

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

PSYCHOLOGY

УДК: 159.9

А. Г. Иценко, кандидат философских наук, доцент

Учреждение образования «Барановичский государственный университет», ул. Войкова, 21,
225404 Барановичи, Республика Беларусь, +375 (29) 246 27 56, alex_its81@mail.ru

ПРОЕКТ ФИЛОСОФСКОЙ ПСИХОЛОГИИ С. Л. ФРАНКА¹

В статье автор продолжает рассматривать воззрения русского философа С. Л. Франка в их философско-психологическом сегменте. Поднимаются такие блоки в рамках указанной философско-психологической проблематики, как соотношение внутреннего духовного мира человека и физиологических закономерностей, связь социального и индивидуального, проблемы целостности личности и концепции «души», единства душевной жизни, возможности опытного познания духовной жизни, динамизм внутреннего мира человека, а также связь узкопсихологических и гносеологических возможностей «души» и др. Показано, что С. Л. Франк оставался верен как своим методологическим установкам, так и базовым философско-психологическим идеям. Автор приходит к выводу, что религиозно-философские и антропологические установки философа, с одной стороны, ограничивали научный анализ «души», с другой — открывали определённые перспективы изучения внутреннего мира человека.

Ключевые слова: Семён Франк; проблема «разум—тело»; история психологии; философская психология; философская антропология; сознание.

Библиогр.: 16 назв.

A. G. Itsenko, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor

Institution of Education “Baranavichy State University”, 21 Voykova Str., 225404 Baranavichy,
the Republic of Belarus, +375 (29) 246 27 56, alex_its81@mail.ru

S. L. FRANK'S PHILOSOPHICAL PSYCHOLOGY PROJECT

In the article, the author continues to consider the views of the Russian philosopher S. L. Frank in their philosophical and psychological segment. The following blocks are raised within the framework of the specified philosophical and psychological problems, such as the relationship between the person's inner spiritual world and physiological laws, the connection between the social and the individual, the problem of the integrity of the person and the concept of “soul”, the unity of the spiritual life, the possibility of experiential knowledge of the spiritual life, the dynamism of the inner human world and, as well as the close connection between the psychological and epistemological possibilities of the “soul”, etc. It is shown that S. L. Frank remained true to both his methodological attitudes and basic philosophical and psychological ideas. The author comes to the conclusion that the philosopher's religious-philosophical and anthropological attitudes, on the one hand, limited the scientific analysis of the “soul”, and on the other hand, opened up certain perspectives for the study of the Man's spiritual world.

Key words: Semyon Frank; the “mind—body” problem; history of psychology; philosophical psychology; philosophical anthropology; consciousness.

Ref.: 16 titles.

Введение. В первой части исследования философско-психологических воззрений С. Л. Франка поднимались такие пласты идей русского философа, как концептуализация категории «душа», рассматриваемой мыслителем и как философский концепт, и как психолого-антропологическая реальность, соотношение психологии и философии, проблема атомизации психики, критические построения в отношении так называемой «опытной психологии» и пр. [1].

Базовыми работами в этой части среди объёмного массива трудов Л. Франка будут рассматриваться несколько текстов. Во-первых, «Душа человека. Опыт введения

в философскую психологию» (1917) [2]¹, работа, в которой наиболее рельефно и объемно автор излагает свою концепцию философской психологии. Н. К. Гаврюшин отмечал, что «*Душа человека. Опыт введения в философскую психологию*» «стала последней точкой в истории русской “рациональной психологии”. Она охватывает тематику соответствующих академических курсов, но дает ей более органичное, живое оформление». По мнению Н. К. Гаврюшина, «Франку в значительной мере удалось осуществить программу, намеченную В. Н. Карповым» [4, с. 103—104]. Последний, как известно, яркий представитель киевской школы философского теизма (окончил Киевскую духовную академию), преподавал психологию в Петербургской духовной академии, как и С. Л. Франк, был ориентирован на платонизм. Очевидно, Н. К. Гаврюшин прав, поскольку профессор В. Н. Карпов также отмечает важность изучения души в психологии сквозь призму трёх направлений: «1) Феноменологию души, 2) Виологию души (исходная исследовательская позиция, по которой душа — источник живого в человеке — А. И.) и 3) Патологию души» [5, с. 229]. Кроме того, Карпов Франку был знаком как психолог, в указанной работе он даже цитирует представителя духовно-академической психологии («Натурфилософия Аристотеля и ее значение в настоящее время»).

Важны для данной тематики такие работы, как «О природе душевной жизни» [6], «О метафизике души. (О проблеме философской антропологии)» [7]. Следует также обратить внимание на самую позднюю работу — «Реальность и человек» (1949) [8], написанную за год до смерти мыслителя. Сам автор пишет, что здесь попытка «дать более зрелую и углубленную формулировку философской системы...», для нас важно, что книга «есть опыт метафизики человеческого бытия или философской антропологии (первый набросок которой дан в моей книге “Душа человека”, 1917)» [8, с. 208]. В работе С. Л. Франк сам определяет философов, идеи которых в наибольшей степени повлияли на него. Это Платон, Плотин (и платонизм в целом), Николай Кузанский, а также В. С. Соловьев, влияние которого «было, очевидно, бессознательным». «Многим я обязан, — пишет мыслитель, — знакомству с мистической литературой» [8, с. 208]. Однако эта увлеченность мистицизмом никогда не вступала в конфликт с рациональными установками и научной строгостью русского философа, что прекрасно показано в различных его работах, затрагивающих гносеологическую проблематику («К теории конкретного познания», «Предмет знания», «Религия и наука»²).

Следует сказать, что хоть автор и являлся религиозным мыслителем и многие его философско-концептуальные интуиции перекликались и исходили из религиозного мировоззрения, однако не все религиозные идеи, в частности о душе, разделялись русским философом. Известна работа, в которой С. Л. Франк критически оценивает такую концепцию, как переселение душ. При этом вспомним, что идеи *μετεμψύχωσις* имели место в философской системе Платона и неоплатоников. С. Л. Франк даже делает попытку защитить Платона: «...остается в сущности не вполне ясным, в какой мере Платон серьезно верит в буквальный смысл учения о переселении душ и в какой мере оно служит ему лишь мифологической иллюстрацией для иных, фундаментальных представлений об общей природе и назначении душ» [10, с. 26]. В конечном итоге мыслитель приходит к выводу, что учение переселения душ внутренне противоречиво и «оказывается пустой и беспредметной игрой ума» [10, с. 29—30].

В целом в базовых своих тезисах С. Л. Франк старается не сойти с научных позиций, выдержать логическую последовательность и непротиворечивость своих воззрений на душу, а в некоторых местах и прямо отстаивает позицию гармоничного сочетания и взаимодополняемости религии и науки. Отдельная роль отводилась психологической науке (в особенности психологии личности и социальной психологии). Как справедливо отмечал исследователь жизни и творческого наследия мыслителя профессор Г. Е. Аляев, ранний С. Л. Франк

¹Отметим, что интерес к философской психологии С. Л. Франка в Европе растет. Так, в Германии весь тираж переведенной на немецкий язык рассматриваемой работы был распродан полностью [3, с. 172]. В итоге в Германии с 2000 года труды русского мыслителя переведены на немецкий язык и изданы в 8 томах («Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» составила 2-й том).

²Более детально о соотношении религии и науки — в работе «Специфика соотношения религии и науки в религиозно-философских воззрениях С. Л. Франка» [9].

в целом «был склонен к психологизму в понимании общественно-исторических процессов», с течением времени этот «психологистский уклон был осознанно и однозначно преодолен», однако «это не означало утраты им интереса к психологии — как социальной, так и индивидуальной. Наоборот, ...этот интерес стал глубже и привел Франка к разработке философской психологии как составной части метафизической системы» [11, с. 81]. Некоторые учёные даже пишут о «психологизации гносеологии» Франка, выраженной в концепции «живого знания», которая «помогает исследовать психологию субъекта и субъективного мира человека» [12, с. 56].

Материалы и методы исследования. С учётом того факта, что данная публикация является продолжением первой части исследуемой тематики, методологические установки автора остаются теми же. Источниками выступили работы С. Л. Франка различных временных промежутков. Методологическими подходами и методами, учитывая исследовательскую цель и задачи, выступили историко-генетический, системный и критико-аналитический подходы, философско-герменевтический метод (герменевтический круг, герменевтический треугольник), позволившие реконструировать, проанализировать и осуществить интерпретацию исследуемых идей С. Л. Франка, выраженных в его творческом наследии, придерживаясь научных принципов объективности и историзма.

Результаты исследования и их обсуждение. Напомним идейную диспозицию в концептуальных построениях философской психологии С. Л. Франка. Мыслитель фиксирует: «Под учением о душе или философской психологией... мы должны разуметь именно общее учение о природе душевной Жизни и об отношении этой области к другим областям бытия, в отличие от так называемой “эмпирической психологии”, имеющей своей задачей изучение того, что называется “закономерностью душевных явлений”. В этом смысле философская психология стоит выше спора между различными философскими направлениями в психологии, выше противоположности между “метафизиками” и “эмпиристами” или “критицистами”, ибо эти споры и противоположности составляют само её содержание» [2, с. 20].

С. Л. Франк фиксирует свою позицию в этой области дефинитивным описанием души как «действенно-формирующую энтелехию (видим эксплицитную прямую аллюзию на аристотелевскую $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ — А. И.), как носителя знания или предметного сознания и как единство духовной жизни» [2, с. 222]. Автор не отрицает важности связи духовного начала с телесным: «...через связь с телесными процессами душевная жизнь является пространственно и временно локализованной реальностью, предстоит нам как совокупность и единство процессов, протекающих в определенном месте и в определенное время; и лишь через эту же связь с телом она обнаруживает вообще эмпирическую закономерность своих явлений, ибо закономерность, в качестве определенного порядка сосуществования и последовательности, предполагает уже локализацию во времени (а практически, по крайней мере в большинстве случаев, и в пространстве)...». По мнению мыслителя, внутренняя и внешне-эмпирическая стороны души хоть и различны, но все же «не суть... раздельно-обособленные явления; здесь, как и всюду в душевной жизни, имеет место первичная непрерывность, коренное единство, объемлющее и покрывающее собой всякую разнородность» [2, с. 223].

Действительно важным блоком размышлений С. Л. Франка в рамке философской психологии является проблема соотношения «душа—тело». Напомним, что в современных исследованиях (когнитивная психология, нейробиология, аналитическая философия сознания) также есть похожая проблема — *mind-body problem* («проблема “разум—тело”»¹), иногда её определяют как проблема ментального и физического, которая, в свою очередь, является термином, покрывающим собой целый спектр проблем. Как справедливо указывает В. В. Васильев: «Проблема “сознание — тело” является одной из ключевых тем аналитической философии, доминирующей в интеллектуальном пространстве начала XXI в.» [13, с. 143]. Среди современных исследователей, находящихся на переднем крае исследований данной проблемы, такие известные имена, как Р. М. Адамс, Д. Армстронг, Б. Баарс, Н. Блок, Ф. Гофф,

¹Иногда этот термин переводят по-иному, например, «проблема “сознание—тело”» [13].

Ф. К. Джексон, Д. Дэвидсон, Д. Деннет, К. Кох, Д. К. Льюис, Т. Нагель, Д. Перебум, Н. Решер, Дж. Сёрл, Р. Суинберн, Т. Хорган, Д. Чалмерс, Дж. Шаффер, идеи которых отражают самые разные, подчас полносарные решения данного блока проблем. «Под рубрикой этого общего вопроса, — продолжает В. В. Васильев, — заключено некое множество подчиненных ему вопросов, вопросов, последовательные ответы на которые позволят нам продвигаться в решении данной проблемы» [13, с. 147]. Как видим, актуальности эта проблема не потеряла ни по своей важности в научном и философском дискурсе, ни по своей постановке как комплексной проблемы.

Как уже отмечалось, мыслитель раскрывает это тематическое направление в главе «Душа и тело» (работа «Душа человека...»). Сам философ структурирует данную проблему следующими блоками: «Влияние тела на предметное сознание и душевную жизнь», «Пространственно-временная зависимость души от тела и пределы этой зависимости», «Внутренние условия этой зависимости», «Критика теории “психофизического параллелизма”», «Подлинный характер взаимозависимости между душевной жизнью и телесными явлениями», «Онтологическое объяснение природы и возможности этой взаимозависимости» [2, с. 221—252]. В другой же, более поздней работе этой проблеме отводится уже две главы: «III. Душа и тело. Учение психофизического параллелизма» и «IV. Критика психофизического параллелизма» [6, с. 173—193]. Определённо, и терминология, и некоторые решения сегодня ушли далеко вперёд в силу естественных причин: накапливаются знания, совершенствуются методы изучения, возрастают технические возможности исследования в целом. Однако сама постановка этого вопроса более 100 лет назад как научной проблемы (в его варианте философско-психологической) в таком её срезе, который предлагает С. Л. Франк, острая критика редукционизма, а также некоторые варианты её решения на интуитивном уровне вскрывают в русском философе глубокого мыслителя. Для Франка эта тема включает в себя проблему каузальности (современная философия сознания также ставит проблему ментальной каузальности), свободы воли (здесь всплывает проблема ограниченности духовной жизни темпорально-пространственными факторами¹, где связка души с телом замыкает внутренний мир человека, например, во временную реальность, с которой человек уже не может не считаться, хотя душа, по его мнению, сама по себе выходит за рамку этого «ограничителя»), эпифеноменальности «душевной жизни» и т. д.

Следует сказать, что эта связка проблемы соотношения «душа—тело» во франковской постановке и онтологии до сих пор остаётся неразрешимой. Профессор В. В. Васильев, характеризуя современное «понимание существа проблемы “сознание—тело”», пишет: «Определяя отношение сознания к телу, к мозгу, мы так или иначе уточняем онтологический статус сознания. Собственно, самым главным для нас является именно этот момент, уточнение онтологического статуса сознания» [13, с. 147]. Возможно, единственное отличие здесь с С. Л. Франком в терминологической плоскости (однако здесь можно напомнить, что «душа» Франка вполне может быть определена как носитель сознания²) и то, что он привязывает сюда еще одну вершину этого треугольника — гносеологическую. Хотя и здесь есть парал-

¹Здесь можно заметить и кантианские мотивы. К слову, в другом месте, где Франк размышляет о реальности и действительности, смежных понятиях субъективного и объективного опыта, он прямо ссылается на И. Канта. При этом у Франка междисциплинарно переплетаются области гносеологии, онтологии и психологии (в его философско-психологическом изводе). Так, объясняя субъективный опыт, мыслитель пишет: «Явления моей внутренней жизни — мои настроения, сны, фантазии, как они непосредственно происходят во мне и суть только для меня, — я противопоставляю как нечто “субъективное” — объективной действительности как всему “общеобязательному”. Но эти же явления в качестве предмета наблюдения и мысли — не только для другого, например, для врача-психоаналитика, но и для меня самого — суть объективная действительность, с которой я должен считаться как со всяким иным объективным фактом. С этой последней точки зрения “субъективны” не они сами — субъективно, в смысле ошибочности и иллюзорности, только их неверное истолкование, т. е. их возможное отнесение к ненадлежащей области реальности» [8, с. 212—213].

²Не следует забывать и того, что Франк предостерегал о сложности в понимании термина «сознание»: «Сознание... одно из самых многозначных и неопределенных слов». При этом мыслитель делает попытку дать определение: «Сознание есть некоторого рода непосредственная самоявственность, некое “для-себя-бытие”, самопроникнутость, как бы внутренняя прозрачность душевных явлений». При этом отмечает, что в широком смысле «всякое душевное явление есть “явление сознания”» [2, с. 59—60].

дели с современностью, поскольку *hard problem of consciousness* Д. Чалмерса также включает в себя и гносеологическую составляющую.

Критикуемый мыслителем «психофизический параллелизм» исходит из того, что утверждает «закономерную связь между физическими и психическими явлениями, не признавая, однако, настоящей причинной связи между ними. Мир так устроен, что известным физическим явлениям, например, процессам в центральной нервной системе, соответствуют определенные психические процессы, и наоборот. Оба ряда — ряд физический и ряд психический — протекают параллельно, не влияя, однако, друг на друга, а будучи, наоборот, в смысле причинной связи совершенно независимыми друг от друга» [6, с. 174]. Показательно, что ярким представителем психофизического параллелизма, по Франку, является В. Вундт и его школа.

В своей критике опираясь не только на философские методы, но и на работы учёных того времени, Франк прямо указывает их имена — это «Буссе, Венчер, Бехер, Бергсон» [6, с. 178], У. Штерн («Дифференциальная психология»), Э. Куэ и даже З. Фрейд и А. Адлер [6, с. 187, 191], хотя прибегает также в своих построениях и к идеям мыслителей прошлого, например, Д. Юма, когда обосновывает своё видение каузальности [2, с. 236—237].

При этом С. Л. Франк остерегается, что не стоит поддаваться ложному мнению, по которому психофизический параллелизм является концепцией, противоположной материализму. «На самом деле, — пишет философ, — в основе её (теории психофизического параллелизма — А. И.) лежит утверждение господства материальных явлений над психическими и совершенного бессилия последних, полной их подчиненности первым», хоть и в имплицитной форме. Поскольку психическая реальность включена в материалистическую замкнутость, а «принципиальное требование психофизического параллелизма — объяснить всякое психическое явление из предшествующего ему психического же (подобно тому, как физическое явление имеет своей причиной предшествующее ему физическое) — становится просто неосуществимым» [6, с. 175].

Далее философ продолжает свою мысль, поднимая уже прямо проблему ментальной каузальности, а параллельно критикуя эпифеноменализм, который порождается логическим продолжением психофизического параллелизма. Философ пишет: «Существует универсальная космическая материальная природа, как некое замкнутое в себе целое, в котором каждое отдельное явление может быть причинно объяснено из другого; и в отдельных местах этого материального мира — там, где есть живая нервная система — параллельно ей возникают отдельные ряды психических явлений, как бы вспыхивают огоньки душевной жизни; и внутри этих рядов смена отдельных явлений (как и само первое их возникновение) находится под непрерывным действием факторов материального порядка». Таким образом, размышляет Франк, природа, как материально замкнутая мегасистема более высокого порядка, включает психическое, как микросистему более низкого порядка, в свой поток жесткой детерминации. Но важно, что, как отмечает мыслитель, этот каузальный вектор односторонний: «С другой стороны, обратной зависимости быть уже не может: ни одно явление материального порядка — будь то вне или внутри живого тела — не определяется психическими процессами, ибо оно всецело определено предшествующими процессами материального порядка». И Франк делает следующий логический шаг, заключая, что при таком понимании «психофизический параллелизм называет обычно психические явления “эпифеноменом” материальных явлений (т. е. производным, побочным спутником их)». Так что данный подход является ярко выраженным «натуралистическим мировоззрением» (и даже «наивным реализмом» [7, с. 274]) или следствием такового, «для которого все душевное, сознательное, духовное есть побочное, производное и действительно бессильное начало, всецело обусловленное самодовлеющей и единой державной силой слепого, бездушного материального мира и без остатка ему подчиненное» [6, с. 176—177].

При этом Франк, конечно же, признаёт влияние «воздействия телесных явлений на душевные», однако он предполагает необходимость наличия и обратной связи: «...направляющего и формирующего влияния душевных сил на телесные процессы» [2, с. 238].

Объясняя эту особенность, Франк пишет: «Состояние душевной жизни, связанное с определенным телесным процессом, никогда не есть ни “продукт” одного этого процесса, ни даже закономерно-определенная “параллель” или “аналог” к нему, а есть всегда целостная, определенная сверхвременным и сверхкачественным единством, спонтанная реакция душевной жизни и ее центральных целестремительно-формирующих сил на данное телесное явление, с которым соприкасается душевная жизнь» [2, с. 241]. Опираясь на А. Бергсона («Время и свобода воли», 1889), Франк делает заключение о специфичности связи мозга и внутреннего мира личности: «...связь между телесными раздражениями и “ощущениями” (в смысле познания предметных содержаний) заключается лишь в том, что раздражение есть повод, побуждающий душевную жизнь направить внимание на определенное предметное содержание» [2, с. 242]. Немецкий исследователь франковского наследия П. Элен, анализируя этот аспект у Франка, не без оснований указывает: «Несмотря на то, что наша “внутренняя жизнь” привязана к человеческому телу и его функциям, она все-таки не обладает определенной локализацией в нем. То, что Франк называет “стихией нашей внутренней жизни”, было отличено им от наших психических состояний или содержаний сознания, т. е. от того, что может быть предметом психологии или любого прочего внешнего наблюдения (мечты, внутренние состояния, чувства, страсти как содержания собственно витального сознания)» [14, с. 96—97].

Завершая свои изыскания по данной теме, Франк отмечает не только теоретическую, но и практическую значимость «преодоления психофизического параллелизма и вообще натуралистического воззрения в психологии». Ведь если данная установка справедлива, пришлось бы признать «догмат о совершенной пассивности человеческого духа и полной, безграничной его подчиненности силам телесной жизни», а по сути признать отсутствие свободы воли в человеке. Исследование проблемы свободы воли у Франка занимает особое место. Отметим лишь то, что наличие свободы воли для мыслителя — это исходная антропологическая позиция, непосредственно связанная с наличием души и относительно автономного внутреннего мира личности. Франк пишет, что углубление в проблему свободы «связано, с одной стороны, с уяснением многослойности душевной жизни или измерения в глубину, в силу чего открывается возможность воздействия глубинных сил или центральных инстанций на процессы в наружной, периферической части душевной жизни», с другой — «с уяснением существенности для душевной жизни момента спонтанности активности, выражающегося в осмысленных актах, в которых осуществляется осмысленное теоретическое и практически-телеологическое отношение человека к окружающей его среде» [6, с. 232]. Также для мыслителя близкой является специфическая концепция А. Бергсона, по которой «свобода и необходимость... в применении к душевной жизни суть не различные, а совпадающие понятия, ибо понятие механической причинности или закономерной связи между отдельными явлениями А и Б — понятие, противостоящее понятию свободы — к ней именно неприменимо» [6, с. 232]. Эта позиция в современной терминологии близка к классическому компатибилизму (совместимость свободы воли и детерминизма). В целом Франк солидаризируется в этом вопросе с позицией Н. О. Лосского, о чём прямо пишет, ссылаясь на работу последнего «Свобода воли» (1926).

Показательно, что Франк здесь достаточно близок по своим интуициям современному американскому мыслителю Т. Нагелю. Последний отмечает: «Мы и другие существа с ментальной жизнью — это организмы, и наши умственные особенности, по-видимому, зависят от нашего физического строения. Итак, то, что объясняет существование организмов, подобных нам, должно также объяснять существование ума (mind). Но если ментальное само по себе не является просто физическим, оно не может быть полностью объяснено физической наукой». И далее автор резюмирует: «Моё ведущее убеждение заключается в том, что ум (в оригинале mind можно перевести как “разум” или даже “сознание” — А. И.) — это не просто что-то второстепенное, случайное или что-то добавочное, а основной аспект природы» [15, с. 21, 23]. Естественно, терминология за более чем 100 лет поменялась, однако если бы слово mind можно было заменить франковской «душой», эти идеи вполне перекликались бы с идеями самого С. Л. Франка.

Небезынтересным является отдельный вопрос, как познавать внутренний мир субъекта, «я», самопознание, а также познание других «я»? Возможно ли такое познание? И это несколько приближается к проблеме возможности познания квалиа (субъективного опыта индивидуума) с позиции третьего лица, ведь сознание другого недоступно. Сам Франк здесь дискутирует с Д. Юмом, отмечая логическую противоречивость его эпистемологического подхода: «Как бы глубоко я ни проникал в то, что я называю моим “я”, я всегда наталкиваюсь на то или иное частное ощущение — тепла или холода, света или тьмы, боли или удовольствия. Я никогда не могу наблюдать чего-либо иного, кроме ощущения». Ведь если ужать это утверждение, то получится: «Я не нахожу в себе никакого “я”», что явно внутренне противоречиво даже по чисто логическим основаниям. «Вполне естественно, — продолжает Франк, — что я не нахожу себя в составе объектов — по той простой причине, что я есмь тот, кто ищет, — не объект, а субъект». И здесь русский мыслитель находит ответ на эпистемологические искания Д. Юма в формуле Р. Декарта *cogito ergo sum*, которую, по мысли Франка, Декарт и сам до конца не осознал. Ведь из неё проистекает, что «“я”, которое сознат себя в мире самого факта мысли или её носителя, есть реальность, в которой “объект” совпадает с “субъектом”». Более того, это означает, что «это есть реальность, *открывающаяся самой себе* — открывающаяся не в силу того, что кто-то другой на нее смотрит, а в силу того, что самое ее *бытие* есть непосредственное *бытие-для-себя, самопрозрачность*» [8, с. 221—222]. Далее Франк отмечает, что данность этого «живого знания» была замечена уже Аврелием Августином, но наиболее полно раскрылась в немецком идеализме И. Канта. Эта «внутренняя, первичная сама себе открывающаяся реальность... сама явится нам как часть “объективного мира”; а именно, мы можем увидеть в ней не что иное, как сферу “душевной жизни человека”», — резюмирует Франк [8, с. 223—224].

Также следует отметить, что Франк отдает должное экзистенциализму, отмечая при этом некоторую его «ограниченность», поскольку именно экзистенциализм впервые после Б. Паскаля, начиная с С. Кьеркегора, «обратил внимание, что “Existenz”, непосредственное конкретное для-себя-бытие человека есть нечто совсем иное, более глубокое и первичное, чем душевная жизнь как область объективного психологического познания, и есть вообще реальность, которой совсем не замечают, мимо которой проходят философы, стремящиеся до конца познать бытие в форме объективного его созерцания» [8, с. 226].

Критикуя методологические подходы П. Г. Наторпа, Франк как бы заставляет себя признать некоторую правоту доэмпирической психологии в её эпистемологической части («прежней психологической теории знания»): «В ней присутствовала та правильная идея, что человеческое сознание, психика, является для нас все же чем-то иным и более первичным, чем просто объектом среди прочих объектов, просто частью предметного мира, природы. Признавать душевную жизнь лишь частью объективной действительности означает не замечать целый мир — внутренний мир живого человека как реальности, которая изначально создана вместе с самим субъектом» [7, с. 269].

Следует сказать, что Франк не был категорически против и классического интроспективного метода, однако не того, который «в учебниках психологии», имея в виду так называемую «эмпирическую психологию», поскольку там нет «никакой *самости* как особой инстанции, где в непосредственном живом сознании сфера внутренней жизни не выделилась как особая, специфическая реальность от чувственно предметного бытия». В противном случае «остается лишь наблюдение отдельных психических процессов на фоне чуждой им по существу и искажающей их смысл естественнонаучной картины мира» [7, с. 256]. Однако далее философ напишет об ограниченности интроспекции, поскольку в своей ноуменальности душа «недоступна внешнему предметному опыту (куда относится и так называемый внутренний опыт или самонаблюдение обычной психологии). Она может быть понята и познана лишь изнутри, из самой себя, т. е. так, как она есть для себя самой. Поскольку она является сферой переживающего сознания, самой себя, переживающей жизни, то она доступна лишь совершенно особому виду знания, переживающему опыту или живому знанию, живой интуиции (в отличие от чистой созерцательно-предметной интуиции)...» [7, с. 256]. Тогда возникает вопрос:

а возможно ли адекватное познание реальности внутреннего мира («души») другого «я»? Данную эпистемологическую проблему замечает и П. Элен, справедливо вписывая Франка в европейское интеллектуальное пространство: «С. Л. Франка интересует тот же вопрос, что и Липпса, Шелера, Кассирера и пр.: как мы можем знать о чужом Я? Есть ли это знание тем знанием, которое опосредовано нашими чувствами, т. е. является ли оно таким же знанием, как и знание о предметах, находящихся вне нас самих?» [14, с. 86—87]. П. Элен отслеживает идейный генезис и показывает подверженность С. Л. Франка влиянию персонализма в целом, а также некоторое заимствование идей М. Бубера и М. Шелера в частности, автор идёт дальше и прямо пишет о «персоналистском мышлении Франка» [14, с. 86], с чем в целом можно согласиться.

Резюмируя идеи, составляющие концепцию философской психологии С. Л. Франка, солидаризируемся с исследователем жизнестворчества С. Л. Франка, современным британским историком Ф. Буббайером, который следующим образом описывает суть проекта русского философа: «В противовес естественнонаучным объяснениям сознания Франк выдвигал идею души, действующей как носитель сознания и тем самым делающей сознание возможным. Человек в своей жизни ценит именно эту душу, единственную и неповторимую. Она состоит из трех слитых воедино, но, тем не менее, различных “Я”. Есть низшее “Я”, клубок идей, настроений, чувств и страстей, имеющее сильное влияние на периферию жизни личности. Затем, есть среднее волевое “Я”, обнаруживающее себя, когда личность делает выбор, требующий от нее преодоления низшего “Я”, и проявляет перед его лицом мужество или решимость. И наконец, есть чистое высшее “Я”, которое мы видим в осознании нравственного долга или божественного призвания» [16, с. 115]. Действительно, «душа» / «душевная жизнь» — вот та реальность внутреннего мира личности, которая, по мнению С. Л. Франка, конституирует и определяет эту личность, которая интегрирует все составляющие элементы духовного пространства личности и является тем основным предметом изучения философской психологии. «Душевная жизнь, — констатирует мыслитель, — не есть агрегат или комплекс отдельных психических явлений или процессов. Она есть, напротив, некое первичное неразложимое единство... Признание наличности “души” в этом смысле есть не произвольное допущение и не помеха для опытного познания душевной жизни, а, напротив, необходимое его условие» [6, с. 234].

Заключение. Подтверждены и уточнены отдельные элементы концептуальных построений русского философа-интуитивиста С. Л. Франка в части его проекта философской психологии, разрабатываемой им в ряде работ как фундаментального характера («Душа человека...»), так и в различных публикациях философско-психологической и антропологической направленности, акцентирующих внимание на отдельных аспектах указанной проблемы. Необходимо констатировать, что мыслитель не принимает ни подходы, ни определение предметной области современной ему психологии (хотя в последних работах смягчает свою категоричность), сведённой, по его мнению, к физиологии.

В решении некоторых аспектов проблемы «тело—душа»/«сознание—тело»/разум—тело» С. Л. Франк открыто выступает против психофизического параллелизма и материалистических моделей объяснения, выводя их из одного источника — натуралистического мировоззрения. Мыслитель предлагает свою концепцию «души» / «душевности жизни» как средоточия личности, центра духовной жизни индивида, интегрирующей силы внутреннего мира человека, что сближает его с некоторыми версиями европейского персонализма.

Важно отметить, что некоторые концептуальные построения С. Л. Франка (если не целиком, то отдельные их элементы) перекликаются с современными теориями сознания (Т. Нагель, Д. Чалмерс и др.) в части отрицания узкого редукционизма, эпифеноменализма, понимания некоторых аспектов проблемы квалиа, свободы воли, что делает подходы философской психологии Франка актуальными и обладающими потенциалом для дальнейшего их исследования и разработки.

Список цитируемых источников

1. *Иценко, А. Г.* Проект философской психологии С. Л. Франка / А. Г. Иценко // Вестник БарГУ. Серия «Педагогические науки. Психологические науки. Филологические науки (литературоведение)». — 2024. — № 2 (16). — С. 51—61.
2. *Франк, С. Л.* Душа человека. Опыт введения в философскую психологию / С. Л. Франк. — М. : Изд-во Г. А. Лемана и С. М. Сахарова, 1917. — VIII, 252 с.
3. *Антонов, К. М.* С. Л. Франк между Россией и Европой (по материалам науч. конф.) / К. М. Антонов, В. Н. Болдарева // Вопросы философии. — 2014. — № 10. — С. 170—176.
4. *Гаврюшин, Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты / Н. К. Гаврюшин. — Н. Новгород : Ридо, 2011. — 672 с.
5. *Карпов, В. Н.* Вступительная лекция в психологию / В. Н. Карпов // Христианское чтение. — 1868. — № 2. — С. 189—229.
6. *Франк, С. Л.* О природе душевной жизни / С. Л. Франк // По ту сторону правого и левого : сб. ст. / под ред. С. Л. Франка. — Париж : YMCA-Press, 1972. — С. 156—239.
7. *Франк, С. Л.* О метафизике души. (О проблеме философской антропологии) / С. Л. Франк ; пер. с нем. О. Назаровой // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2016—2017 гг. / ред. М. А. Колеров. — М. : Модест Колеров, 2017. — С. 252—283.
8. *Франк, С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия / С. Л. Франк // Реальность и человек / С. Л. Франк ; сост. П. В. Алексеев ; прим. Р. К. Медведевой. — М. : Республика, 1997. — С. 208—431.
9. *Иценко, А. Г.* Специфика соотношения религии и науки в религиозно-философских воззрениях С. Л. Франка / А. Г. Иценко // Грані. — 2019. — № 5. — С. 77—86.
10. *Франк, С. Л.* Учение о переселении душ (религиозно-исторический очерк) / С. Л. Франк // Переселение душ: проблема бессмертия в оккультизме и христианстве : сб. ст. / Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Б. П. Вышеславцев [и др.]. — Париж : YMCA-press, 1935. — С. 7—34.
11. *Аляев, Г. Е.* Семен Франк / Г. Е. Аляев. — СПб. : Наука, 2017. — 255 с.
12. *Гостев, А. А.* Психологические идеи С. Л. Франка: вклад в изучение духовно-нравственной сферы человеческого бытия / А. А. Гостев, Е. А. Смирнова // Ученые записки Института психологии Российской академии наук. — 2022. — Т. 2, № 1. — С. 54—67.
13. *Васильев, В. В.* Сознание и вещи: очерк феноменалистической онтологии / В. В. Васильев. — М. : ЛИБРОКОМ, 2014. — 240 с.
14. *Элен, П.* Онтология и антропология С. Л. Франка / П. Элен ; предисл., пер. с нем. и коммент. А. С. Цыганкова ; ред. Н. П. Волкова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М. : ИФРАН, 2017. — XIII, [5], 149 с.
15. *Нагель, Т.* Ум и космос. Каково это — быть летучей мышью? / Т. Нагель ; пер. с англ. В. В. Целищева. — М. : Канон+, 2024. — 192 с.
16. *Буббайер, Ф.* С. Л. Франк: жизнь и творчество русского философа. 1877—1950 / Ф. Буббайер ; пер. с англ. Л. Ю. Пантиной. — М. : РОССПЭН, 2001. — 328 с.

Поступила в редакцию 28.10.2024.