].

Впоследствии эти установки ослабевают<sup>12</sup>, но не столько за счет перехода на теоретико-методологические позиции социологического реализма, сколько за счет «подключения» теистической перспективы анализа, а вместе с ней, неизбежно, методологического фона холизма.

При этом следует особо подчеркнуть, что в решении дилеммы социального реализма / номинализма уже ранний Франк выступает как зрелый мыслитель и «вопрос об объективной сверхличной реальности общественных отношений» [15, с. 379] рассматривает во всей его сложности, в полной мере учитывая как слабые стороны номинализма, так и *реальные* основания социального реализма. Неудивительно, что и на более поздних этапах творчества методология субъектности продолжает в определенной степени направлять построения Франка. Эта методология не только опирается на теоретические и философские соображения, но, думается, в значительной степени определяется гуманистическими мировоззренческими установками Франка.

Как отмечают Г.Е. Аляев и Т.Н. Резвых, преодолев «ошибки... одностороннего психологизма», Франк не пошел и по пути «излишне прямолинейного антипсихологизма» [2, с. 398]. По мнению названных авторов, философу удалось встать «над схваткой, преодолевая в определенном смысле саму проблему, само противостояние психологизма и антипсихологизма» [2, с. 399]. С этой оценкой можно соглашаться или спорить, но очевидно то, что субъективистская методологическая нить — местами четкая и хорошо различимая, местами прерывающаяся — прослеживается в том числе и в поздних текстах Франка.

В конечном счете даже у позднего Франка мы не видим законченного решения относительно объективного / субъективного статуса общественных идей и, соответственно, последовательного решения вопроса о роли субъекта в их осуществлении<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Эволюцию социально-философских воззрений Франка, связанную с отходом от методологии психологизма и вызреванием метафизического ракурса анализа социального бытия, хорошо иллюстрирует «Очерк методологии...» (1922), где Франк исходит из «надындивидуальной» природы общественного явления, которое «в своем бытии в известном смысле вообще независимо от психических явлений» [20, с. 47].

Примечательной в плане дальнейшей эволюции взглядов Франка является написанная на немецком и предшествующая «Духовным основам...» статья «К феноменологии социального явления» (1928), где он, развивая метафизическую линию рассуждений и признавая существование «более высокого или скорее более глубокого слоя бытия [нежели непосредственная социальная реальность. — И. Ш.], назовем его кратко, по примеру Гегеля, *объективным духом*, в котором *укоренена сама человеческая психика*», возвращает «человеческий фактор» в свой анализ. Франк подчеркивает, что социальные явления, несмотря на «*транспсихическую объективность*», «в своем реальном существовании *зависят* от направленности человеческих душевных усилий. <...> *Человек как медиум и одновременно свободный воплотитель глубокой, вне- и надчеловеческой потенции* и социальная действительность как видимое откровение этой потенции в человеческой жизни — вот оно, решение...» (цит. по: [13, с. 217]).

<sup>13</sup> Присутствующее в социальной онтологии Франка напряжение, своего рода «деструктивный баланс» между неоплатонической, теистической и субъективистско-конструктивистской линиями анализа подмечено и другими исследователями. Так, Т. Резвых пишет: «Франк стремится построить онтологию, в которой мир, с одной стороны, конструируется сознанием, представлен в его формах, а с другой стороны — принудительно стоит перед субъектом, сохраняет объективность» [14, с. 200]. Н. Матвеева справедливо замечает: «Франк акцентирует внимание на, казалось бы,

Отдельного рассмотрения требует феноменологическая линия рассуждений Франка о соборности, в рамках которой отмеченное выше противоречие между объективистскими и субъективистскими представлениями об идеальных началах социального бытия оказывается снятым.

### **“Соборность” как «единство “мы”»: феноменологическая и социологическая линии рассмотрения**

Как уже отмечалось, в трактовке понятия соборности Франк довольно далеко уходит от изначально славянофильского представления, акцентирующего ее божественно-благодатную природу. Соборность А.С. Хомякова — католическая, она понимается как мистическое единство вселенской церкви. Соборность Франка отчетливо социологична, она есть единство социального организма и сродни «глубинному, мистическому влечению к... <социальной общности><sup>14</sup>, как любовь... как некоторый род эроса, рождающего крылья души, как нахождение себя в единстве с другими... реальный выход из себя, особый *transcensus*» [4, с. 393]. С.Н. Булгаков, фрагмент из сочинения которого приведен выше, называет такую соборность «натуральной» и замечает, что «это натуральное единство или соборность принципиально отлично от единой, истинно католической соборности в царстве благодатном, Церкви...» [4, с. 393–394].

Впрочем, и «натуральная соборность» Франка есть, безусловно, проявление божественного начала. Отнюдь не сужая религиозно-мистического ракурса ее рассмотрения, Франк вводит одновременно феноменологическую линию и переносит соборность в душу человека<sup>15</sup>, в самую глубину его внутреннего «я». Соборность выступает как некое «первичное органическое единство “мы”», и это «единство “мы” внутренне присутствует в каждом “я”, есть внутренняя основа его собственной жизни...» [17, с. 95; 61].

Переживаемое человеком тем или иным образом «“мы” есть... некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия» [17, с. 61]. «Феноменология... преобразуется в (платоновскую) метафизику души...» (из статьи Франка «К феноменологии социального явления», 1928; цит. по: [13, с. 224]).

Чрезвычайно плодотворное в общепhilosophическом плане совмещение феноменологической и метафизической перспектив<sup>16</sup> в социально-онтологической концепции Франка, постулирующей «двойственность» / «двуединство» [17, с. 54, 75]

---

несовместимых, противоположных свойствах социальной жизни: субъективности (т. е. признанности социального отношения людьми) и объективности (существовании вне сознания индивидов). Для объяснения этих противоположных качеств нет необходимости прибегать к каким-то дополнительным допущениям или объяснениям: достаточно просто признать их как факт, признать их действительность, полагает ученый» [11, с. 126].

<sup>14</sup> У С.Н. Булгакова — «своему народу», поскольку контекст его работы задан проблематикой национализма.

<sup>15</sup> Влияние Гуссерля, с творчеством которого Франк был хорошо знаком (в частности, он редактировал русский перевод I тома «Логических исследований»), здесь несомненно.

<sup>16</sup> Напомним классическое: «Феноменология есть способ подхода к тому и способ показывающего определения того, что призвано стать темой онтологии. *Онтология возможна только как феноменология*» [24, с. 35]. Ср.: «...всякая феноменология... есть погружение мысли в бесконечное богатство бытия, т. е. метафизика» [19, с. 34–35].



социального бытия (см. следующий параграф «“Соборность” и “общественность”»), требует некоторой конкретизации, проясняющей соотношение онтологической первоосновы и эмпирии человеческих взаимодействий, механизмы воплощения идеального социального бытия в реальное. В частности, не совсем понятно, следует ли понимать «единство “мы”» в качестве некоей исходной интуиции всечеловеческого единства, или оно специфицируется как переживание идей, лежащих в основе дружбы, семьи, религиозной общности, любых других социальных объединений людей. Франк не останавливается на этом вопросе, обрывая феноменологическую нить рассуждения столь же быстро, как и системную. Этому можно дать теоретико-методологическое объяснение. Дело в том, что феноменологическая логика анализа в известном смысле, и в частности в ракурсе двойственной социальной онтологии Франка, оказывается плохо совместимой как с объективно-идеалистической, так и с теистической логикой. Указанные линии задают разные методологические проекции в анализе онтологии общества: первая, объективно-идеалистическая, нацеливает на рассмотрение общественных идей в их собственном бытии (и, по-видимому, требует выявления некоей логики в исследуемой совокупности идей), вторая, феноменологическая, — на то, как эти идеи переживаются человеком и воплощаются в его реальных взаимодействиях. Теистическая методология делает излишней как первую, так и вторую линии, снимая в том числе и главную интригу, лежащую в основе феноменологии, — откуда и как возникает «другой»; все это перестает быть интригой, переходя в разряд «непостижимого».

В работах Франка присутствует также линия анализа, сближающаяся с социологическим конструктивизмом. Имеется в виду рассмотрение «мы» как объективирования и гипостазирования «связи, соединяющей человеческие существа» [18, с. 381]. Истоки этой линии восходят к социально-психологической методологии его раннего творчества. Тема «объективации или гипостазирования психических данных в форме реального или внеиндивидуального “отношения”» [22, с. 89] появляется в работах Франка «Проблема власти» (1905) и «Конспекты...» (1906), демонстрирующих его приверженность психологической методологии в анализе социальных явлений. В сочинениях более позднего периода — «“Я” и “мы” (К анализу общения)» (1929), «Духовные основы общества» (1930), «Непостижимое» (1939) — Франк называет это гипостазированное — социологическое, по сути, «мы» — местоимениями «вы», «они», «оно»<sup>17</sup>, подчеркивая, что «мистический характер этой реальности совершенно независим от ее религиозно-этической оценки, а наличествует просто как факт, навязывающийся нам со всей необходимостью и неустранимостью фактического данного» [18, с. 383].

Отмеченное противостояние «мы» и «вы» / «они» / «оно» напрямую соотносится с базовой двуслойной конструкцией «соборность» / «общественность», представляющей собой суть социально-онтологической концепции Франка.

<sup>17</sup> Эти термины Франк употребляет недостаточно строго: в некоторых местах «они» и «вы» обозначают объективированное «мы», в других — противостоящую «мы» общность, выступая в качестве члена социологической оппозиции *мы* — *они*. Бóльшая определенность наблюдается в отношении местоимения «оно», которое относится к «мы» как «предметная реальность» [16, с. 258], как «сгущенное», «отчужденное» и «опредмеченное “мы”» [18, с. 384].

## «Соборность» и «общественность»

Наряду с соборным многоединством как «специфической формой бытия» Франк различает и признает реальное, фактическое общество, атрибутами существования которого выступают отнюдь не многоединство и гармония, а, напротив, «раздельность и противоборство» [17, с. 54]. Речь идет о хорошо известном в франковедении онтологическом разделении на «соборность» и «общественность». Первая суть скрытая, глубинная и подлинная суть бытия, вторая — его внешняя, манифестируемая сторона. Эти стороны общества соотносятся между собой как неадекватные друг другу реальности, в силу чего, пишет Франк, «общество не есть цельное... сплошное и однородное всеединство» [17, с. 54].

Мысль о неоднородной природе общества достаточно отчетливо оформилась еще в «Очерке методологии общественных наук» (1922), где Франк постулирует его «промежуточное место между... двумя областями бытия» — природой как «совокупностью явлений, приуроченных к определенным местам в пространстве и протекающих во времени», и «сверхпространственным и сверхвременным» «идеальным бытием... изучаемым... математикой и логикой». Воплощая в себе и то и другое начало, общественное бытие, по мысли Франка, «есть конкретная жизнь человеческого духа... Она... с одной стороны, разворачивается в конкретное многообразие явлений, локализованных во времени и отчасти в пространстве, с другой — есть конкретное проявление именно идеального начала...» [20, с. 11]. В названной работе эта мысль не получила окончательного концептуального оформления, в «Духовных основах...» Франк доводит ее до конца. Общество оказывается расколотым на два плохо совместимых между собой пласта:

*«...общество имеет двойственную природу — “наружную” и “внутреннюю”, из которой первая необходимо неадекватна последней»* [17, с. 81].

Выделение в общественных взаимодействиях нескольких слоев (в нашем представлении, минимум трех — поведения, манифестируемых смыслов и глубинных нерефлексируемых смыслов) само по себе кажется нам методологически и методически продуктивным. Однако Франк говорит не об этом. Он говорит о внешней суетной, разобщенной, наполненной конфликтами жизни людей — и соборной, исполненной единства, любви и гармонии. Первая — неподлинная, преходящая, существующая в силу греховности человека, в то время как вторая отвечает его истинной божественной природе («Богочеловечности»), в ней царят «всеединство, первичная гармония и согласованность всечеловеческой жизни»; «Это внутреннее, органическое единство... мы называем “соборностью”» [17, с. 54; 58].

*Общественность и Соборность* противостоят друг другу не только как внешнее и внутреннее, манифестируемое и глубинное, разобщенное и гармоничное, неподлинное и настоящее, преходящее и вечное — они имеют принципиально разные онтологические основания. Соборная сторона жизни есть «система объективных идеально-формирующих сверхчеловеческих идей» [17, с. 75]<sup>18</sup>, обще-

<sup>18</sup> Впервые объективное существование «духовно-идеального мира общественного бытия» [20, с. 117] Франк постулирует в «Очерке методологии общественных наук», однако рассматривает его исключительно в системной парадигме, не прибегая к религиозной аргументации.

ственность — совокупность человеческих взаимодействий. При этом и та и другая равнозначны в плане своего действительного существования, выражая «две объективно реальные стороны общественного бытия»: в своей «подлинной реальности» общество принадлежит духовной, объективно-идеальной сфере и восходит к высшим духовным смыслам, другая «подлинная реальность... <есть> реальность поверхностного, наружного слоя общественного бытия» [17, с. 54].

Настаивая на том, что обе реальности одновременно присутствуют в общественной жизни, Франк решительно возражает против того, чтобы видеть в «общественности» и «соборности» две разные общественные формы, противопоставляя в этом плане свою концепцию типологии *Gemeinschaft / Gesellschaft* Ф. Тённиса. «Общественность» и «соборность» Франка — это «суть не разные конкретные формы общества, а разные моменты общественного бытия, необходимо совместно присущие всякому обществу» [17, с. 57]. Развивая эту мысль, Франк заменяет тезис о «двойственности» социальной онтологии (см.: [17, с. 54]) тезисом о ее «двуединстве»:

*«...общественная жизнь... есть... обнаружение, раскрытие и воплощение вовне этой глубинной стороны духовной жизни... Вернувшись к более глубокому рассмотрению с новой точки зрения намеченного нами уже выше двуединства “соборности” и “внешней общественности”... мы увидим, что общественное бытие есть именно двуединство этой внутренней духовной жизни с ее внешним воплощением. Познавание этого двуединства осветит для нас по-новому природу общественного бытия»* [17, с. 75].

Однако, как замечает И.И. Евлампиев, «это плодотворное и ясное определение остается в книге без последствий и никак не используется Франком при последующем рассмотрении общества. Вместо того чтобы более детально проанализировать формы единства и взаимодополнительности идеально-духовного и материального в структуре общества, он возвращается к традиционному и достаточно банальному противопоставлению абсолютного, сверхвременного начала в человеке и обществе, выступающего как идеал (в обществе это соответствует абсолютному, соборному всеединству людей) и “объективированного”, искаженного воплощения этого идеала в эмпирической действительности» [5, с. 60].

Данное замечание кажется нам не совсем справедливым. В действительности Франк пытается соединить эти две сферы, предлагая два решения. Первое из них связано с уже рассмотренным выше соотношением «мы» и «оно» — в представленных на этот счет рассуждениях Франка описан социологический по сути механизм объективации, посредством которого *соборное* «мы» превращается в «оно» сферы *общественности*, а исходное нераздельное многоединство воплощается в частные обособленные группы, те или иные союзы, будь то «брак», «дружба», «полк» или «государство» (см.: [18, с. 382–383]). Таким образом, непостижимое мистическое понятие соборности получает у Франка достаточно осмысленную и конкретную социологическую интерпретацию, которая, однако, не получает дальнейшего развития.

Мы видим в этом некий парадокс, отражающий амбивалентность теоретических установок философа. Несмотря на фундаментальную социологичность мыслительного / интеллектуального склада, в своей осознанной и четко артикулированной философско-методологической позиции Франк принципиально

антисоциологичен. В силу этого фактически открытая — признанием равнозначности, в плане реальности существования, соборности и общности — социологическая перспектива в исследовании остается у Франка *принципиально* нереализованной. Между тем эта перспектива вполне четко была обозначена им самим еще в «Очерке...», где он постулировал «двойственный характер общественного явления» [20, с. 85] как одновременно реального, приуроченного к конкретным параметрам пространства и времени, и идеального, вневременного и внепространственного и, видя в этой «двойственности общественного явления» «возможность двойственного его изучения — именно с его идеальной и с его реальной стороны», положил ее в «основание для классификации общественных наук»<sup>19</sup> [20, с. 85]. Уходя от *идеал-реализма* «Очерков...» к *мистическому реализму*<sup>20</sup> «Духовных основ...», Франк закрывает эту перспективу. Поздний Франк стоит на позиции, согласно которой социальные взаимодействия — консенсусно признанный предмет социологии — отражают неподлинную в высшем смысле реальность. «Ясно, — пишет он в «Непостижимом», — что адекватная своему предмету социальная философия<sup>21</sup> может быть построена лишь на интеллектуальном осознании, на умственном уловлении... первичного образа бытия как “мы”» [18, с. 381).

Другой механизм, призванный соединить соборную сферу идеальной духовности и бранный мир физического существования человека, можно назвать феноменологическим или онто-феноменологическим. Согласно воззрениям философа, «объективные идеально-формирующие сверхчеловеческие идеи» заложены в душе человека и служат для него направляющей силой:

*«...своеобразие объективно-идеального бытия общественного явления мы можем усмотреть в том, что оно есть образцовая идея, идея-образец, т. е. идея, самый смысл которой заключается в том, что она есть цель человеческой воли, телеологическая сила, действующая на волю в форме того, что должно быть, что есть идеал»* [17, с. 71].

К представлению о телеологическом статусе «образцовой идеи» (и к самому этому понятию) Франк пришел еще в работе «Очерк методологии общественных наук» (1922), где назвал ее «объективной живой идеей» и раскрыл смысл этого выражения:

*«...идеальный момент общественного явления может быть определен как объективная живая идея. Это есть объективная идея, потому что это — не чья-либо индивидуальная субъективная мысль, а объективное идеальное содержание мысли, независимое (подобно другим идеальным содержаниям) в своем бытии или значимости от факта его мышления тем или иным отдельным субъектом. Это есть объективная идея, следовательно, также в смысле ее н а д ы и н д и в и д у а л ь н о с т и , т. е. бытия или значимости сразу для многих субъектов. И это есть ж и в а я идея, потому что ее бытие состоит в ее действительности, в воздействии ее, как силы, на человеческую волю»* [20, с. 77].

<sup>19</sup> Впрочем, и здесь, в «Очерке...» Франк обходит социологию, отказывая ей в возможности «обосновывать методологию общественных наук или совпадать с нею» [20, с. 9].

<sup>20</sup> Термин, по-видимому, принадлежит И.И. Евлампиеву (см. [5, с. 16]).

<sup>21</sup> Напомним, что Франк исходил из того, что «подлинно обобщающее, достаточно глубоко и широко захватывающее свой предмет обществоведение может быть только социальной философией» [17, с. 21].



Однако тот онто-феноменологический механизм действия идеальных сил, что вскрыт Франком в «Очерке...», в религиозно-мистическом контексте «Духовных основ...» теряет свою убедительность, «упираясь» в проблему теодицеи. Если Провидение посылает в этот мир идеи добра и блага, откуда берутся те деструктивные и антигуманные силы, что не дают общественности приблизиться к соборности, а соборности — полностью воплотиться? Франк прибегает к традиционному решению — путем отсылки к греховности человека.

При этом греховность последнего не позволяет рассчитывать на слияние «общественности» и «соборности» даже в самой отдаленной перспективе. В силу этого он резко критикует социально-утопические идеи, связанные с попытками «насадить... “царство Божие на земле”» [17, с. 97]:

*«Утопия земного рая, полного, адекватного насаждения на земле царства Божия принципиально несостоятельна, потому что не считается с основным онтологическим фактом греховности, несовершенства человеческой природы... Все человеческое, а потому и все в общественной жизни по самой природе вещей может быть только относительно хорошим — ибо есть компромисс между абсолютным идеальным заданием и несовершенством эмпирического человеческого существа» [17, с. 106].*

Таким образом, вопрос о соотношении двух реальностей, составляющих природу общества, строго говоря, действительно остается в социальной онтологии Франка открытым, не получившим последовательного решения — во всяком случае, если подходить к нему в ракурсе рационально ориентированной социальной науки.

## Природа власти

Отдельного рассмотрения заслуживают социально-философские воззрения Франка на природу власти. Этот сюжет представляет собой своего рода квинтэссенцию показанных выше противоречий и при этом имеет острое социально-политическое звучание.

С одной стороны, Франк исходит «из допущения наличия в общественной жизни вечных, неизменных, имеющих силу при всяком историческом порядке закономерностей» [17, с. 31], причем постулирует это со всей категоричностью:

*«Существуют вечные сами по себе, по своему внутреннему значению, ненарушаемые и неизменные законы общественной жизни...»; «Вы можете строить какие угодно планы общественных реформ, можете как угодно изменять общество — и все же всегда вы должны будете считаться с этими имманентными закономерностями или, точнее, необходимыми связями, логически вытекающими из общего содержания того, что вы мыслите под “обществом”. Связи такого рода так же нельзя нарушить или изменить, как нельзя, скажем, придумать цвет, который не окрашивал бы поверхность и не находился бы в пространстве, или какое-нибудь явление, возникающее во времени, которое не укладывалось бы в общий порядок времени, не имело бы до и после себя чего-либо иного, и т. п.» [17, с. 34; 32].*

Эти законы не просто есть проявление природной необходимости, но установлены «источником высшей правды» [17, с. 34]. Представления о божественной предопределенности общественного бытия заставляют признать сакральный характер его основных форм. Именно в силу этой сакральности они, по мнению Франка, интуитивно воспринимаются людьми как «мистические сущности». Освященные свыше, эти формы незыблемы — незыблема семья, трактуемая Франком в патриархальном духе, незыблема власть, которая даже в самых деспотических своих проявлениях содержит священное зерно:

*«...принцип “несть власти, аще не от Бога” выражает имманентное всякому строю общества онтологическое соотношение»; «Какое бы происхождение ни имела власть в обществе, какую бы роль в этом происхождении и укреплении ни играла фактическая сила, грубое принуждение или полезность ее для общества, по существу власть есть та инстанция, которая сознается как высшая, т. е. как инстанция, которой имманентно присуща действенная авторитетность или, иначе, веления которой сами по себе обязательны для членов общества... Власть есть та человеческая (индивидуальная или коллективная) воля, за которой признается сверхчеловеческое, идеальное достоинство должного и в этом смысле категорически требующего повиновения» [17, с. 96; 77–78].*

Авторитарно-фаталистический контекст рассуждений Франка, логически вытекающий из его теоретических заключений, вступает, однако, в противоречие не только с гуманистическими мировоззренческими установками философа (в чем мы видим базовое противоречие всех его философских построений<sup>22</sup>), но и с событиями его жизни. Франк, не принявший «безумия большевистского переворота» [17, с. 36] и высланный в 1922 г. из Советской России на «философском пароходе», не мог признать справедливость любой эмпирически осуществленной власти. В силу этого он заявляет, что, сколь бы ни были священны «ненарушимые божественные законы», «эмпирически эти законы могут нарушаться и часто нарушаются, причем результатом такого нарушения является именно гибель или в лучшем случае паралич, ослабление и болезнь общества» [17, с. 35, 34].

Это создает теоретическую проблему — как можно «эмпирически нарушать» «ненарушимые божественные законы»? Можно ли эмпирически нарушить закон всемирного тяготения — также божественный, по Франку. Или, может быть, «паралич, ослабление и болезнь общества» — столь же естественные, нормальные, подчиняющиеся общим закономерностям его состояния, что и общественное процветание и гармония? Между тем у Франка есть безусловный критерий нормального, «правильного» состояния общества, это — соборность. Именно она предопределена «божественными законами», а все неправильное, несовместимое с ними, приводящее к упадку, деградации, разрушению общественных связей, есть результат самовластия человека, т. е. «общественности». Это — социологическая проекция проблемы теодицеи, решаемой Франком, как указывалось выше, традиционным образом — отсылкой к греховной природе человека.

<sup>22</sup> В нашем представлении, это противоречие между ценностной установкой на утверждение свободы и достоинства человека и логикой выстраиваемой им социально-философской концепции. В первой из этих проекций Франк, безусловно, гуманист, придающий неоспоримое значение суверенным правам личности. Однако его социальная онтология исходит не из точки личности, а из трансцендентных ценностей. Объективно личность имеет в его концепции гораздо более скромное значение, чем в мировоззренческой проекции.

## Обсуждение и заключение

Социальная онтология Франка получила в литературе неоднозначную оценку. С.А. Левицкий считает посвященную ей книгу «Духовные основы общества» лучшей после «Предмета знания» и «Непостижимого», подчеркивая, что «книга эта содержит в высшей степени интересное и оригинальное учение о строении общества» [8, с. 381]. Другие более сдержанны в оценках этой работы. Так, например, И.И. Евлампиев полагает, что «в этой... книге Франк использует упрощенную модель отношений человека с абсолютным бытием» [5, с. 51].

В представленном выше анализе мы показали, что онтологическая концепция Франка содержит ряд позиций, которые в избранном нами ракурсе светской науки об обществе выступают как противоречия. В их основе — трудносовместимость нескольких самостоятельных перспектив в трактовке природы общества, а именно — психологической, теистической, философской объективно-идеалистической в неоплатонической версии, системной, феноменологической, социологической и гуманистической. Нельзя сказать, что эти линии абсолютно несовместимы, равно как и то, что Франк не пытался их соединить. Однако каждая из них диктует свою логику анализа, и в целом они слишком разноречивы, чтобы между ними не возникали несостыковки. Возможно, в силу указанных противоречий, присутствующих в развернутой на страницах «Духовных основ общества» социально-онтологической концепции, сам Франк, по свидетельству С.А. Левицкого, «отрекался в последние годы своей жизни от этой книги и не дал согласия на ее переиздание» [8, с. 381].

В материалах статьи можно увидеть основание для вывода о преимущественно историко-социологическом значении социальной онтологии Франка. Подобный вывод, однако, был бы слишком категоричен. Критическое прочтение социальной философии Франка позволяет высветить несколько стимулирующих для социологического осмысления идей.

(1) Прежде всего, это идея наличия объективных смыслов социального взаимодействия. Подчеркивая методологическое значение этой идеи, российский исследователь творчества Франка отмечает: «...понятие объективной живой идеи, не подчиняющей человеческую волю, а выводящей ее за пределы индивидуального существования, выступает в качестве центрального понятия концептуального подхода к социальному познанию, заложенного в русской социологической традиции»; «оригинальность и ценность подхода русских ученых заключается в смещении исходных принципов понимания с предпосылки о том, что единственным источником и творцом смыслов является индивид, на предпосылку о том, что смыслы имеют социальное происхождение и социальное, объективное по отношению к индивиду бытие» [12, с. 19; 24–25].

Развитие данной идеи, в нашем представлении, должно идти в направлении экспликации собственной логики социальных взаимодействий, прежде всего институционального уровня — логики развития тех идей, что заложены в институциональных конструкциях и воплощаются в общественных практиках порой в виде «непредсказуемых последствий действия». Как справедливо пишет Матвеева, «исследование объективных смыслов должно рассматриваться в первую очередь как независимая исследовательская методология с собственными страте-

гиями и процедурами» [12, с. 16]. Сегодня социология не располагает подобного рода методиками, и мы можем лишь в самых общих чертах предположить, на каких принципах она может быть основана [см.: 26, с. 362–364; 12].

(2) Пристального рассмотрения заслуживает феноменологическая линия социальной философии Франка, а именно — идея изначального, отвечающего природе человека «единства “мы”».

В философском смысле представление об имманентно присущем человеку «“мы”-переживании» [16, с. 261] тесно связано с гносеологией Франка, постулирующей непосредственный, интуитивный доступ к социальной реальности и бытию как таковому. Детальное рассмотрение этой идеи, идущей еще от славянофильской гносеологии, было бы избыточно для настоящей публикации, отметим лишь, что эта философско-гносеологическая парадигма снимает субъект-объектную оппозицию. Субъект, в феноменологической перспективе, есть часть бытия, а бытие непосредственно — бытийственно — присутствует в субъекте. Как писал Франк, идеальная реальность есть «реальность, присутствующая в нас самих», и это относится в том числе к общественному бытию, которое «в этом отношении совсем не есть какой-то уникум, не имеющий ничего себе подобного... Объективная, надындивидуальная реальность дана нам не в форме предметной действительности извне как объект, предстоящей нам и противостоящей как трансцендентная реальность нам самим, “субъекту” и его внутреннему миру, а в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной и нам раскрывающейся. Такова реальность Бога, как она дана нам в первичном мистическом опыте... Реальность, данная в этом внутреннем, мистическом опыте, всегда выходит за пределы противоположности между “субъективной жизнью” и внешним ей “предметом”, дана не внешнепредметному созерцанию, а внутреннему живому знанию — знанию, в котором реальность сама раскрывается внутри нас» [17, с. 72–73].

Это — сложный, но перспективный для социологического осмысления ракурс рассмотрения субъект-объектной проблематики, позволяющий уйти от социально-конструктивистской парадигмы к более тонким теоретическим моделям.

(3) В рассуждениях Франка о соборных началах общественной жизни человека мы видим важный в мировоззренческом плане и при этом малоосмысленный теоретически аспект — это представление об объективной природе ценностей и неустранимости идеально-нравственного духовного начала в жизни людей. Как писал Франк: «Человек по самой своей природе есть... существо “нравственное” — не в том смысле, что он всегда реально проникнут нравственным началом, нравственно чист, но в том смысле, что он всегда ищет правды и нравственного оправдания», поэтому даже самые злобные его деяния, «самые низменные страсти корысти и зависти могут приобретать влияние в общественной жизни, лишь принимая облик нравственного негодования и нравственного стремления к осуществлению правды. Сколько бы сознательного лицемерия ни соучаствовало в этом маскировании, это лицемерие было бы само невозможно и бессмысленно, если бы оно не опиралось на совершенно непосредственную подлинную потребность человеческой природы» [17, с. 101].

Наличие этого ценностного горизонта общественного бытия можно считать специфической особенностью человека, выделяющей его из животного мира. Вопрос, где именно искать истоки этой особенности — в душе человека или в его



социальной организации. Работы Франка поддерживают оба ответа. «Духовные основы...» предполагают теистическое решение, «Очерк...» содержит системное обоснование. В последней работе Франк, в частности, пишет:

*«Специфически общественный идеал есть не извне навязанное обществоведению требование п е р е д е л ы в а т ь общество по определенному, отвлеченно-задуманному плану... он есть лишь выражение самого неизменного внутреннего существа общества как такового. Понять устройство общества, телеологически предуказанное или предписанное его сущностью, его имманентными функциями и наметить его конечный идеал есть здесь одна и та же задача»* [20, с. 108–109].

\* \* \*

В настоящей статье мы стремились показать, что Франк — не только религиозный философ мистического склада, но и социальный мыслитель. Его социально-онтологическая концепция, призванная соединить мир горний и дольний, идеальные смыслы человеческого существования и земное, несовершенное человеческое общество, отражает реальную сложность социальной проблематики, которую Франк рассматривал с философско-религиозных позиций. Заметим, что славянофильство, с которого в отечественной философской мысли начинается дискурс соборности, также не обходит эту задачу, однако предлагает простое и наивное решение, сопоставляющее соборность и общинность. Однако Франк не мог идти подобным простым путем. Он — философ нового времени, разрушившего иллюзии о возможности достижения общественной гармонии на брэнной земле и остро обнажившего «трагизм человеческого существования» [17, с. 54], осмысленный в концепции Франка как «несоответствие между... эмпирической реальностью и онтологической сущностью» [17, с. 54] социального бытия.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

**Ирина Анатольевна Шмерлина** — доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт социологии ФНИСЦ РАН. **Телефон:** +7 (499) 120-82-57. **Электронная почта:** shmerlina@yandex.ru

---

**SOTSIOLOGICHESKIY ZHURNAL = SOCIOLOGICAL JOURNAL. 2025. Vol. 31. No. 3. P. 139–163. DOI: 10.19181/SOCJOUR.2025.31.3.8**

Research Article

**IRINA A. SHMERLINA<sup>1</sup>**

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

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

## METHODOLOGICAL PROSPECTS OF S.L. FRANK'S SOCIAL ONTOLOGY

*Abstract.* The article attempts to critically examine S.L. Frank's social ontology from the perspective of sociological methodological needs. The fundamental differences between Frank's ontological constructs, presented in the work "The Spiritual Foundations of Society" (1930), and the views developed by the author in the "Essay on the Methodology of Social Sciences" (1922) are revealed.

It is shown that Frank's socio-ontological concept, which was introduced to the history of social and philosophical thought under the guise of "Spiritual Foundations of Society", combines several independent

perspectives, namely, psychological, theistic, philosophical objective-idealistic, systemic, phenomenological, sociological and humanistic. *The psychological perspective* is based on the idea of the social as a “mental phenomenon”; *the theistic perspective* asserts the existence of Divine Providence in relation to human social existence; *the objective-idealistic (neoplatonic)* considers social being as the embodiment of objective ideas dating back to the incomprehensible “all-unity”; *the systemic perspective* is based on asserting the objective laws that underlie social forms; *the phenomenological* stems from the idea of the primordial “unity of ‘we’ ” inherent in human nature; *the sociological perspective* forces to recognize the actual existence of the world of real human interactions and to look for mechanisms for implementing conciliar (sobornost) principles within it; *the humanistic perspective* affirms the dignity of man, not allowing him to be considered as a “cog” inside social mechanisms.

These approaches do not always agree with each other. As a result, in Frank’s social ontology, according to the author of this article, the conceptual relations between the ideal-objective and subject-dependent status of social ideas, the “medium” and decisive role of a person in the realization of his social existence, the initial “unity of ‘we’ ” and the ideal meanings of specific social forms, the grace of Divine Providence and the imperfection of human society remain not fully clarified. Ultimately, the relationship between “conciliarity” and “community” remains unclear.

At the same time, Frank’s social ontology contains a number of ideas that are of methodological importance for sociology. These are the idea of objective meanings of social interaction having a “trans-psychoic” nature, which is of fundamental importance to his philosophy; the idea of an immanently inherent to human nature sense of “unity of ‘we’ ”, which epistemologically provides him with intuitive, direct access to social reality; the idea of the objective nature of values and the inescapability of the ideal-moral spiritual principle in people’s lives.

**Keywords:** S.L. Frank; social ontology; phenomenology; Slavophilism; “conciliarity” (“sobornost”) and “community”; “objective living idea”; “the unity of ‘we’ ”; “we” and “you”/“they”/“it”; metalogy; theodicy.

**For citation:** Shmerlina, I.A. Methodological Prospects of S.L. Frank’s Social Ontology. *Sotsiologicheskii Zhurnal = Sociological Journal*. 2025. Vol. 31. No. 3. P. 139–163. DOI: [10.19181/socjour.2025.31.3.8](https://doi.org/10.19181/socjour.2025.31.3.8)

#### INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

**Irina A. Shmerlina** — Doctor of Sociological Sciences, Leading Researcher, Institute of Sociology of FCTAS RAS.  
**Phone:** +7 (499) 120-87-57. **Email:** shmerlina@yandex.ru

#### ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

1. *Аляев Г.Е.* Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. — 736 с.  
Alyayev G.E. *Russian philosophy around S.L. Frank. Selected articles*. Moscow: Modest Kolerov publ., 2020. 736 p. (In Russ.)
2. *Аляев Г.Е., Резвых Т.Н.* Послесловие к публикации. С. Франк и Г. Зиммель. Интуиция. Психологизм и антипсихологизм // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2019 год. [Вып.] 15. М.: Модест Колеров, 2019. С. 383–400.  
Alyayev G.E., Rezvykh T.N. Afterword to the publication. S. Frank and G. Simmel. Intuition. Psychologism and antipsychologism. *Studies in the history of Russian thought: Yearbook for 2019*. [Iss.] 15. Moscow: Modest Kolerov publ., 2019. P. 383–400. (In Russ.)
3. *Аляев Г.Е., Резвых Т.Н.* Социальная психология: незавершенный проект С.Л. Франка. Предисловие к публикации // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2019 год. [Вып.] 15. М.: Модест Колеров, 2019. С. 235–267.  
Alyayev G.E., Rezvykh T.N. Social Psychology: S.L. Frank’s Unfinished Project. Preface to the Publication. *Studies in the history of Russian thought: Yearbook for 2019*. [Iss.] 15. Moscow: Modest Kolerov publ., 2019. P. 235–267. (In Russ.)
4. *Булгаков С.* Из размышлений о национальности // Вопросы философии и психологии. Книга III (103). 1910. С. 385–412.

- Bulgakov S. Reflections on Nationality. *Voprosy filosofii i psikhologii*. Book III (103). 1910. P. 385–412. (In Russ.)
5. *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II. СПб.: Алетеия, 2000. — 413 с. EDN: [ZGRQZZ](#)  
Evlampiev I.I. *History of Russian metaphysics in the XIX–XX centuries. Russian philosophy in search of the absolute. Part II*. St Petersburg: Aleteiya publ., 2000. 413 p. (In Russ.)
6. *Зак Л.В.* Семен Людвигович Франк — мой брат // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. протоиерея о. В. Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 17–24.  
Zak L.V. Semyon Ludwigovich Frank — my brother. *Collection in memory of Semyon Ludwigovich Frank*. Ed. by archpriest Fr. V. Zenkovsky. Munich, 1954. P. 17–24. (In Russ.)
7. *Кудрявцев В.А., Грудина Т.Н.* Религиозные детерминанты общественной жизни: социологическое наследие С.Л. Франка и его применимость к современности // Социология. 2021. № 2. С. 21–29.  
Kudryavtsev V.A., Grudina T.N. Religious determinants of public life: the sociological legacy of S.L. Frank and its applicability to modern times. *Sotsiologiya*. 2021. No. 2. P. 21–29. (In Russ.)
8. *Левитский С.* С.Л. Франк // Русская религиозно-философская мысль XX века / Под ред. Н.П. Полторацкого. Питсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975. С. 372–382.  
Levitsky S. S.L. Frank. *Russian religious and philosophical thought of the twentieth century*. Ed. by N.P. Poltoratsky. Pittsburgh: Department of Slavic Languages and Literatures, University of Pittsburgh, 1975. P. 372–382. (In Russ.)
9. *Ломанов П.В.* Научный потенциал социально-философской концепции С.Л. Франка // Наука и образование: опыт, проблемы, перспективы развития: материалы Международной научно-практической конференции. Красноярск: Красноярский государственный аграрный университет, 2017. С. 374–377. EDN: [ZBYFZT](#)  
Lomanov P.V. Scientific potential of the socio-philosophical concept of S.L. Frank. *Science and education: experience, problems, development prospects: materials of the International scientific and practical conference*. Krasnoyarsk: Krasnoyarsk State Agrarian University publ., 2017. P. 374–377. (In Russ.)
10. *Масалов А.Г.* Концепт соборности С.Л. Франка как основание социальной герменевтики // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2019. Т. 5. № 3. С. 25–31. DOI: [10.18413/2408-932X-2019-5-3-0-3](#) EDN: [LVWDAK](#)  
Masalov A.G. The concept of conciliarity of S.L. Frank as the basis of social hermeneutics. *Nauchnyi rezul'tat. Sotsial'nye i humanitarnye issledovaniya*. 2019. Vol. 5. No. 3. P. 25–31. DOI: [10.18413/2408-932X-2019-5-3-0-3](#) (In Russ.)
11. *Матвеева Н.* Основы смыслового анализа социальных явлений в концепции С.Л. Франка // Slavica. 2018. № XLVII. С. 117–130. DOI: [10.31034/047.2018.10](#)  
Matveeva N. Fundamentals of semantic analysis of social phenomena in the concept of S.L. Frank. *Slavica*. 2018. No. XLVII. P. 117–130. DOI: [10.31034/047.2018.10](#) (In Russ.)
12. *Матвеева Н.Ю.* Основные принципы интерпретации смыслов социальных явлений в русской социологической традиции (на примере творчества С.Н. Булгакова, П.И. Новгородцева, С.Л. Франка) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2019. № 22 (3). С. 7–38. DOI: [10.31119/jssa.2019.22.3.1](#) EDN: [JCFDHX](#)

- Matveeva N.Yu. Basic principles of interpreting the meanings of social phenomena in the Russian sociological tradition (based on the works of S.N. Bulgakov, P.I. Novgorodtsev, S.L. Frank). *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii*. 2019. No. 22 (3). P. 7–38. DOI: [10.31119/jssa.2019.22.3.1](https://doi.org/10.31119/jssa.2019.22.3.1)
13. Назарова О.А. «Онто-феноменологический» проект Семена Людвиговича Франка // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2012. С. 212–231.  
Nazarova O.A. “Onto-phenomenological” project of Semyon Lyudvigovich Frank. *Semyon Ludvigovich Frank*. Ed. by V.N. Porus. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN) publ., 2012. P. 212–231. (In Russ.)
  14. Резвых Т. Семен Франк и его путь к Плотину: роль идей Фихте, Шуппе и Лотце в статье «О критическом идеализме» (1904) // Платоновские исследования. 2017. Т. 7. № 2 (7). С. 198–207. EDN: [ZSREFP](https://elibrary.ru/zsrefp)  
Rezvykh T. Semyon Frank and his path to Plotinus: ideas of Fichte, Schuppe and Lotze in his “On critical idealism” (1904). *Platonovskie issledovaniya*. 2017. Vol. 7. No. 2 (7). P. 198–207. (In Russ.)
  15. Франк С.Л. [Материалы по социальной психологии 1902–1913 гг.] // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2019 год. [Вып.] 15. М.: Модест Колеров, 2019. С. 268–382.  
Frank S.L. [Materials on social psychology 1902–1913]. *Studies in the history of Russian thought: Yearbook for 2019*. [Iss.] 15. Moscow: Modest Kolerov publ., 2019. P. 268–382. (In Russ.)
  16. Франк С.Л. «Я» и «мы» (К анализу общения) // История философии. 2011. № 16. С. 246–264. EDN: [PXQAYL](https://elibrary.ru/pqxayl)  
Frank S.L. “I” and “We” (Towards an Analysis of Communication). *Istoriya filosofii*. 2011. No. 16. P. 246–264. (In Russ.)
  17. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 13–146.  
Frank S.L. Spiritual foundations of society. Introduction to social philosophy. Frank S.L. *Spiritual foundations of society*. Moscow: Respublika publ., 1992. P. 13–146. (In Russ.)
  18. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 183–559.  
Frank S.L. The Incomprehensible. Ontological Introduction to the Philosophy of Religion. Frank S.L. *Works*. Moscow: Pravda publ., 1990. P. 183–559. (In Russ.)
  19. Франк С.Л. О философской интуиции // Русская мысль. 1912. № 3. С. 31–35.  
Frank S.L. On philosophical intuition. *Russkaya mysl'*. 1912. No. 3. P. 31–35. (In Russ.)
  20. Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берег, 1922. — 124 с.  
Frank S.L. *Essay on the Methodology of Social Sciences*. Moscow: Bereg publ., 1922. 124 p. (In Russ.)
  21. Франк С.Л. Предсмертное (Воспоминания и мысли) // Вестник русского христианского движения. Париж — Нью-Йорк — Москва. 1986. № 146. С. 103–126.  
Frank S.L. Deathbed (Memories and Thoughts). *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniya*. Paris — New York — Moscow. 1986. No. 146. P. 103–126. (In Russ.)
  22. Франк С.Л. Проблема власти (Социально-психологический этюд) // Франк С.Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб.: Издание Д.Е. Жуковского, 1910. С. 72–124.



- Frank S.L. The Problem of Power (Socio-Psychological Study). Frank S.L. *Philosophy and Life. Studies and Sketches on the Philosophy of Culture*. St Petersburg: D.E. Zhukovskii publ., 1910. P. 72–124. (In Russ.)
23. Франк С.Л. Сущность социологии // Франк С.Л. *Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры*. СПб.: Издание Д.Е. Жуковского, 1910. С. 260–285.  
Frank S.L. The essence of sociology. Frank S.L. *Philosophy and Life. Studies and Sketches on the Philosophy of Culture*. St. Petersburg: D.E. Zhukovskii publ., 1910. P. 260–285. (In Russ.)
24. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. — 452 с.  
Heidegger M. *Being and Time*. Trans. from Germ. by V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem publ., 1997. 452 p. (In Russ.)
25. Хамидулин А.М. Мистические аспекты философии С.Л. Франка. Дис. ...канд. богословия. Сергиев Посад, 2018. — 204 с.  
Khamidulin A.M. *Mystical aspects of the philosophy of S.L. Frank. Dissertation for the degree of Candidate of Theology*. Sergiev Posad, 2018. 204 p. (In Russ.)
26. Шмерлина И.А. Феномен и концепт социальной формы как предмет теоретико-методологического исследования: Дис. ...д-ра соц. н. М.: ФНИСЦ РАН., 2024. — 431 с. EDN: [VIVBKF](#)  
Shmerlina I.A. *Phenomenon and concept of social form as a subject of theoretical and methodological research: Dissertation for the degree of Doctor of Sociological Sciences*. Moscow: FCTAS RAS, 2024. 431 p. (In Russ.)

Статья поступила в редакцию: 23.04.2025; поступила после рецензирования и доработки: 12.09.2025; принята к публикации: 17.09.2025.

Received: 23.04.2025; revised after review: 12.09.2025; accepted for publication: 17.09.2025.