

УДК 1(091); 172.1

ПОНЯТИЯ «МЕХАНИЗМ» И «ОРГАНИЗМ» В СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ С.Л. ФРАНКА¹

В.А. Куприянов

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники
имени С.И. Вавилова РАН;
Федеральный научно-исследовательский социологический центр – Социоло-
гический институт РАН

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.118

Статья посвящена анализу понятий «механизм» и «организм» в социальной философии С.Л. Франка. Социально-философская концепция Франка помещается в широкий контекст философии XIX–начала XX вв. В статье исследуются связи социальной философии Франка и органических теорий государства и общества. Автор статьи приводит обзор органических теорий: демонстрируется их генезис в немецком классическом идеализме и анализируются подходы, наиболее распространенные в XIX в. В статье обосновывается, что органические теории государства исторически связаны с телеологией И. Канта. Именно в философии Канта впервые появляется важное для философии XIX в. противопоставление организма и механизма. В статье указывается, что специфика этого подхода заключается не столько в естественно-научной аналогии, сколько в интерпретации отношений части и целого. Автор показывает, что оппозиция механизма и организма сыграла важную роль в истории органических представлений об обществе. Русская социально-философская и политологическая мысль рассматривается в контексте общего развития социальных наук XIX в. Русские философы и обществоведы позаимствовали из западной философии идею оппозиции социального механизма и органицизма. На этой основе в России были выработаны аналогичные философско-правовые концепции, которые также можно отнести к традиции органицизма. Автор относит социально-философскую концепцию С.Л. Франка также к указанной традиции социального органицизма. В статье приводится реконструкция социальной философии Франка и отмечается, что его подход близок к идеям, получившим развитие в немецком классическом идеализме. Указывается, что Франк критиковал не органическую теорию как таковую, а распространенную в его время натуралистическую концепцию, отождествлявшую общество с органицизмом. В этой связи автор показывает вклад Франка в историю органических представлений об обществе.

© Куприянов В.А., 2021

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 21-18-00153, Санкт-Петербургский государственный университет).

Ключевые слова: Франк, механицизм, телеология, органицизм, социальная философия, теория государства, Кант, история русской философии, религиозная философия, социальный атомизм.

На протяжении всей своей творческой биографии С.Л. Франк сохранял интерес к социально-философской, философско-экономической и философско-правовой проблематике. Как известно, уже в ранние годы Франк принимал непосредственное участие в политической жизни, будучи членом подпольных политических организаций [1, с. 21–38]. Проблемам политической борьбы философ уделял внимание и в зрелые годы, о чем свидетельствуют его работы, посвященные актуальным вопросам политики (см. «Проблемы «христианского социализма», «По ту сторону «правого» и «левого»»). Однако интерес Франка был не только практическим. Можно уверенно утверждать, что в основе политической деятельности Франка лежали глубокие мировоззренческие искания, неразрывно связанные с фундаментальными проблемами социальной философии. Недаром в своей главной работе по социальной философии – в «Духовных основах общества» – Франк писал о социальной философии как самопознании, необходимом для практической жизни [25, с. 16–18].

Тем не менее хотя труды, посвященные социальной философии, философии права, теоретическим вопросам социологии и политологии, весьма заметны на общем фоне работ Франка, зрелая социальная философия подробно излагается им в книге «Духовные основы общества». Именно в этом сочинении Франк дает подробное изложение социальной философии, которую он считает завершающей частью своей философской системы (наряду с «Предметом знания» и «Душой человека»). Главной особенностью концепции, излагаемой в «Духовных основах общества», является учение об онтологическом дуализме, который Франк обозначает через понятия «соборность» и «общественность». Именно через оппозицию соборности и общественности Франк рассматривает такие важнейшие социально-философские и этические проблемы, как различие морали и права, отношение гражданского общества и государства, социогенез, правогенез, моральная обоснованность зла и др. Коррелятивными к этим двум понятиям предстают в философии Франка понятия «механизм» и «организм» («телеология»), которые Франк также использует для описания концепции дуализма между соборностью и общественностью. Можно сказать, что различие между механизмом и организмом служит в философии Франка в качестве методологического инструмента для объяснения сущности соборности и общественности. В чем истоки этой концепции? Стоит ли за ней некая интеллектуальная традиция, или же она целиком и полностью является философской новацией, впервые разработанной великим русским философом? Целью данной статьи является реконструкция социально-философского учения о механицизме и телеологии в социальной фило-

софии Франка в широком контексте отечественной и зарубежной философии конца XIX–начал XX вв. Мы покажем, что противопоставление механизма и телеологии было тесно связано с так называемыми органическими теориями общества и государства, получившими мощное развитие к началу XX в. и оказавшими, как мы считаем, существенное влияние на социальную философию С.Л. Франка. В данной работе мы также определим, в чем заключается специфика его социальной философии на общем фоне органических теорий конца XIX – первой половины XX вв. В первой части статьи мы представим общий обзор истории органических теорий государства и органических теорий общества. Вторая часть посвящена анализу социальной философии С.Л. Франка в широком контексте органических теорий XIX–XX вв.

Механицизм и органицизм в западноевропейской и русской социально-философской мысли XIX – начала XX в.

Как в русской, так и в западноевропейской философии второй половины XIX – начала XX в. противопоставление механизма и органицизма (механизма и телеологии) играло важную роль и выступало в качестве маркера, позволявшего каждому автору, писавшему по социально-философским вопросам, определить суть своей теоретической позиции. Говоря современным языком, это противопоставление служило для философов важным методологическим инструментом, позволявшим выстраивать взгляд на фундаментальные проблемы общественного бытия. Однако по своей сути оппозиция «механического» и «органического» имеет истоки далеко за пределами собственно социальной философии и генетически восходит к вопросам, интересовавшим человечество еще с периода зарождения философии. В философии XIX в. это противопоставление оказалось тесно связанным с вопросом об отношении части к целому, который входит в число фундаментальных проблем онтологии и нашел отражение в трудах ученых и философов уже в самый ранний период развития философии. Сущность этого вопроса можно свести к противоположности двух основных позиций, которые в общем виде присутствовали в философии уже в период Античности (см.: [4]). Либо предполагается, что целое образуется в результате простого сложения частей, либо же оно рассматривается в качестве некоего самостоятельного бытия, которое не равно сумме своих частей. Первый подход в философии традиционно связывают с механистической онтологией, истоки которой часто относят к античному атомизму, однако расцвет которой приходится на период XVII–XVIII вв., когда она составляла фундамент классической научной картины мира, второй же неразрывно связан с различного рода холистическими концепциями бытия, известными также еще с Античности (например в философских учениях Платона и Аристотеля), но имеющими образцы и в современной философии и в науке (например, в теориях эмерджентной эволюции, витализме,

гештальтпсихологии и др.). Подобные теории соотносимы с *телеологией* как учением о целях бытия². Механистический подход предполагает, что частицы, пребывая в некоем изначально хаотичном состоянии, *случайно*, подчиняясь общим законам движения, сцепляются и образуют систематически организованное множество. В античном атомизме для описания этого процесса использовалась т. н. «алфавитная аналогия»: сложные вещи, как и слова, различаются лишь порядком элементов (букв)³ и представляют собой результат случайного сцепления атомов. В Новое время этот подход нашел яркое выражение в философии французских материалистов. Телеологический же подход, наоборот, исходит из первичности целого, которое задает функционал частиц как относительно друг друга, так и в отношении самого целого. В данном случае *volens nolens* нужно предположить существование некой общей цели, которая служит принципом бытия системы элементов. Таковые концепции также достаточно разнообразно представлены в европейской философии уже с Античности: помимо Платона и Аристотеля к числу сторонников этого подхода можно отнести стоиков, а в Новое время – Шеллинга, Гегеля и других представителей немецкого идеализма. Кроме того, в истории философии возможно выделить и концепции, которые в разных формах стремились к выработке компромисса между механицизмом и телеологией. К числу таковых концепций можно отнести в качестве примера философскую систему Лейбница⁴.

Именно из области натурфилософии и философской онтологии проблема механицизма и телеологии была распространена на социальную философию, социологию и философию права, послужив философам и обществоведам в качестве базиса для построения теорий общества и государства. В социально-философской мысли XIX – начала XX в. вопрос об отношении части к целому и, соответственно, дискуссия о сущности социального механицизма и социального органицизма получила широкое освещение и оказалась буквально в центре размышлений философов, правоведов, социологов, экономистов и историков.

Хотя в общем виде проблема механицизма и телеологии существовала еще в древности, тот смысл, который она имела для решения социально-философских, политологических и экономических проблем, волновавших европейских и русских ученых в конце XIX – начале XX в., она приобрела лишь к концу XVIII в. Истоки социальных теорий, которые в том или ином виде используют это различие, восходят к *немецкому идеализму*. Именно немецкие философы того периода впервые ясно сформулировали антитезу организма – механизма, которая широко использовалась вплоть до первой половины XX в. и сохраняется

² Исторический обзор теорий см.: [10; 27].

³ См. классическое исследование по этой теме: [11]. Также см.: [2; 16].

⁴ См.: [10, с. 53–66].

в философии и поныне [17, с. 330–400]. Впервые сама оппозиция механизма и организма, понятая через проблему отношения части и целого, была сформулирована Иммануилом Кантом⁵. Наибольшее влияние на последующую философскую традицию оказала «Критика способности суждения». Согласно Канту, задача рассудка заключается в познании действующих причин, т. е. такой связи, при которой одно тело определяет бытие другого, а то в свою очередь определяет бытие какого-то следующего. Кант называет это нисходящим рядом причин и действий и обозначает понятием «механическая каузальность». Возможен, однако, как он считает, и иной тип каузальности, при котором зависимость возникает как по нисходящей (от действий к причинам), так и по восходящей линии (от причин к действиям). Это, по Канту, – целевая каузальность [12, с. 296], согласно которой нужно понимать организованные вещи («die organisierten Wesen») как цели природы. Цель природы предполагает двоякое условие: во-первых, части в таком случае «возможны только в силу их отношения к целому», и во-вторых, части целого должны соединяться в единство, «благодаря тому, что друг другу были причиной и действием своей формы» [12, с. 296]. Таким образом, в организме каждая часть порождает друг друга и вместе они порождают целое, которое, однако является также и причиной в отношении частей, т. е. выполняет некую самостоятельную функцию по отношению к ним. Части (органы) являются друг для друга не только средствами, но и целями, и вместе они при этом определяются и идеей целого. Такой тип связи Кант противопоставляет механизму, части которого подчиняются лишь действующим причинам (причинно-следственной связи)⁶. При этом важно понимать, что согласно кантовской философии, организмы, будучи репрезентацией особого типа каузальности, частично подчиняются *также и* механической причинности, к каковой они хотя и не могут быть сведены, однако не исключаются из нее полностью, поэтому в данном случае уместно говорить о синтезе механизма и телеологии. Кант резюмирует свои рассуждения о разнице органического и механического единств таким образом: «органическое тело не есть только механизм, обладающий *движущей* силой, оно обладает и *формирующей* силой, и притом такой, какую он оно сообщает материи, не имеющей ее <...>, следовательно, обладает силой, которую нельзя объяснить одной лишь способностью движения (механизмом)» [12, с. 297].

Кантовская телеология имеет свою специфику и особенности, которые определяют своеобразие рассмотрения Кантом проблемы целесообразности природы. Для самого Канта противопоставление организма и механизма имело методологическое значение для решения проблем эпистемологии [21]. Однако для немецкого идеализма в целом оно

⁵ См. более подробно в контексте философии XVIII в.: [37].

⁶ См. подробно об этом: [10, с. 72–93].

оказалось продуктивным как в области онтологии, так и в социально-политической философии и философии права. Идея противопоставления механизма и организма (механической и целевой каузальности) приобретает существенное развитие уже в ранней натурфилософии Шеллинга [31, с. 107–128], где она имеет не ограниченное методологическое значение (как эвристическая максима телеологической способности суждения), а приобретает характер дуализма в структуре самого бытия (т. е. имеет онтологический смысл). Также в философии Шеллинга оппозиция механизма и организма, вероятно, впервые получает и философско-правовой смысл, который у Канта намечен в самой общей и простой форме – Кант лишь эпизодически распространял идею органицизма на сферу государства⁷. В «Лекциях о методе университетского образования» (1803 г.). Шеллинг пишет, что государство оказывается «внешним организмом, достигнутой в самой свободе гармонией необходимости и свободы» [32, с. 90]. Цель истории заключается в образовании государства, которое является объективным организмом свободы [32, с. 96]. Как верно резюмирует эту концепцию Шеллинга отечественный правовед В.М. Гессен, «истинная конструкция государства, по природе своей, должна быть абсолютной; она должна быть конструкцией абсолютного организма в форме государства. Основной характер исторического процесса – гармония необходимости и свободы: необходимое должно быть свободным, свободное – необходимым. Внешним организмом этой гармонии является государство; другими словами, государство – *объективный организм свободы*» [6, с. 97]. В данном контексте достаточно упомянуть, что организм понимается Шеллингом в том самом смысле, в каком это присутствует и в его философии природы, а исторически шеллинговское понятие органического связано, как мы полагаем, с кантовской третьей критикой. В дальнейшем под непосредственным влиянием Шеллинга в Германии сформировалась *органическая школа* философии права. Эти концепции были более простыми по философскому содержанию и отличались более свободным использованием органической аналогии, чем это было у самого Шеллинга. К таковым относят концепции забытых сегодня философов права Карла Кристиана Фридриха Краузе (1781–1832), а также его ученика Генриха Аренса (1808–1874). В противовес философам XVII–XVIII вв., считавшим государство искусственным установлением, задача которого сводится к разграничению интересов индивидов, органическая школа в теории государства полагает, что государство возникает в силу исторической необходимости на основе «естественно-необходимых сил». Именно эти философы, вероятно, впервые наиболее отчетливо и последовательно выразили различие между своими построениями и классической философией права Нового времени, соотнеся ее с механизми-

⁷ См. примечание в «Критике способности суждения»: [12, с. 298].

мом, а свои философско-правовые учения – с органицизмом (телеологией). Согласно представлениям сторонников этой школы, государство как организм имеет причину в самом себе и возникает согласно собственным законам, а внешние обстоятельства остаются по отношению к нему не более чем привходящими элементами. Сущность государства в нем самом, а не в рациональном расчете человека. И каждая часть государственного организма зависима от нормальной работы другого органа, а их совместное функционирование возможно лишь в составе целого. Более того, Г. Аренс полагал, в частности, что каждый индивид в таком случае обладает обязанностью не только не мешать аналогичной деятельности других индивидов (формально-правовая свобода), но также и содействовать благу другого лица, как и государство в целом также выступает не только и не столько в качестве пассивного охранителя прав, но и выполняет положительные функции по отношению к своим гражданам.

Однако сама идея гармонии между общим и целым и критика индивидуализма философии XVII–XVIII вв., которая неизбежно вытекала из идеи государства как организма, оказалась продуктивной для построения политических и социально-философских концепций, которые в той или иной форме признавали значимость общего в отношении индивидов. Таковой подход прослеживается в философии государства Фихте. «Прежде всего, – рассуждал Фихте в своих известных лекциях “Основные черты современной эпохи”, – необходимо было выяснить чистую форму государства, т. е. условие, при наличности которого можно вообще говорить о существовании государства <...> Если это выяснение показалось некоторым слишком отвлеченным <...> то причина этого может быть, на мой взгляд, только в том, что при познании формы государства нам приходится раздроблять свое внимание между слишком большим количеством индивидуумов, в высшей степени отличных друг от друга по внешним качествам, и, несмотря на это, представлять это множество индивидуумов как одно неразрывное органическое целое» [24, с. 517].

Тем не менее, важнейшее значение для теории государства XIX в. имела философия права Гегеля, которая оказала мощное влияние на формирование органических представлений как в теории государства, так и в социологии и в социальной философии. В центре философско-правового учения великого немецкого идеалиста стоит проблема отношения части и целого. Смысл государства Гегель видит в гармонии между целым, которое телеологически определяет бытие каждого индивида, и самим индивидом как членом этого целого. Сущность философии государства Гегеля и заключается в том, что индивидуальная, личная свобода должна сочетаться с интересами целого, поэтому подлинная свобода для Гегеля возможна лишь тогда, когда индивид существует не изолированно, а является членом политического целого – государ-

ства. «Сущность государства Нового времени состоит в том, – пишет Гегель, – что всеобщее связано в нем с полной свободой особенности и с благодеянием индивидов, что, следовательно, интерес семьи и гражданского общества должен концентрироваться в государстве, но что при этом всеобщность цели не может достигаться без собственного знания и воления особенности, которая должна сохранять свое право. Следовательно, всеобщее должно деятельно осуществляться, но вместе с тем субъективность должна обрести полное и жизненное развитие. Лишь благодаря тому, что оба момента пребывают в своей силе, государство может быть рассмотрено как расчлененное и подлинно организованное» [5, с. 286–287]. В этой связи трудно не согласиться с характеристикой, данной В.С. Нерсесянцем о том, что государство «как нравственное целое в трактовке Гегеля – не агрегат атомизированных индивидов с их обособленными правами, не мертвый механизм, а живой организм» [20, с. 23]. Ведь государство рассматривается Гегелем как самостоятельная реальность, которая задает бытие каждого отдельного индивида, при этом индивидуальная свобода не отрицается, а наоборот, утверждается во всеобщности государства.

В философских построениях Фихте, Шеллинга и Гегеля идея государства как органического целого имеет абстрактно-рациональный смысл и в ее основе лежит, как мы показали, проблема соотношения части и целого, которая распространяется из натурфилософии на область социальной философии и философии права. В контексте обсуждения философии С.Л. Франка важно подчеркнуть, что в немецком идеализме характеристика «органическое» не только и не столько приписывается некоему классу природных объектов, сколько рассматривается как определенный *принцип отношения между частью и целым*, именно этот подход и позволил немецким идеалистам выйти за пределы философии природы⁸. В результате собственно натурфилософская аналогия оказывается при таком подходе второстепенной.

Однако история органического подхода в социологии и в философии права XIX в. отнюдь не ограничивалась Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем и их последователями. Во второй половине XIX столетия известность приобрели теории, которые использовали органическую теорию государства и общества в форме крайнего натурализма. К числу таковых традиционно относят теорию государства швейцарского философа и юриста И.К. Блунчли (1808–1881), а также социологию и политическую философию Г. Спенсера (1820–1903) (органическую теорию общества Спенсера). И.К. Блунчли отождествлял элементы государства с органами живого существа. Так, «внутреннее управление сравнивается с памятью, народное просвещение – с чувством сентиментальности, уголовное правосудие – с пупком, международное управление – с поло-

⁸ Об истории понятия «организм» см.: [35].

вым инстинктом» [6, с. 97]. Схожим был подход представленный в социологии Г. Спенсера (прежде всего, в его книге «Основания социологии» (1874–1896)) – известнейшего в влиятельного политического философа и социолога конца XIX–начала XX в. Спенсер полагал, что общество и живые организмы подчиняются общей закономерности развития, суть которой заключается в взаимообусловленных процессах интеграции и дифференциации: чем более целостным и внутренне интегрированным становится система (как живой организм, так и общество), тем выше в нем дифференциация [13, с. 99]. Такой же подход можно обнаружить и у немецких авторов. В частности, немецкий социолог и экономист А. Шеффле (1831–1903) написал двухтысячестраничный труд в четырех томах, озаглавленный «Строение и жизнь социальных тел» (1875–1878). «В нем, – пишет российский исследователь, – до мельчайших деталей понятия медицины и естественной истории были перенесены в социальную область. Он предлагал “естественную модель общества как организма”, в котором все структурные элементы соответствуют тканям и органам человека» [14, с. 95]. Однако в форме крайнего натурализма (биологизма) органическая теория общества была представлена в то время в трудах биологов, которые шли дальше простой аналогии и отождествляли живые организмы и общественные союзы (государства). «Под влиянием результатов исследований в различных отраслях организменной и биоценотической биологии, – пишет Э.И. Колчинский, – в начале XX века немецкие ученые приступили к формированию теории государства в биологических терминах» [14, с. 99]. В итоге это приводило к воззрениям, которые резко противопоставляя себя либерально-демократической философии, развивали вождистские и радикальные коллективистские теории. В качестве примера можно указать на теорию Я. фон Искуля о «теле народа» и вожде как «мозге государства» [14, с. 99]. Тем не менее нужно в этом контексте отметить, что упомянутые биологизаторские концепции государства не стали единственным развитием идеи противоположности социального механизма и организма в западной общественной мысли. В более мягком варианте противопоставление механицизма и органицизма было представлено в социологических теориях Э. Дюркгейма (концепция механического и органического типов солидарности) и Ф. Тённиса (противопоставление общины и общества), которые через призму этого подхода рассматривали развитие капитализма и формирование современного индустриального общества. Эта линия эмпирической социологии хотя и восходила генетически к немецкому идеализму, развивалась в то время достаточно самостоятельно и сохраняет свою актуальность для социологии и по сей день.

Русские обществоведы и философы также не оказались в стороне от общеевропейской тенденции, развивавшейся на протяжении всего XIX в.: противопоставление механицизма и телеологии (механизма–

организма) можно найти также и в трудах авторов, оказавших значительное влияние на русскую философскую мысль начала XX в. Причем механицизм вполне в духе органических теорий государства и общества обозначалась в русской философии именно доминирующая в Новое время теория, провозглашавшая ценность индивидуальной свободы, равенство прав и договорной характер государства. Так, известный русский юрист и философ права А.Д. Градовский характеризовал либерализм, под которым он понимал договорную теорию общества, как механицизм и социальный атомизм. Как считал Градовский, основной недостаток этой теории заключался в том, что сегодня называется социальной робинзонадой, т. е. в предположении изначального существования неких изолированных индивидов, которые своей волей формируют общество. «Существенный порок либерализма, как теории и как практики, – пишет русский юрист, – можно определить в немногих словах: он рассматривает общество и его учреждения как совокупность внешних условий, необходимых только для сосуществования отдельных лиц, составляющих это общество. Самое общество является простым механическим собранием неделимых, не имеющих между собой внутренней связи» [8, с. 41]. Вполне в духе своего времени механистической теории общества и государства Градовский противопоставляет органицизм, понимая государство как организм, сформировавшийся на основе интеграции в себя меньших «исторических организмов» [7, с. 194–211].

Схожей позиции придерживается и Б.Н. Чичерин, который в своей «Истории политических учений» развил подробную критику индивидуализма. Родоначальником индивидуализма Чичерин считает Дж. Локка, который сформулировал договорную теорию наиболее ясно. Также как многие философы и обществоведы того времени, главным недостатком политической теории Локка Чичерин считает т. н. «робинзонаду» – признание основой и исходным началом общества отдельного человека. «Исходную точку, – пишет русский философ, – служит здесь отвлеченная природа человека, помимо всех жизненных условий и сущностью этой природы полагается голое понятие об особи, принадлежащей к одному разряду с другими, т. е. о человеческом атоме» [28, с. 47–48]. Именно на одностороннем индивидуализме строится теория прав человека, акцентирующая индивидуальные притязания личности в ущерб обязанностям, понимаемым не только в негативном, но и в позитивном смысле. «Мы видим здесь, – пишет Чичерин, – полное развитие индивидуальных начал. Человек является в свет вооруженный всеми правами, но без всякой органической связи с окружающим миром. Чтобы подчинить его общественной власти и законам, нужно формальное его согласие <...> Мысль Локка имеет то существенное значение, что государство, как и всякий другой человеческий союз, должно заключать в себе элемент свободы, выражающийся в сознательном и добровольном подчинении лиц. Но когда этот элемент понимается односторонним

образом как единственное основание всего здания, когда отрицается сознание высшей обязанности к тому союзу, которого человек состоит членом по самому своему рождению, то это ведет к уничтожению всякой нравственной связи, соединяющей общество. Государство вследствие такого воззрения перестает быть постоянным единством народа, оно превращается в союз, непрерывно обновляющийся посредством частных обязательств» [28, с. 55].

Согласно Чичерину, социальный атомизм философии Локка имел продолжение в американской политической теории, а также во французском материализме, образовав тем самым самостоятельную традицию политической философии. В противовес атомистической социальной философии Нового времени Чичерин развивает собственную органическую теорию государства и общества, ориентируясь при этом на гегелевский идеализм. В книге «Собственность и государство» русский философ указывает, что в индивидуалистических теориях XVIII в. закон как объективное начало ставился в зависимость от личной свободы, а функции государства ограничивались лишь защитой прав (юридическое понимание государства). Одно именно в немецком идеализме впервые было сформулирована правильная, с точки зрения Чичерина, концепция государства – органическая, которая предполагает наряду с ценностью индивида, также и самостоятельную ценность государственного целого. «Государство – пишет Чичерин – было понято как организм, носящий в себе свою внутреннюю цель – общее благо, в котором заключается не только хранение права, но и содействие всем другим целям человека <...> высшее свое выражение это воззрение нашло у Гегеля» [29, с. 559]. Хотя Чичерин вносит некоторые коррективы в гегелевскую логику, его теория государства остается полностью в рамках философии права Гегеля, не представляя собой существенного ее развития. Также как и у Гегеля, в основе органического понимания государства, которое развивает Чичерин, лежит идея гармонии между общим и единичным (частью и целым), между субъективным и объективным (конкретное единство всеобщего и единичного). Поэтому взгляды Чичерина не имеют сходства с распространившимся ко времени расцвета его творчества натурализмом, отождествлявшим государство с живым существом.

К началу XX в. распространенность подобного рода теорий (как в их метафизическом, так и в натуралистическом вариантах вплоть до грубо биологизаторского) была такова, что известный русский философ права Н.М. Коркунов в лекциях по общей теории права (впервые опубликованных в 1887 г.) выделил два главных типа теорий общества: механическая и органическая теория. Механическую теорию общества, неизбежно приводящую к одностороннему индивидуализму, Коркунов связывает с философией права XVII–XVIII вв. и считает опровергнутой, «так как она оказалась прямо противоречащей и историческим и психологическим данным» [15, с. 185], хотя и признает, вслед за многими учеными того

времени, ее большое историческое значение. Однако преобладающей в свое время он верно считает органическую теорию, которая явилась «как реакция против одностороннего механического понимания социальных явлений» [15, с. 187]. Как свидетельствует русский философ права, «органическое понимание явлений общественной жизни делается, можно сказать, одной из самых популярных, самых распространенных идей настоящего столетия» [15, с. 193]. Генезис органической теории он верно связывает с кантовской философией, когда впервые начало формироваться противопоставление механизма и организма, а также с историзмом, который стал отличительной чертой общественных наук XIX в. Признавая вариативность органической теории, он указывает, что в начале XX в. самой распространенной органической теорией стала теория, представленная в трудах Спенсера, в основе которой лежит идея тождества общественных явлений с органической природой. Сам Коркунов развивает справедливую критику социологии Спенсера, показывая слабые стороны органической аналогии. Для нас в данном случае важна сама констатация популярности и распространенности органицизма в начале XX в. и особенно натуралистической теории Спенсера. При этом нужно понимать, что индивидуалистические теории (социальный механицизм и атомизм), генетически восходящие к философии XVIII в., также продолжали развиваться и имели влиятельных сторонников⁹.

Подводя итог приведенному обзору, нужно сказать, что и органическая теория общества, и органическая теория государства имели ко времени работы С.Л. Франка множество вариантов и способов обоснования, начиная со сложных метафизических подходов (Фихте, Шеллинг, Гегель), которые ставили во главу угла идею соотношения части и целого, понимая под организмом прежде всего способ отношений между частью и целым, и кончая натуралистическими теориями, которые основывались на допущении изоморфизма социальных явлений – явлениям живой природы. В наиболее радикальных версиях натуралистических теорий общества проводился грубо биологизаторский подход, к которому добавлялись националистические и ксенофобские идеи. В большинстве этих теорий делался вывод об одностороннем примате целого (общества, государства) по отношению к личности, даже о «растворении» личности в жизни целого. Однако философы в той или иной мере ориентировавшиеся на немецкий идеализм, развивали учение о гармоничности и взаимообусловленности индивида и целого. Грубый односторонний индивидуализм и такой же грубый холизм рассматривались этими философами как неверные способы понимания общества и государства.

⁹ См.: [30].

Социальная философия С.Л. Франка в контексте антитезы социального механицизма и органицизма в философии XIX – начала XX в.

К периоду работы Франка над книгой «Духовные основы общества» в социальной философии, философии права, а также в социологии и в политэкономии, не считая исторического материализма, четко обозначились две противоположные теории общества и государства. С одной стороны, развивалась индивидуалистическая философия, провозглашавшая ценность прав человека, идею правового государства и либеральную демократию как основу современного конституционного порядка. С другой стороны, как мы показали, в общественных науках господствовали различные формы органицизма, который часто делал акцент на вождизме, иерархичности общества и принижал роль личности¹⁰. Нет никаких сомнений, что Франк был хорошо знаком с современными ему подходами в области социальной философии. Его книга «Духовные основы общества» является, на наш взгляд, ответом на дискуссионные вопросы, которые возникали в связи с проблемой механицизма и телеологии, ставшей своего рода концентрированным выражением всего комплекса тем обществоведения. Франк стремился развить компромиссную концепцию, которая бы учитывала положительные стороны как индивидуализма, так и холистических теорий общества. Однако же в основе его социальной философии лежит идея общества как организма, или общества как органического единства. Как мы полагаем, на великого русского философа оказала значительное влияние именно органическая теория, развитая в немецком классическом идеализме.

Франк ясно определяет свою философскую позицию относительно многообразия социально-философских, философско-правовых и социологических подходов, известных в его время. Обсуждая основные социально-философские позиции начала XX в., Франк непосредственно следует подходу, который предложил П.Б. Струве. Струве разделял социально-философские, социологические и политэкономические теории на *универсалистские (универсализм)* и *сингуляристские (сингуляризм)*. Тем самым он внес существенный вклад в проблему механицизм – телеология (органицизм) применительно к социальным наукам, подняв ее на более высокий уровень абстракции. В результате, как и в немецком идеализме, сама по себе естественнонаучная аналогия играет в данном случае незначительную роль ([22; 23]). Для Франка, как и для Струве, суть различия между двумя противоположными социальными теориями сводится к пониманию отношения части и целого, которое он связывает (также вслед за Струве) с логическим различием номинализма и реализма. Основная социально-философская проблема заключается в во-

¹⁰ К данному типу теорий не относилась философия Спенсера, хотя она и является органической.

просе отношения между обществом и индивидом. Струве показал, что отношения общества и индивида могут быть поняты через противопоставление общих и единичных понятий. В таком случае оказывается, что социально-философская проблема имеет и логико-гносеологическую сторону, представленную в споре об универсалиях. Однако Струве соотносил универсализм и сингуляризм с социализмом и классическим либерализмом (индивидуализмом). Франк углубил и развил идею своего коллеги и друга, отнеся к универсализму наряду с социализмом и органическую теорию общества. В свою очередь под сингуляризмом Франк понимает договорные теории Нового времени и современный индивидуализм (Г. Зиммель). Франк не отвергает полностью ни универсализм, ни сингуляризм, считая, что каждый из этих подходов отражает одну из сторон общественного бытия. Вполне в духе традиции русской философии (Б.Н. Чичерин) Франк полагает, что оба этих подхода неверны лишь в своей односторонности. Однако при этом ясно, что сам Франк склоняется в больше мере именно к универсализму. Приведем соответствующую цитату: «Если выше мы рассматривали “сингуляризм” и “универсализм” как два противоположных и исключающих друг друга воззрения на один предмет, из которых мы должны были выбирать (причем наш выбор в принципе пал на “универсализм”), то теперь мы должны дополнить наши соображения указанием, что оба воззрения относительно правомерны, поскольку они оба выражают две объективно реальные стороны общественного бытия, два его разных слоя (и ложны, лишь поскольку каждое из них склонно один из этих слоев выдавать за исчерпывающую природу общества, как такового)» [25, с. 54]. Именно органическое воззрение на общество оказывается для Франка более привлекательным, хотя он и высказывает свою позицию чрезвычайно осторожно, отмежевывая свой подход от ряда известных в его время концепций, которые он не принимает. Однако близок Франку отнюдь не распространенный в его время биологизаторский социальный органицизм, примеры которого мы указывали в первой части статьи. Критика органической теории, которую развивает русский философ, касается не этого подхода как такового, а распространенной в его время натуралистической аналогии между обществом и живым биологическим организмом, доходящей в некоторых случаях, как мы показали, до грубого отождествления социальных и биологических явлений и процессов. Можно согласиться, что биологизм и натурализм – идола социальной науки XIX в. – тщетно пытались свести общественную жизнь к «естественным первоосновам», которые можно было бы описывать языком позитивной науки» и аргументация Франка против этих направлений точна и убедительна [9, с. 81].

Натурализм в обществоведении Франк считает ложной теорией, применение которой неизбежно ведет к абсурдным с точки зрения философии выводам, ведь в общественном бытии есть сверхприродная,

недоступная для чувственного восприятия сторона, которую натурализм полностью игнорирует. Именно в этом коренной недостаток органических теорий Спенсера, Лилиенфельда, Вормса (известных тогда сторонников органицизма). Франк пишет: «Что и по существу натурализм в обществоведении, как и натурализм в качестве общего философского направления вообще, есть мировоззрение ложное об этом нам нет надобности здесь распространяться; достаточно и того, что он произволен, предрешает именно то, что подлежит еще философскому уяснению. Но если даже признать, что в общественной жизни есть такая сторона, с которой она аналогична области “природного” бытия и может познаваться по образцу естествознания, то несомненно, что в ней есть и другая сторона, уже недоступная предметно натуралистическому познанию и им либо игнорируемая, либо прямо искажаемая. Какая бы доля правды ни была, например, в распространенном воззрении на общество как на нечто аналогичное биологическому организму непредвзятое сознание ясно чувствует, что эта аналогия имеет пределы и что забвение их превращает эту концепцию в глупость, безвкусную, искажающую предмет фантазией» [25, с. 20]. Правота органической теории заключается в понимании общества как целостности, в которой индивиды и их отношения не представляют собой *единственной* реальности социального бытия. Как считает Франк, саму органическую аналогию можно сохранить, лишь правильно ее понимая через идею энтелехии (см. анализ аргументов Франка у Н.В. Мотрошиловой [18, с. 354–355]). Здесь Франк трактует органическое единство в духе немецкого классического идеализма – как множество в единстве. «Если сохранить сравнение общества с организмом, – пишет философ, – то единство общества скорее может быть уподоблено бессознательному единству органической “энтелехии” тому таинственному действенно-формирующему началу, которое созидает из зародыша сложное тело и определяет, вне всякого участия сознания, его дальнейшее физическое развитие, чем индивидуальному, умышленно телеологически действующему сознанию. Единство общества выражается не в наличии особого “общественного” субъекта сознания, а в приуроченности друг к другу, во взаимосвязанности индивидуальных сознаний, сообща образующих реальное действенное единство. Если свести это соображение к краткой формуле, то можно сказать, что общество, в отличие от единичного одушевленного существа, есть в качестве соборного единства не некое “я”, а “мы”; его единство существует, присутствуя и действуя как сознание общности, как идея “мы” в отдельных его членах» [25, с. 47].

Основная идея социальной философии Франка заключается постулировании двух уровней социального бытия – *общественности* и *соборности*. Внешний уровень (общественность) представляет собой формальные отношения между индивидами, столкновение или дополнение индивидуальных волей. Внешний мир воспринимается на этом

уровне как совокупность независимых от сознания объектов. Соответственно, каждый человек воспринимается на этом уровне как чужой. Для описания этого типа социальных отношений Франк использует противопоставление местоимений «я» и «он», имея в виду внутреннюю отчужденность людей друг от друга. В этой области воли могут «скрещиваться» и согласовываться лишь в форме свободного обмена услугами и товарами. Единство возможно здесь только лишь через подчинение множества индивидов внешней по отношению к ним власти. Именно этот слой социального бытия Франк называет *механическим* [25, с. 56–57]. Анализом этого слоя бытия ограничивается сингуляризм, истоки которого Франк вслед за многими авторами возводит к Эпикуру и расцвет которого приходится, по его мнению, на эпоху Нового времени. Этот подход, господствующий и современной философии права (в частности, в политической философии Дж. Ролза, Д. Готье), Франк подвергает резкой критике (в отличие от органической теории, в отношении которой он высказывается мягче, критикуя лишь ее натурализм). В статье «Религиозные основы общественности» Франк в этой связи высказывается наиболее радикально: «Постоянно повторяющиеся – начиная с Эпикура или даже с софистов, а в особенности в новое время, с Гоббса – попытки человеческой мысли <...> утвердить возможность общественности на почве лишь одного разумного согласования единичных эгоистических волей в корне ложны и несостоятельны» [26, с. 12–13]. Индивидуалистическая философия права ставила акцент на личности и ее правах в ущерб общему и рассматривала человека как независимую от общества единицу («социальный атомизм»), а само общество трактовала как простое сложение единичных волей («социальный механицизм»). Признавая правоту этой позиции, Франк, как и многие философы XIX в., считает, что она отражает лишь одну сторону социальных отношений. В действительности же за социальным механизмом скрывается, как полагает Франк, подлинное и не воспринимаемое чувствами бытие, которое определяет сущность общества, дает основание для общественных отношений. Этот уровень Франк называет *соборностью* и связывает его с органическим единством, *следуя в его понимании за немецким идеализмом*. Как и немецких философов начала XIX в., не редукция к биологическому организму и не аналогия с природными явлениями играет здесь роль. Органическое и механическое понимаются как два типа отношений между частью и целым. В этом отношении Франк оказывается продолжателем именно немецкой классической традиции. «Блестящая» и «пластичная» (по выражению Б.П. Вышеславцева [3]) критика органицизма у Франка – это критика биологизма и натурализма. Из немецкой философии Франк заимствует не упрощенные аналогии между обществом и организмом как живым биологическим существом, а представление о том, что механицизм и органицизм – это два разных типа отношений между частью и целым.

Согласно Франку, соборность представляет собой *органическое целое*, которое скрывается и действует «под всяким механическим, внешним отношением между людьми и объединением людей» [25, с. 57], действуя как «внутреннее объединяющее начало» [25, с. 58]. Вполне в духе распространенных в XIX в. органических теорий Франк полагает, что соборность, как органическое единство, противоположна механическому уровню общественного бытия. Как было сказано, органическое Франк понимает по модели отношений части и целого: «Соборность – разъясняет философ – есть <...> органически неразрывное единство “я” и “ты”, вырастающее из первичного единства “мы”. При этом не только отдельные члены соборного единства <...> неотделимы друг от друга, но в такой же неотделимой связи и внутренней взаимопронизанности находятся между собой само единство “мы” и расчлененная множественность входящих в него индивидов. <...> единство множественности не противоречит здесь как внешнее, трансцендентное начало множественности, а имманентно присутствует в нем и изнутри ее объединяет. А это значит: 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. Целое не только неразрывно объединяет части, но налично в каждой из своих частей» [25, с. 61]. Как можно видеть, этот подход полностью соответствует традиции органической теории (как в государствоведении, так и в социальной философии и в социологии), которая генетически восходит к впервые предложенной Кантом и затем развитой в немецкой классической философии традиции, трактующей государство (а в более поздней философии и общество) как органическое единство, в котором части взаимодействуя друг с другом, определяя бытие друг друга, также обусловлены и целым, которое не пассивно в отношении них, а активно, при том, что и части также активны в отношении целого (говоря современным языком, отношения между частями и целым понимаются как транзитивные). При этом для Франка важно, что органический и механический слои представляют собой лишь две стороны *единого бытия*, которое распадается на две составляющие – одна, в которой отношения людей обусловлены телесностью и где господствует множественность и разделенность, и другая – та, в которой господствует органическое единство и взаимообусловленность, представляющие собой внутренний *духовный* слой единого бытия. С точки зрения этики и философии права, из этого учения вытекает, что на внешнем уровне господствуют отношения соперничества, солидарность образуется лишь формально, а человек человеку скорее враг. Однако внутренне, на уровне духовного бытия – все люди братья. И если органическое бытие – бытие божественное, то единство людей в Боге означает, что любовь к Богу есть и любовь к человеку, поскольку Бог и

человек едины. В таком случае, в любви к ближнему и заключается, согласно Франку, подлинная основа социальных отношений. Так, говоря современным языком, христианская нравственная добродетель оказывается и социальной нормой.

Таким образом, противопоставление механицизма и телеологии (организма) выполняет в социальной философии Франка ту же самую роль, какую оно имело и во многих теориях, развивавших органический подход к государству и обществу. В этом отношении можно утверждать, что социальная философия великого русского мыслителя принадлежит именно этой интеллектуальной традиции, получившей столь широкое распространение в XIX в. В этом контексте нужно также указать и на еще одну важную особенность социальной философии Франка. На наш взгляд, подход Франка относится к весьма распространенному еще с древности типу философских учений, которые трактуют бытие как состоящее из некоей внутренней духовной субстанции и ее внешнего проявления, и утверждают при этом противоположность, с одной стороны, множественности физического мира и с другой – внутреннего нематериального бытия, которое раскрывается в физической реальности, составляя ее невидимую основу. В качестве примера философских систем, которые близки к этой по своему общему смыслу, можно привести учения Н. Кузанского, Б. Спинозы, Ф. Шеллинга и многих других философов-идеалистов (говоря в данном контексте о философских влияниях, исследователи справедливо обращают внимание на неоплатонизм и Н. Кузанского [36]). Этот тип философского мировоззрения оказывается обогащенным в философии Франка современными на тот период концепциями, к которым, несомненно, относится идея противоположности социального механицизма и органицизма. Однако подход Франка имеет и особенности, о которых в контексте нашей темы нельзя не упомянуть.

Духовное органическое единство – всеединство, – которое составляет суть нематериального субстрата социального бытия, Франк трактует через понятие должного. Эта трактовка всеединства является особенностью франковской этики и социальной философии и отсутствует в его ранней философии, в которой, однако, понимание всеединства как органического бытия уже есть (в том самом виде, как это представлено в «Духовных основах общества»)¹¹. В социально-философском смысле духовное бытие для Франка – это идея-образец, или идеал, который телеологически определяет социальную реальность, или как бы мы сегодня сказали, социальное поведение человека. Согласно Франку, осуществлению образцовой идеи подчинено общение, или, также говоря современным языком, весь комплекс социальных отношений [25, с. 71]. Таким образом, как указывает философ, «присущее общественной жизни конституирующее ее объективную реальность идеальное

¹¹ См. об этом: [18, с. 361; 19].

начало выступает в ней как образцовая идея, т. е. как идея, которая телеологически определяет человеческое поведение в качестве идеала или “должного”, осуществляемого в общении. Этим уже сказано, что начало, образующее существо общественной жизни, имеет нравственный (в широком смысле слова) характер» [25, с. 75]. Речь идет о сверхиндивидуальном объективно-субъективном бытии, которое, будучи скрытым от ограниченного обыденного знания и доступное лишь интуитивному восприятию, именно потому составляет основу общества, что властвует над ним и руководит всеми его институтами. Именно этот уровень бытия обуславливает сам факт существования общества, заставляя людей вступать в отношения и объединяться отнюдь не на основе желания удовлетворить потребности¹². Для Франка, как можно видеть из приведенной цитаты, это означает, что общество имеет нравственное начало. Поэтому разговоры о том, что общество представляет собой *лишь* арену борьбы интересов и что государство необходимо лишь для их регуляции и согласования, оказываются односторонними. Очевидно, что Франк не признавал идею независимости морали от религии, которая восторжествовала в современном правосознании. Недаром современную европейскую цивилизацию русский философ метко называл антропокрацией [26, с. 19–20]. Соответственно, в основе общественной жизни лежат евангельские заповеди, отождествляемые с моралью. Однако важно в данном случае именно то, что нравственное бытие трактуется в социальной философии Франка через концепцию *должного*.

«Невидимо питающее» и «направляющее» органическое единство, или *всеединство*, как следуя традиции русской философии, называет Франк внутренний слой социального бытия, составляет мир долженствования, подчиняет человека и тем самым обуславливает необходимость *служения*. Отсюда вытекает еще одна характерная черта социальной философии Франка – учение о служении и о первичности обязанностей по отношению к правам. Интересно в данном контексте обоснование того, почему подлинное социальное бытие («соборность», «церковь», всеединство, богочеловечество) выступает в поведении человека в модусе долженствования. Франк и здесь следует давней, еще восходящей к античной философской традиции, полагая, что несовершенство человека, в том числе и его социального бытия, обусловлено его телесностью. Именно поэтому Бог как нравственное совершенство всегда останется для человека трансцендентным и, таким образом, лишь идеей-образцом. Приведем соответствующее рассуждение непосредственно из текста «Духовных основ общества». Франк пишет: «Человек, внутренне, субстанциальными корнями своей личности утвержденный в Боге, наружно, своей периферией принадлежит к “миру”, к сфере предметно–космического бытия. Или, как говорил Плотин: голова челове-

¹² См. об этом: [33; 34; 36].

ской души находится на небесах, ноги ее – на земле. Это предметно–космическое бытие по самому своему существу трансцендентно Богу: Бог – не в нем, а вне его и действует в нем лишь как извне определяющая его воля. Поскольку существо человека лишь в последней глубине своей и лишь потенциально “обожено”, поскольку человек, несмотря на свою сущностную духовную жизнь, остается природным существом, в нем обнаруживается дуализм между эмпирически–существующим и истинно–сущим, между внешним и внутренним началом, действие нравственной жизни во внешней ей, наружной сфере человеческой жизни может осуществляться лишь как сознание “закона” должного и его осуществление. Закон в качестве “должного” есть сущностная жизнь, поскольку она трансцендентна и действует лишь как образцовая идея, как цель стремления, как противостоящая человеку воля Божья» [25, с. 84].

В силу несовершенства человека в его эмпирическом бытии, абсолютное воспринимается как должное, которому необходимо служить, и оно таким образом телеологически направляет его волю. Поскольку это божественное бытие Франк характеризует в качестве органического бытия, или бытия «мы», есть основания утверждать, как мы полагаем, что именно в такой – нравственной – трактовке заключается специфика франковской социальной философии на фоне социального органицизма XIX – начала XX в. В органической аналогии важна для Франка не только идея взаимозависимости части и целого, которая, как мы видели, присутствует уже в немецком идеализме у Канта, но также и то, что само органическое единство рассматривается как нематериальный нравственный субстрат социальных отношений. В связи с этим выскажем утверждение, что в именно в этом учении о нравственном бытии как о должном в социальных отношениях следует искать специфику франковского органицизма. Ни у одного социального философа его времени не удастся обнаружить сходную постановку вопроса.

Заключение

Социальная философия Франка представляет собой один из вариантов органической теории общества, получившей с конца XVIII в. мощное развитие как в теории государства, так и в социальной философии, в социологии. Многие крупные социальные теоретики, философы и обществоведы так или иначе обращались к органической аналогии. Типология органицизма простирается от простых аналогий до прямых отождествлений социальных и биологических явлений и процессов. Широко в этом контексте европейские ученые использовали и противопоставление механицизма и органицизма (телеологии) для характеристики основных социально–философских направлений. Практически повсеместно сторонники органических подходов критиковали классическую философию права XVII–XVIII вв. «за социальный атомизм» и «социальный механицизм». Как мы показали, русские философы и общество-

веды не остались в стороне от этого общеевропейского движения. Правильно будет сказать и то, что в русской философии права, словно в зеркале, отразилось практически все многообразие западных социальных, правовых и политических учений. Это утверждение справедливо и для органических теорий. В этом контексте нужно рассматривать идеи крупных русских философов права XIX в. – А.Д. Градовского, Б.Н. Чичерина, Н.М. Коркунова и др.

Хотя Франк создал свое оригинальное социально-философское учение уже в эмигрантский период его, как мы полагаем, также нужно относить к указанной философской традиции. Ведь в философии Франка мы встречаем те же самые распространенные в то время концептуальные основы и методологические подходы. Полностью в духе философии своего времени Франк различает социальный механизм и организм, соотнося с первым индивидуалистическую философию Нового времени. В противовес новоевропейской социальной робинзонаде Франк создает целостную концепцию, которая рассматривает индивидуализм лишь как поверхностный механический слой общественного бытия. Суть общества – в соборности как органическом единстве. Специфика же социальной онтологии Франка заключается, как мы показали, в особой трактовке органицизма, который принимает органическое бытие лишь в качестве нематериальной нравственной основы видимого бытия человека. Механический и органический слои социального бытия трактуются Франком в качестве двух типов отношений между частью и целым. В этом Франк оказывается наследником традиции немецкого классического идеализма. Как мы полагаем, именно этот подход позволил Франку внести существенный вклад в социальную теорию, а также обеспечил его социальной философии актуальность в контексте современных дискуссий.

Список литературы

1. Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001. 328 с.
2. Верлинский А.Л. Греческий атомизм и алфавитное письмо: несколько замечаний // Вопросы философии. 2014. № 6. С. 71–88.
3. Вышеславцев Б.П. С.Л. Франк. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Paris: YMCA Press, 1930. 317. // Путь: Орган русской религиозной мысли. 1930. № 20. С. 107–111.
4. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ. М. URSS 2010. 568 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
6. Гессен В.М. Органическая теория государства // Энциклопедический словарь. СПб.: Типо-литография И.А. Ефрона, 1897. С. 96–99.
7. Градовский А.Д. Государство и провинция // Градовский А.Д. Сочинения. СПб.: Наука, 2001. С. 186–296.

8. Градовский А.Д. Общество и государство (теоретические очерки) // Градовский А.Д. Сочинения. СПб.: Наука, 2001. С. 31–55.
9. Доброхотов А.Л. Аксиомы веры и теоремы права // «Самый выдающийся русский философ». Философия религии и политики С.Л. Франка. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 77–87.
10. Евлампиев И.И., Куприянов В.А. Телеология в классической и неклассической философии. СПб.: РХГА, 2019. 308 с.
11. Зубов В.П. Развитие атомистических представлений до начала XIX в. М.: Наука, 1965. 372 с.
12. Кант И. Критика способности суждения. СПб.: Наука, 2006. 512 с.
13. Кареев Н.И. Органическая теория общества // Энциклопедический словарь. СПб.: Типо-литография И.А. Ефрона, 1897. С. 99–100.
14. Колчинский Э.И. Биология в Германии и России – СССР в условиях социально-политических урзисов первой половины XX века (между либерализмом, коммунизмом и национал-социализмом). СПб.: Нестор-История, 2006. 638 с.
15. Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. СПб.: Издание юридического книжного магазина Н. К. Мартынова, 1909. 354 с.
16. Лебедев А.В. Алфавитная аналогия в греческой философии: Гераклит, Демокрит, Платон // Вопросы философии. 2014. № 6. С. 64–70.
17. Майнцер К. Сложносистемное мышление. Материя, разум, человечество. Новый синтез М.: Книжный дом Либроком, 2009. 464 с.
18. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2007. 477 с.
19. Назарова О.А. О роли и месте социальной философии в творчестве Семена Людвиговича Франка // Вопросы философии. 2008. № 5. С. 104–115.
20. Нерсесянц В.С. Философия права Гегеля: история и современность // Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 3–43.
21. Разеев Д.Н. Телеология Иммануила Канта. СПб.: Наука, 2010. 307 с.
22. Струве П.Б. Метафизика и социология. Универсализм и сингуляризм в античной философии // Записки русского научного института в Белграде. 1935. Вып. 11. С. 93–107.
23. Струве П.Б. О некоторых основных философских мотивах в развитии экономического мышления // Струве П.Б. Хозяйство и цена: Крит. исслед. по теории и истории хозяйственной жизни. СПб.: М.: Типо-лит. Шредера, 1913. Ч. 1. С. I–XXXV.
24. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Сочинения: в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 359–618.
25. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. М.: Республика, 1992. 511 с.
26. Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь. 1925. № 1. С. 9–30.
27. Фролов И.Т. Детерминизм и телеология. М.: URSS, 2019. 272 с.
28. Чичерин Б.Н. История политических учений. СПб.: Издательство РХГА, 2008. Т. 2. 748 с.
29. Чичерин Б.Н. Собственность и государство. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. 824 с.

30. Шац А. Индивидуализм экономический и социальный: истоки, эволюция, современные формы. Челябинск: Социум, 2021. 703 с.
31. Шеллинг Ф.В.Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб.: Наука, 1998. 518 с.
32. Шеллинг Ф.В.Й. Лекции о методе университетского образования / пер. с нем., вступ. ст., примеч. И. Фокин. СПб.: Издательский дом «Мир», 2009. 352 с.
33. Штаммлер Д. Церковь как основание и сущность общества: к понятию «церковь» в социальной философии семена Л. Франка // Соловьевские исследования. 2018. № 1 (57). С. 103–121.
34. Элен П. Что связывает общество в самой глубине? К основному вопросу социальной философии С.Л. Франка // «Самый выдающийся русский философ». Философия религии и политики С.Л. Франка. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 168–194.
35. Cheung T. From the organism of a body to the body of an organism: Occurrence and meaning of the word «organism» from the seventeenth to the nineteenth centuries // *The British Journal for the History of Science*. 2006. № 39(3). P. 319–339.
36. Ehlen P. Was hält eine Gesellschaft im Innersten zusammen? Zur Sozialphilosophie Simon L. Franks // *Zeitschrift für katholische Theologie*. 2017. Vol. 139, № 1. P. 41–60.
37. McLaughlin P. Organisch, organisiert // *Kant-Lexikon*. Hrsg. von Wilaschek M., Stolzenberg J., Mohr G. und Bacin S. In 3 Bänden. Berlin: De Gruyter, 2015. Bd. 3. S. 1718–1720.

THE NOTIONS «MECHANISM» AND «ORGANISM» IN THE SOCIAL ONTOLOGY OF S.L. FRANK

V.A. Kupriyanov

Saint-Petersburg branch of S. I. Vavilov of the Institute for the history of science and technology of the RAS;

Sociological Institute of the RAS – a branch of the Federal State Budgetary Institution of Science of the Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences

The article is devoted to the analysis of the notions «mechanism» and «organism» in S. L. Frank's social philosophy. The socio-philosophical conception of S.L. Frank is considered in the context of the philosophy of the XIXth – beginning of the XXth centuries. The article deals with the relations of S.L. Frank's philosophy to the organic theories of society. The author gives an overview of the organic theories: their genesis in the German idealism and analysis of the wide-spread approaches in the XIXth century philosophy. The article shows that the organic theories were historically connected with the teleology of I. Kant. I. Kant was the first to propose the very opposition of organism and mechanism. The author points out that the specificity of this approach consists rather in the interpretation of the relations between the part and the whole, than in the scientific analogy. The author shows that this oppo-

sition played a significant role in the organic theory of society. Russian social philosophy and political science are considered in the general context of the social sciences of the XIXth century. Russian philosophers and social sciences borrowed the idea of mechanism and organism from the western philosophy. Based on this approach they developed their own conceptions which can also be referred to the organic tradition. The author refers S.L. Frank's social philosophy to the tradition of social organism. The article reconstructs the Frank's social philosophy and points out that his approach is derived from the German classical idealism. It is shown that Frank did not criticized the very organic theory, his criticism was directed against naturalistic theories of his time. The author of the article shows the Frank's contribution to the organic theory of society.

Keywords: *Frank, mechanism, teleology, organicism, social philosophy, theory of the state, Kant, history of Russian philosophy, religious philosophy, social atomism.*

Об авторе:

КУПРИЯНОВ Виктор Александрович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора социальных и когнитивных проблем науки. Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН; ассоциированный научный сотрудник, Федеральный научно-исследовательский социологический центр – Социологический институт РАН. г. Санкт-Петербург. SPIN-код 6382-1304, ORCID ID: 0000-0003-0757-3752, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

Author information:

KUPRIYANOV Victor Alexandrovich – PhD (Philosophy), senior research fellow of the department of the social and cognitive problems of science, Saint-Petersburg branch of S.I. Vavilov of the Institute for the history of science and technology of the RAS; associate research fellow of the Sociological Institute of the RAS – a branch of the Federal State Budgetary Institution of Science of the Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg. E-mail: nonignarus-artis@mail.ru