
Summary

Kononenko T. Byzantinism: on the Problem of the Concept Defining. The article contains analysis of Byzantinism as the specific mentality basis. The conceptual positions of K. Leontyev, G. Florovsky and V. Solovyov are compared in their views towards the essence of the concept and object under analysis. There is a focus on symphony political conception of harmonious relations between Church and a state. The following matters are distinguished as the mainstream ones for Byzantinism, among them there can be mentioned relevant limitation of mind abilities as for state of being understanding, essence perception wholeness, equality of intellectual-rational and emotional-sensual knowledge, inseparable link between sacred and profane matters, as well as realizing sense of being and ascetical act of faith, the latter revealing to a person the way towards God, totality of love as the fundamental value. Keywords: Byzantinism, Orthodox Christianity, Church, state.

УДК 1(091)+304.9

© Ігор Стокалич
Центр гуманітарної освіти НАН України

СЕМЕН ФРАНК ПРО ЗАСАДИ СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ

Аналіз творчості Семена Франка (1877-1950) здійснено в аспекті інтерпретації ідей його соціальної філософії. Суспільне буття, за Франком, є сферою ідеально-реального. Звідси випливає, що його не можна трактувати ні як емпіричну реальність, ні як щось ідеальне, абстрактне. Природа суспільного життя хоча й досліджується філософом у контексті з'ясування сімейно-родових взаємин, інституту сучасної держави, систем господарювання, науки, моралі, релігії тощо, однак вихідним тут є головний атрибут людини як сутності – особистість. Особистість несе в собі справжню історичну силу, а її духовне життя становить основу буття суспільства. Головну роль у реалізації цивілізаційних проєктів як світоглядної основи спільного буття людей повинно виконувати релігійне життя. Єдність суспільства досяжна на основі принципу діалогу. Ключові слова: соціальна філософія С. Франка, ліберальний консерватизм, суспільне буття, особистість, релігія.

Значимість творчого спадку С. Франка не обмежується винятково історико-філософським пізнанням, адже поставлені та концептуально представлені філософом проблеми суспільного буття, а саме: взаємозалежності духовного життя особистості та суспільного буття, засад культурно-цивілізаційного поступу людства, ролі релігії, науки, моралі в суспільній історії, духовно-культурних засад єдності суспільства тощо, й сьогодні залишаються актуальними, становлять предмет соціально-філософського та політологічного дискурсу.

Актуальність досліджуваної теми зумовлена також і тим, що С. Франк у своєму аналізі буття суспільства виходив не з усталеної в «новочасну епоху» ідеї розбіжності сфер моралі та політики, а прагнув у своєму соціально-філософському вченні аргументувати думку щодо можливості та умов моралізації політичних відносин, спираючись на розробку смислу життя людини, її етичного призначення.

В аналізі наукової розробки поставленої проблеми звернімо увагу на праці, автори яких концептуально виходять саме з означеної методологічної позиції – при аналізі творчості С. Франка, зокрема розробленої ним соціально-політичної проблематики, передусім зважають на філософсько-антропологічний, етичний підхід філософа до проблем суспільного буття. Г. Аляєв у своїй фундаментальній монографії, присвяченій філософії Франка [1] показує, що філософ трактує суспільно-політичне буття як певну онтологію, для якої характерне зіставлення принципу суспільності з принципом соборності. Така подвійність у визначенні суспільства впливає з подвійності тлумачення Франком самої людської натури, для якої властиве зовнішньо-тілесне ставлення до буття та внутрішньо-інтуїтивне. Дослідник привертає увагу до того, що в засадничій соціально-філософській праці «Духовні основи суспільства» С. Франком розробляється концепція розуміння суспільства саме як «подвійної цілісності», а два шари цієї цілісності (соборність і суспільність) доцільно зіставити з концепцією розрізнення понять «Gemeinschaft» та «Gesellschaft» (спільнота і суспільство) у концепції Ф. Тьоніса (1855-1936). На думку Г. Аляєва, порівнюючи категорійний апарат аналізу суспільства у двох мислителів, слід зауважити, що Франк не протиставляє соборність і суспільність «як два типи соціальної організації, а інтерпретує, скоріше, як два рівні, що існують разом, проникають один в один і не можуть розглядатись як вищий чи

нижчий шабель історичного прогресу» [1, с. 246] в той час, як, на думку Франка, «більшість пануючих у Європі соціально-філософських теорій розглядає «спільноту» і «суспільство» як два можливі типи, дві форми, а тому й два різні ідеали суспільства» [1, с. 251]. Тобто С. Франк у засадничих для його соціально-філософської концепції поняттях – суспільність і соборність – бачить лише різні аспекти суспільного буття, характерні для будь-якого суспільства і пов'язані з внутрішнім і зовнішнім моментами розвитку соціальної реальності: «Внутрішнє – це соборність, де панує єдність багатьох «я», де справжня стихія «ми», або, точніше сказати, зв'язок кожного «я» з первинним «ми». Зовнішнє – це суспільність, де «я», тобто особистості, постають індивідуально та відокремлено, де єдність розпадається на роздільність, протистояння і протиборство багатьох «я», на множинність окремих людей» [1, с. 246]. Такого роду персоналістична онтологія С. Франка в інтерпретації Г. Аляєва характеризується опертям на розуміння суспільного буття як феномену, що підпорядковується універсальним законам життя людини, що стосуються сфери духу, а не взаємодії суб'єктивного та об'єктивного. Дослідник показує, що в цьому аспекті соціальна філософія С. Франка протистоїть позиції М. Бердяєва, для якого суспільне явище є не духом, а об'єктивацією духу, ідеї. В цілому ж, оцінюючи метафізику суспільного буття, розроблену С. Франком, Г. Аляєв відносить її до «етичної гілки» світової політичної думки.

О. Назарова у контексті аналізу спрямувань розвитку метафізики у ХХ ст. (йдеться про концепції С. Франка та Е. Корета) звертає увагу на потребу визначення передусім особливостей духовної атмосфери сучасної мислителів епохи [4]. Як показує дослідниця, сам Франк пов'язував кризовий стан епохи із загальним рухом «європейської духовної історії», яка є ідентичною, за його думкою, з історією західноєвропейської філософії. Звідсіть основною тенденцією епохи, що розвивалася вже з ренесансної доби, є, як вважає філософ, «безрелігійний гуманізм», який і привів як сучасну філософію, так і сучасну цивілізацію до кризи – ситуації, коли людина втрачає зв'язок з трансцендентальною духовною першоосновою свого буття – Богом. Виходячи з такого усвідомлення проблем часу, Франк і буде «метафізику платонівського типу з акцентом на незбагненності й трансраціональності буття та визнанні інтуїції, «умудреного невідання» як основного способу осягнення його змісту...» [4, с. 549]. Виходячи з оцінки філософського світогляду С. Франка як «християнсько-релігійного гуманізму» П. Елен переймається метафізичною проблемою боголюдяності, тобто зв'язку між ідеєю Бога та ідеєю людини, вважаючи, як і Франк, що не можна міркувати про людину, не трансцендуючи у цих міркуваннях до Бога, як не можна стверджувати щось певне про суспільство поза Абсолютом. У цьому аспекті боголюдяність – не тільки смисл християнської віри, а й у концепції Франка – єдино можливий фундамент гуманізму [2, с. 213]. Отже, виходячи з цієї настанови, П. Елен пише: «Людське буття, яке, будучи похідним-первісним, бере участь конкретним способом у всединому бутті, перевершуючи саме себе, бере участь також і в його творчій силі...» [2, с. 92].

Звідси стає зрозумілим, чому автор приймає одну з головних франківських ідей про те, що надчасова соборність – основа будь-якого суспільства. Роз'яснюючи це твердження, вчений зауважує, що соборність є онтологічним поняттям у соціальній теорії Франка, віддзеркалює істотність, «внутрішнє коріння» будь-якого суспільства і представляє собою «духовну реальність», яка розуміється як «єдність «ми»» [2, с. 103]. При цьому зазначається, що помилково було б ототожнювати вільну соборність з об'єктивно існуючим суспільством. В цьому контексті також зауважується, що поняття «ми» потрібно розглядати як буття безмежне, надчасове, надіндивідуальне, яке робить очевидним у концепції Франка таку сутнісну властивість духовного буття як, з одного боку, роздільну множинність багатьох індивідуальних самосвідомостей, а з іншого боку, та разом з тим, їх нероздільну первісну єдність. Новим аспектом у дискурсі щодо франківської метафізики є, як видається, розкриття теми буття як волі та цінності, а також припущення, що підставою персоналістично спрямованої філософії С. Франка були процеси «омасовлення» та «самовідчуження» людини, які були наслідком розкладання у процесі індустріалізації суспільства усталених соціальних зв'язків, що підтримували у минулі часи існування окремих особистостей.

Н. Мотрошилова обстоює думку, що саме у своїй соціальній філософії С. Франк послідовно утверджує принципи «цілісної філософії життя» [3, с. 368], адже суспільство тільки тоді реальне і живе, коли діють, взаємодіють живі окремі індивіди. Саме цей факт, як зауважує Н. Мотрошилова, Франк розтлумачує як одну із засад у визначенні суспільного буття як умови «sine qua non», без якої буття суспільства неможливе [3, с. 366]. У визначенні смислу та значення створеної

С. Франком концепції суспільного буття акцентується також увага на питаннях «непродуктивності» традиційного морального та культурно-філософського світогляду російської інтелігенції, що зіграло негативну роль у російській революції та її наслідках [3, с. 368, 370]. Актуально в аналізі представлена і проблема розподілу як необхідної функції соціального життя. На думку філософа, саме абсолютизація розподілу благ у суспільстві та забуття, зневага виробництва і творчості – це не тільки політична омана та моральний гріх, а й процес, який взагалі підточує народні сили, закріплює духовну та матеріальну убогість народу – ці передбачення С. Франка, як підкреслює Н. Мотрошилова, не раз підтверджувались у подальшій історії [3, с. 371].

Зважаючи на ці дослідження, які здебільш інтерпретували концепцію розуміння С. Франком суспільства та суспільного буття загалом, ставиться завдання розкрити особливу роль особистості, основ її духовного буття у суспільних трансформаціях. Вихідним принципом слугує твердження, яке зафіксоване буквально у перших рядках роботи Франка «Духовні основи суспільства», де констатується, що будь-яка людина, незалежно від її власного уявлення про засади свого буття, живе в соціумі, отже для неї важливо відповісти на запитання: «Яке місце посідає суспільне життя в житті людини, <...>, до чого, власне, прагне людина і чого вона може досягти, будуючи форми свого суспільного буття?» [5, с. 15]. Важливим філософ вважає і замислитися над тим, яке місце посідає суспільне життя людини у світовому і космічному бутті, а також над тим, до якої сфери буття воно відноситься, як пов'язане з абсолютними первнями та цінностями [8, с. 16].

Досліджуючи природу суспільного життя, С. Франк намагається проникнути за завісу його культурно-історичного різноманіття та конкретних виявів, уможливно охопити розвиток суспільства від початку, пов'язаного зі становленням сімейно-родових відносин, і до таких складних історичних утворень як сучасні держави. На думку мислителя, тема природи і смислу суспільного життя є однією з найважливіших онтологічних проблем, яка тісно пов'язана з питанням про людську самосвідомість, тому наблизитися до розв'язання цієї проблеми можна у першу чергу на підставі осмислення сутності людини як особистості та її призначення у світі, в тому числі й у суспільному світі. Такий вибудований філософом логічний ланцюжок споглядання засад суспільного буття пов'яже його індивідуально-особистісні виміри з власне суспільними, соціальне існування людини – з інституційно-релігійним, духовний світ людини – з історичним розвитком суспільства, що наповнює його соціально-філософські міркування містичною суттю. Ось чому суспільну теорію Франка мало означити як консервативну, підкреслюючи тим самим, що вона створювалась як реакція на радикальні суспільні зрушення, а варто сказати, що хід соціально-політичних розмислів філософа завжди йшов і у релігійно-філософській площині як кінцевій інстанції інтелектуальних шукань людини.

Божественна першооснова, за думкою Франка, втілюється у спільному бутті людей, яке вибудовується через усвідомлення непорушних, вічних первнів духовного буття особистості, які потенційно містяться в культурно-історичній спадщині людства і на які не може не зважати й сучасна людина. С. Франк називає новітню епоху часом «глибокого безвір'я, скепсису, духовної розчарованості й охолодження», але саме через цю усвідомлену трагічність часу людина й має наблизитися до неминущих цінностей і подолати кризовий стан суспільства: «У безвір'ї, здавалось би, історія повинна зупинитися, – розмірковує філософ, – бо вона твориться вірою. Ми ж, утративши здатність творити історію, перебуваємо все ж таки під владою її бунтівних сил; не ми творимо її, але вона несе нас. <...> ... Найважливіше і перше, що тут потрібне, – це зусиллям думки і волі ... спрямувати свій погляд на вічну сутність суспільства і людини, щоб через їх пізнання здобути позитивну віру, розуміння цілей і завдань людського суспільного життя» [5, с. 17]. Саме громадськість, суспільність як головна риса людини робить її, як доводить Франк, спираючись на думку Гете, в історичному існуванні борцем, здатним іти на жертви задля досягнення суспільних ідеалів, у які вірять і в яких бачить гуманний смисл, який тільки й може виправдовувати жертвовність.

С. Франк зазначає, що за логікою людських дій відбувається й діяльність колективних політичних суб'єктів, про що він пише: «в дійсності, на практиці людські суспільства і партії живуть і діють так само, як окремі люди, під владою сліпих, неосмислених пристрастей, не віддаючи собі звіту в тому, навіщо саме й чому вони прагнуть здійснення цієї мети...» [5, с. 15-16]. Тобто, аналізуючи громадське життя, представлене передусім таким засадничим для сучасних держав феноменом як партії, чия діяльність уже усталено розцінюється як вищого порядку суспільна активність, мислитель доходить висновку, що ця колективна діяльність має схожість із буттям окремої людини, що партія так само схильна до впливу пристрастей, може

керуватися незнанням суті справи та подій, що відбуваються; може рухатися вперед на підставі неусвідомленого, але реального імпульсу історії, що примушує силу під назвою суспільне життя реалізовувати якимсь чином нагальні завдання.

Якщо ж на цій теоретично окресленій підставі торкнутися реальних суспільно-історичних подій, то в цілому Франк констатує, що цей етап історії є пошуком нової форми суспільно-політичного життя. Передусім цьому той факт, що руйнуванню і деконструкції були піддані всі основні суспільні ідеї, через що утворився у соціальному просторі ідейний вакуум. За таких обставин С. Франк пророчо висловлюється, що після Першої світової війни людство в його громадському житті перейшло на якийсь новий виток історії, наповнений різними потрясіннями, переворотами, що привело до втрати у політичному житті колишньої сталості, до того, що в недалекому минулому великі держави почали демонструвати схильність до саморуйнування і нової політичної організації. Отже, епоха миру, культурного розвитку, зростання громадянськості, пом'якшення характерів і зміцнення особистої свободи у новітні часи припинилися, змінюючись неминучим виразом невідомості, непередбачуваності, кардинальних змін. У цьому контексті філософ оцінює й історичне становище Росії, яке характеризується торжеством «російського комунізму», що він оцінює як пірову перемогу, оскільки бачить у реалізації радикальної ідеології крах чарівності віри народу в очікуване царство справедливості. Швидко духовно-моральне розчарування у наслідках такої суспільної трансформації закономірно приведе, на думку філософа, до ситуації, коли люди вже не знатимуть, чому мають служити, до чого прагнути і яким цілям віддавати свої сили. Причому відсутність в історичному русі духовної енергії, що було зумовлене втратою віри, впливає, за Франком, як на окремо взятую людину, так і на суспільство в цілому.

З означених проблем впливає завдання – подолати у майбутньому суспільному розвитку загальний історичний скептицизм, а для цього, як вважає С. Франк, треба повернутися до цінностей позитивної віри у розумінні історичних цілей і суспільних завдань, до непорушних основ духовного життя особистості, які містяться в духовно-культурній, передусім християнській спадщині. Без цього людство не здатне подолати історичну кризу сучасної доби. Філософ критикує практику сучасного йому суспільного буття, адже в ній демонструється нездатність до сприйняття соціальної реальності в її духовній глибині та повноті. Так, наприклад, лиш одиничне сприймається феноменом конкретним. Такий підхід Франк розцінює як свідомо штучний і помилковий. У зв'язку з цією тенденцією філософ обґрунтовує, що одиничне завжди поєднується з загальним, що загальне як ціле не дозволяє використовувати одиничне як абстракцію, відірвану від цілого, що істинним і конкретним слід вважати не частину (окремі феномени), а ціле.

За цією ж логікою поєднання, а не штучного роз'єднання, доводиться, що для достовірності розуміння історичного сьогодення потрібно споглядати сучасне в його зв'язку з минулим – тільки тоді утворюється справжня єдність культурно-історичного поступу. Таке синтезуюче розуміння історії дає можливість у межах філософії історії пізнати різні епохи як різноманіття єдиного духовного ества людства; оглянути перипетії та драматичні колізії минулого, всі попередні сподівання, досягнення та невдачі крізь призму дійсних умов історичного існування. Ціле історії як завершене, хоча й залишається у всій своїй повноті недоступним, однак, як зауважує мислитель, постає перед нами усвідомленим цілим, подібно до того, як людина зі свого власного життєвого досвіду здатна відкривати засади свого самобуття як особистісної істоти [10, с. 157]. Ця здібність вказує на те, що людство на певному етапі історичного шляху здатне усвідомити себе як невід'ємну частину всього історичного процесу розвитку суспільства. У цьому випадку ціле постає не у вигляді суми чи сукупності різних частин, а присутнє як надчасова суть життя у різних відрізках історичного буття. Такий стан речей зумовлюється усвідомленням зв'язку історії з сутністю людини, її містичною глибиною – духом, який перебуває та досягає себе самого у надчасовій єдності культурно-історичного руху, де кожна доба є моментом єдиного духовного поступу.

С. Франк зазначає, що несприйняття феномену ідеального, духовного в розумінні суспільства робить засади суспільної історії апіорними. На його думку, потрібно чітко розрізняти доконечність емпіричну від доконечності онтологічної: перша з них, діючи своїми силами, може протидіяти іншій, але не суперечити їй як внутрішній, сутнісній доконечності. Ці два роди зв'язків у органічній єдності визначають суспільний рух і тому важливо, щоб різниця у цілях різних суспільних груп, їхні запити, зважаючи на власну обмеженість, не зачіпали б основоположних

зв'язків, прагнучи й на емпіричному рівні знайти такі розв'язки проблем, які б урахували закономірності онтологічного рівня. Адже доконечність онтологічну як фундаментальний зв'язок неможливо змінити, так само, як неможливо вигадати який-небудь колір, який ніколи б не забарвлював поверхні та не перебував би у просторі. Зрозуміло, що в практиці суспільного буття така виведена Франком настанова може порушуватись. У такому випадку складається наступна ситуація: коли порушення законів онтологічної доконечності перевищить певний рівень, у житті суспільства настає параліч, ослаблення і врешті решт загибель [7, с.47].

За С. Франком, саме на цій закономірності була побудована концепція природного права, корінь якої – в онтологічній закономірності. Політичні ж учення Європи з XVIII ст. поєднали в своїх концепціях непорушні онтологічні основи з емпірикою людської волі, що не могло не позначитися негативно в історичному досвіді суспільного життя. Міркуючи про проблему абсолютності онтологічних законів, філософ звертається до тез англійського філософа XIX ст. Т. Карлейля, який спирався у своїх судженнях про засади людського життя в суспільстві на природу релігійності, що надає можливість збагнути універсальні зв'язки буття. З цієї позиції мислитель критикував демократичну систему як зовнішній механізм пошуку правильного рішення (про що говорив і В. Соловйов) у той час, як не менш важливо спиратись і на закони, за якими розвиваються сили Всесвіту, духовного універсуму, які по-своєму торують шлях до правильних рішень [5, с. 124; 11, с. 361]. Невипадково філософ опікується темою діалогової культури як основи взаємодії людей, приділяє увагу тлумаченню любові, суспільне значення якої він бачить у перетворенні, як здається, нездоланної ненависті на силу любові, єднання. Як православний мислитель С. Франк розуміє любов передусім у контексті релігійно-християнського сприйняття конкретної людини, бачення в ній божественного первня, тому, на його думку, «І наше ставлення до ближнього, до будь-якої людської істоти <...> взагалі збігається з нашим ставленням до Бога...» [12, с. 412]. З цього випливає не лише тлумачення любові як цінності особистісного буття, а й принципової цінності суспільного буття, адже вихідний принцип у цих різних за типом відношеннях один й той же самий – сприйняття іншої людини як умови й мого особистого буття.

Отже, людина як осередок усіх зв'язків постає у соціальній філософії С. Франка не як свавільний господар свого життя, який ігнорує вічну онтологічну доконечність, а як вільний виконавець вищих велінь, явлених і в суспільних взаємовідносинах між людьми. Трагізм людського існування полягає якраз у підміні онтологічного емпіричним, про що філософ пише: «Внутрішня всеєдність, первинна гармонія і узгодженість вселюдського життя хоча й лежить в основі суспільного буття і становить справжню реальність, проте не знаходить свого втілення зовні, або знаходить лише вельми неадекватний собі вираження в емпіричній дійсності суспільного життя. У цьому полягає справжній трагізм людського існування, справжня невідповідність між його емпіричною реальністю та його онтологічною сутністю» [5, с. 54].

Проблема ця давня, у філософії вона віддзеркалювалась у підходах універсалізму та соціального атомізму, що змінювали в різні епохи один одного: перша ідея розуміє суспільство як єдине ціле, в якій людина є і прототипом цілого, і його частиною; друга – тлумачить суспільство як абстрактний, не існуючий реально об'єкт, що репрезентує об'єднання людей на умовах прийнятих усіма до виконання рішень і правил. Такий підхід знаходить яскраве своє відображення, наприклад, у творі Т. Гобса «Левіафан», де тканина суспільства постає як продукт законодавчої, політичної діяльності, регулюючої моделі суспільних взаємовідносин [див.: 13, с. 253]. Франківська ж теорія виходить із розуміння суспільства як органічного об'єкта, для якого характерний передусім духовний зв'язок, який зумовлює єдність суспільства. Забуття того, що людина – духовна істота, приводить суспільство до різних крайнощів політичного устрою, коли поняття свободи, прав людини стають лише словами, позбавленими конкретного смислу [9, с. 123]. Водночас Франк підкреслює, що суспільство, де пригнічується внутрішнє життя особистості, її свобода, своєрідність та індивідуальність, порушує онтологічні закони, що руйнує суспільство – можливо, в цьому й криється таємниця безслідного зникнення колись грізних імперій та розвинених культур давнини. С. Франк упевнений, що гуманні цивілізаційні проекти мають шанс реалізуватися при зважанні на те, що роль соціальної в'язі буде в них відігравати релігійне життя [14, с. 199], яке тільки і здатне забезпечити реальну єдність суспільства – ізольовано ж мислимий індивід, на думку мислителя, – це лиш абстракція [6, с. 460].

Висновки. Отже, С. Франк у своїй ліберально-консервативній концепції суспільного буття виходить з поняття людини як духовної істоти, здатної до усвідомлення засад універсального буття, у тому числі й соціального. Онтологічна основа суспільства – сфера духовного. Природа суспільного життя не пов'язана виключно з матеріально-чуттєвим світом, адже суспільство представляє собою особливого порядку реальність, яка виходить за межі власне людського буття. Такий хід франківської думки зумовлений тим, що духовне життя людини в його концепції – надприродна реальність, яка дана особистості не у формі зовнішнього об'єкта, яким слід оволодіти, а у формі реальності, притаманної і самій людині [15, с. 329]. Основою історичного руху суспільств постає світова духовно-культурна, передусім релігійна спадщина. Тому мислитель бачить у таких виразах як «душа народу», «дух епохи» не метафору, а певну силу, створену в історії та закарбовану в духовній традиції.

Література

1. Аляев Г.Е. Філософський універсум С.Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття: Монографія / Г.Е. Аляев. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 368 с.
2. Элен П. Франк: Философ христианского гуманизма / Петер Элен; [перевод с нем. яз., предисл.]. – М.: Идея-Пресс, 2012. – 304 с.
3. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов) / Н.В. Мотрошилова. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 477 с.
4. Назарова О.О. Відродження метафізики в ХХ столітті: на прикладі християнських філософських традицій – німецькомовної неотомістської філософії (Е. Корет) і російської релігійної філософії (С.Л. Франк) / О.О. Назарова // Русская философия: история, методология, жизнь [Текст] / отв. ред.: Аляев Г., Суходуб Т. /Общ-во рус. фил. при Укр. фил. фонде; Ин-т философии им. Г.С. Сковороды и др. – Полтава: ООО «АСМИ», 2011. – 912 с. – С. 535- 550.
5. Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк; [сост., вступ. ст. П.В. Алексеева]. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
6. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С.Л. Франк. – Париж: Дом книги и Современные записки, 1939. – 327 с.
7. Франк С.Л. О задачах обобщающей социальной науки / С.Л. Франк // Мысль. – 1922. – № 3. – С. 36-64.
8. Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук / С.Л. Франк. – М.: Берег, 1922. – 124 с.
9. Франк С.Л. По ту сторону правого и левого: Сб. статей / С.Л. Франк; [отв. ред. и предисловие В.С. Франка]. – Paris: YMKA-Press, 1972. – 241 с.
10. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека / С.Л. Франк; [сост., вступ., ст., комм. И.И. Евлампиева]. – СПб.: Наука, 1995. – 655 с.
11. Франк С.Л. Реальность и человек / С.Л. Франк; [сост. П.В. Алексеев; прим. Р.К. Медведевой]. – М.: Республика, 1997. – 479 с.
12. Франк С.Л. Религия любви / С.Л. Франк // Русский Эрос, или Философия любви в России; [сост. и авт. вступ. ст. В.П. Шестаков; коммент. А.Н. Богословского]. – М.: Прогресс, 1991. – 448 с. – С. 401-414.
13. Франк С.Л. Русское мировоззрение / С.Л. Франк; [сост., вступ. ст., прим. А.А. Ермичева]. – СПб.: Наука, 1996. – 738 с.
14. Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии / С.Л. Франк. – М.: Факториал, 1998. – 256 с.
15. Франк С.Л. Человек и Бог / С.Л. Франк. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. – 528 с.

Summary

Stokalich I. S.L. Frank on the Foundations of Social Life. Analysis creativity SL Frank (1877-1950) implemented in terms of the interpretation of the ideas of his social philosophy. Social existence is, according to Frank, the scope of ideal-real, so it can not be considered as an empirical reality, nor as something ideal, abstract. The nature of public life although considered a philosopher in the context of the study of family and kinship relations, Institute of the modern state, systems management, science, morality, and religion, but here is the original main attribute of man as being – a person. Personality carries a genuine historical force and its spiritual life – the basis of existence of society. The main role in the implementation of projects of civilization as the ideological basis of the joint life of people should play the religious life. Social cohesion is achievable on the basis of dialogue. Keywords: social philosophy SL Frank, a liberal conservatism, social being, identity and religion.