

Федеральное агентство по образованию
Государственное образовательное учреждение высшего
профессионального образования
«Ивановский государственный энергетический университет
имени В.И.Ленина»

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ПЕРИОДИЧЕСКИЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Выпуск 10

Иваново 2005

УДК 1Ф

Редакционная коллегия:

М.В.Максимов (главный редактор); А.П.Козырев (зам. главного редактора, Москва); М.И.Ненашев (зам. главного редактора, Киров); А.В.Брагин; И.И.Евлампиев (Санкт-Петербург), К.Л.Ерофеева; О.Б.Куликова (отв. секретарь); Л.М.Максимова; В.В.Михайлов (Москва); В.И.Моисеев (Воронеж); С.Б.Рочинский (Москва), В.В.Сербиненко (Москва)

Издание осуществлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 05-03-14032 г)

Адрес редакции: 153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34,
ИГЭУ, кафедра философии

Тел. (0932) 38-57-56

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

ISBN 5 – 89482 – 381 – 1

© М.В.Максимов, составление, 2005

© Авторы статей, 2005

© Ивановский государственный энергетический университет, 2005

Содержание

**105-й ГОДОВЩИНЕ
СО ДНЯ СМЕРТИ
ВЛАДИМИРА СЕРГЕЕВИЧА
СОЛОВЬЕВА**

Слово редактора

Максимов М.В. «Соловьевские исследования» –
десятая книжка.....6

Нравственная философия Вл. Соловьева: историко-философский контекст

Нижников С.А. Вл.Соловьев и И.Кант:
критический диалог философских культур.....10
Цанн-кай-си Ф.В. Вл.Соловьев и И.Кант:
проблема нравственного идеала.....31

Социальная этика Вл. Соловьева: опыт современного прочтения

Зеленцова М.Г. К вопросу об объективных основаниях
нравственности.....40
Ерофеева К.Л. Категория благоговения у Вл. Соловьева
и в современном моральном сознании.....46
Кривова Е.В. Личность и общество – основное
проблемное поле нравственной философии В.С.Соловьева.....56
Прибыткова Е.А. Религиозно-нравственное оправдание
права: два этапа в эволюции идей Вл.Соловьева.....65
Баранец Н.Г. В.С.Соловьев о личной этике
и этике университетского сообщества.....88
Брагин А.В. В.С.Соловьев о диалектике Добра и зла
в свете эсхатологии и современность.....92

Вл. Соловьев в истории философии

Кудряшова Т.Б. Два «абсолютных философа»:
Соловьев и Беркли.....101
Галахтин М.Г. Владимир Соловьев и московская школа
философии права.....109

Сизарова Е.Г. Нравственно-правовые идеи Вл. Соловьева в русской философии права первой половины XX века.....123

Социальная философия и историософия Вл. Соловьева

Поздравляем с юбилеем.....	138
Ненашев М.И. Архитектоника «Трех разговоров» Вл.Соловьева.....	139
Океанский В.П. Антихрист как великий социолог: <i>post scriptum</i> к <i>позднему Владимиру Соловьеву</i>	155
Мусин М.З. Конец истории: эсхатология и этика В.С.Соловьева.....	164
Графский В.Г. Философско-правовые размышления Вл. Соловьева в контексте отечественной и всеобщей истории.....	172
Шишков А.М. Концепция трех источников легитимной власти Вл.Соловьева и ее иллюстрация на конкретном примере из истории позднего Средневековья.....	176
Мартынов А.В. Георгий Адамович: «Комментарии» к Владимиру Соловьеву.....	196

Критика и библиография

Ерофеева К.Л. [Рец.:] Амелина Е.М. Проблема общественного идеала в русской религиозной философии конца XIX – XX вв. – Калуга: ИД «Эйдос», 2004. – 336 с.....	206
Материалы к библиографии работ о В.С.Соловьеве (1998-2000) (Составители М.В.Максимов, Л.М.Максимова)...	215
Указатель к периодическому сборнику научных трудов «Соловьевские исследования» (Вып. 1 – 10) (Составитель Л.М.Максимова).....	252

СЛОВО РЕДАКТОРА

«СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» – ДЕСЯТАЯ КНИЖКА...

Она перед Вами, дорогой читатель, как всегда – желанная, но неожиданно – вдвойне юбилейная: самая малая «круглая дата» нашего издания совпала со все возрастающей датой ухода в иной мир того, кому оно обязано своим появлением и существованием.

Предпринятое пять лет назад дерзкое начинание – издание специализированного периодического сборника научных трудов – выдержало первое испытание: оно не затерялось среди тысяч «мягкопереплетных» брошюр провинциальных конференций, не разделило печальную судьбу «тезисов», столь обильно произрастающих на просторах отечественной науки. «Соловьевские исследования» собрали свой коллектив авторов, нашли и продолжают находить читателей как в России, так и далеко за ее пределами. Очевидно, объяснение этому можно найти в том принципе, который положен в основу деятельности Соловьевского семинара. Его суть – единство научного поиска и профессиональной коммуникации.

Сегодня активный состав Соловьевского семинара – это более 150 человек из 57 вузов и академических учреждений России и 10 зарубежных стран. Среди них 59 докторов наук, профессоров, 60 кандидатов наук, доцентов, 8 докторантов, 17 аспирантов.

Гордость семинара и важнейший фактор его успешной деятельности – плодотворное научное сотрудничество с крупнейшими научными центрами России – Институтом философии РАН, МГУ им. М.В.Ломоносова, РГГУ, МПГУ, СПбГУ. Известные специалисты этих признанных центров являются не только участниками научных дискуссий, но и авторами новаторских статей и книг, открывающих новые горизонты отечественного соловьевоведения.

С самого начала мы очень хорошо понимали необходимость коренного улучшения источниковой базы исследований как в соловьевоведении, так и в области истории русской фило-

софии в целом. Поэтому на протяжении всех лет существования семинара его организаторы ведут целенаправленную работу по формированию Соловьевской библиотеки и созданию систем баз данных по философскому наследию Вл.Соловьева.

За семь лет своего существования семинар окреп и вырос. Фактически он стал российским научным центром, выполняющим существенные исследовательские, образовательные, организационные, просветительские и культурные функции. Подтверждением этому является то, что в 2000, 2001, 2003, 2004, 2005 гг. Соловьевский семинар получил грантовую поддержку Российского гуманитарного научного фонда и Российского фонда фундаментальных исследований.

Содержательный репертуар основных публикаций в «Соловьевских исследованиях» во многом определялся тематикой заседаний семинара. С 1999 по 2005 г. проведено 21 заседание:

1999 г.

- 3 ноября «Философское наследие Вл.Соловьева в отечественной и зарубежной мысли XX века».
- 23 ноября «Философия всеединства Владимира Соловьева: идейные истоки и влияния».
- 21 декабря «Метафизика Вл.Соловьева: Учение об Абсолюте».
- 18 января «Учение о Богочеловечестве и софиология Вл.Соловьева».
- 25 февраля «Историософия Вл.Соловьева».
- 22 марта «Этическое учение Вл.Соловьева».
- 26 апреля «Учение Вл.Соловьева о Церкви».
- 17–19 мая «Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века».

2001 г.

- 27 апреля «Метафизика и теория познания Вл. Соловьева: антропологические смыслы», «Этика и философская антропология Вл. Соловьева».
- 22 июня «Социальная философия и историософия Вл. Соловьева».

- 30 ноября «Вл. Соловьев и традиции отечественной и зарубежной мысли», «Вл. Соловьев: Литературное наследие. Эстетика. Критика»

2002 г.

- 12–13 апреля «Отечественное и зарубежное соловьевоведение: итоги и перспективы исследований».
- 7–8 июня Философское наследие Вл.Соловьева и современная Россия.
- 29–30 ноября «Вл. Соловьев и русский символизм».

2003 г.

- 11–12 апреля «Россия и Европа в XXI веке и наследие В.С. Соловьева».
- 6 июня «Вл.Соловьев и русская религиозная метафизика XX века».
- 4–5 декабря «Владимир Соловьев как религиозный мыслитель».

2004 г.

- 23–24 апреля «Соловьевские исследования: концептуальные модели XIX-XX веков».
- 28–29 мая «Соловьевские исследования: поиск новых методологических ориентиров».
- 26–27 ноября «Социальная этика Вл.Соловьева: опыт современного прочтения».

2005 г.

- 15–16 апреля «Социальная и политическая философия Вл.Соловьева».

В ходе обсуждения этих тем апробировались отработанные концепции и рождались новые идеи. Анализ содержания десяти выпусков «Соловьевских исследований» позволяет заключить, что наиболее значительные блоки публикаций, отражающие как актуальность, так и малоизученность соответствующих областей философского наследия Вл.Соловьева, – метафизика, историософия, философия религии, эстетика, историко-философский и литературный контекст творчества философа, философская ан-

тропология. Представленные в этих разделах статьи написаны как известными специалистами, так и молодыми авторами. Исключительную, на наш взгляд, ценность представляют публикации, посвященные осмыслению влияния Вл.Соловьева на российский и европейский историко-философский процесс.

Развивая именно это направление исследований, делая его в какой-то мере приоритетным на ближайшие годы, Соловьевский семинар с 2006 г. открывает новый цикл заседаний, посвященных исследованию влияния философа на становление и развитие таких направлений русской философской мысли, как софиология, космизм, философия жизни, экзистенциализм, персонализм, феноменология, герменевтика.

В 2006 г. заседания семинара будут посвящены софиологической проблематике. Предполагается анализ состояния и перспектив софиологических исследований в России и за рубежом, обсуждение проблем становления и эволюции софиологического направления в русской философской мысли и творчестве Вл.Соловьева (учение о Богочеловечестве, антропология, историософия, экклесиология, эстетика, поэзия). Приоритетным будет исследование и обсуждение рецепции наследия Вл.Соловьева крупнейшими представителями русской философии – С.Н. Булгаковым, П.А. Флоренским, Л.П. Карсавиным, Н.А. Бердяевым, С.Н. и Е.Н. Трубецкими, Вяч. Ивановым, А.Белым, С.М. Соловьевым, В.Н. Лосским, А.Ф. Лосевым.

Важное место в работе семинара займет обсуждение проблем реконструкции и интерпретации софиологии Вл.Соловьева в отечественных и зарубежных историко-философских исследованиях, изучение опыта и перспектив современных междисциплинарных и компаративистских исследований софиологической темы в наследии мыслителя.

Отдельное заседание семинара будет посвящено философско-культурологическим аспектам проблемы: теме Софии в философской лирике Вл.Соловьева, русской литературе и эстетике, ее влиянию на искусство XIX–XX вв.

Уверен, что работа семинара в этом направлении будет способствовать появлению новых публикаций, которые найдут свое место и на страницах «Соловьевских исследований».

С уважением Михаил Максимов

НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ВЛ. СОЛОВЬЕВА: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ

С. А. НИЖНИКОВ

Российский университет дружбы народов

ВЛ. СОЛОВЬЕВ И И. КАНТ: КРИТИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ ФИЛОСОФСКИХ КУЛЬТУР

В статье анализируется восприятие Вл. Соловьевым творчества И. Канта, вскрываются проблемы, которые обнаружились при ассимиляции идей кенигсбергского мыслителя русской философией, отмечается, что Вл. Соловьев делал свои выводы из прочтения критической философии, адаптируя ее к философии всеединства. Освещается отношение отечественного философа к идеям, выраженным в трех «Критиках» Канта.

Можно отметить определенный параллелизм и синхронность философских процессов, происходивших в русской и западноевропейской философских культурах, взять хотя бы прозвучавший на Западе призыв «назад к Канту», который был подхвачен и в России. Вместе с тем «общее содержание, доминирующие тенденции и главные направления развития философской мысли на Западе и в России характеризуются глубокими качественными различиями, а порой – противоположностью и даже оппозиционностью, правда, преимущественно со стороны русской философии»¹. Особенно ярко это проявилось в отношении к философии Канта.

С. Франк полагал, что, «несмотря на огромный интерес, который всегда проявляли в России к немецкой философии, ни Кант, ни Фихте никогда не оказывали здесь сколько-нибудь глубокого и длительного воздействия на умы. Напротив, чрезвычайно велико было влияние намного более онтологически выдержанных систем Гегеля и Шеллинга». Тем не менее Франк признает, что «критика философии Канта и борьба против кантианства – также постоянная тема русской философской мыс -

ли»². С Шеллингом не было нужды бороться – его приспособляли и интерпретировали, включали в свое мировоззрение. Шеллинг был конгениален русской философии. Другое дело, Кант, который затронул животрепещущий нерв – вопрос веры, проблему ее онтологического статуса. Мимо этого не могла пройти русская философия, с этим надо было что-то делать. Авторитет Канта не давал покоя русским мыслителям, а его утверждения будоражили мысль, провоцируя на борьбу. Так Н. Бердяев признавался: «Основная тема моя была в том, как дальше развить и вместе с тем преодолеть Канта»³. В.В.Зеньковский, например, полагал, что «у нас всегда довольствовались продуктами гносеологических построений Запада, даже не отдавая себе отчета в том, насколько эти построения существенно связаны с западным религиозным сознанием, во многом чуждым, во многом неприемлемым для нас». Впервые самостоятельный подход к темам гносеологии был намечен у Киреевского и Хомякова.

В дальнейшем русская философская мысль во многом оставалась в плену у западной гносеологии⁴. Так как при построении метафизики веры русская философия, в силу традиции, неизбежно должна была продвигаться к более тщательному, пристальному познанию и продумыванию культуры трансцендентного начала, а язык, используемый ею, был языком немецкой классики, возникло противоречие между целью и методом. Начала ощущаться необходимость сбросить диктат западной методологии и онтологии. По замечанию Е. Трубецкого, преодоление Канта и кантианства «безусловно обязательно для всякого учения, которое утверждает, что всякое познание как таковое покоится на метафизических предположениях и пытается вскрыть эти предположения»⁵. Философия всеединства Вл. Соловьева принадлежит к такого рода учениям, в связи с чем вопрос о творчестве Канта остро стоял в сознании отечественного мыслителя.

Таким образом, вплоть до последней трети XIX в. философия Канта имела в России заметно больший отклик, нежели философия Шеллинга или Гегеля. Канта необходимо было преодолеть через ассимиляцию его идей в контексте русской философии и на основании ее принципов. К осуществлению этой задачи приступил Вл. Соловьев вслед за своим учителем П. Д.

Юркевичем. Хотя уже И. В. Киреевский подверг критике представление о вере на Западе. По его мнению, «три элемента легли в основание европейской образованности: римское христианство, мир необразованных варваров, разрушивших Римскую империю, и классический мир древнего язычества», что привело к торжеству формального разума над верой в западной культуре⁶. Рационализм, проникнувший в христианство из древнего языческого Рима, привел к тому, что богословы католической церкви привыкли постигать истины не путем веры, а с помощью логических рассуждений, «подчинив веру логическим выводам рассудка»⁷. С тех пор в католичестве разум и вера (по-прежнему единые в православии) разделились и превратились в понятия, имеющие противоположное значение⁸. Противопоставление веры и знания привело сперва к возникновению схоластической философии внутри веры, потом реформации в вере и, наконец, к философии вне веры⁹. Итогом на этом пути явилась позиция Канта, который «из самих законов чистого разума вывел неоспоримое доказательство, что для чистого разума никаких доказательств о высших истинах не существует»¹⁰. С другой стороны, те, кто остались на позициях веры, стали «совсем отвергать всякую философию как нечто несовместимое с религией и осуждать разум вообще как нечто противное вере»¹¹. Что же это за вера, восклицает Киреевский, которая боится света разума? Для западного же человека осталась лишь одна возможность спасти веру – сохранять ее слепоту и боязливо оберегать от соприкосновения с разумом. В теологии, напротив, разум должен был слепо покоряться вероучению. Однако Вл. Соловьев увидел слабые стороны критики Киреевским Запада, которые заключаются в том, что фактические недостатки Запада сравниваются не с русской действительностью, а с идеалами Древней Руси и теоретическим образом «истинного» состояния и понимания веры.

Вообще о Канте как о выдающемся философе заговорили в Москве еще в 80-х годах XVIII в., с тех же времен его стали изучать, хотя открыто называть себя сторонниками его философии опасались в силу цензурных соображений, возможности обвинения в атеизме. Уже в самом начале XIX века в России появляются переводы некоторых сочинений Канта, хотя и не самых важных. Есть свидетельство о том, например, что в 1820 г. в

Духовной Академии по рукам ходил рукописный перевод «Критики чистого разума»¹².

Отношение к философии Канта в общественном мнении России XIX в. было неоднозначным. Критика кабинетной формы мышления иногда переходила всякие границы¹³.

Противоречия в оценке кантовской философии существуют и сейчас. Я. Голосовкер, например, полагал, что между Кантом и Достоевским возник смертельный поединок – «один из самых гениальных поединков, какие остались запечатленными в истории человеческой мысли»¹⁴. А. Гулыга, напротив, считал, что Голосовкер что-то напутал, возможно, имена Гегеля и Канта. По его мнению, Кант и Достоевский не антиподы, а во многом единомышленники. Это единомыслие Гулыга видел в признании обоими концепции свободной личности¹⁵. Однако здесь необходимо уточнение: сами эти концепции диаметрально противоположны и отрицают друг друга. Достоевского с Кантом роднит только слово *свобода*, но те основания и обоснования, которые даются мыслителями, разнонаправлены. И уж совсем никак нельзя приписать Канту уважение к Новому Завету, на котором строится концепция свободы Достоевского. Если Кант пытался построить светские основания этики, то Достоевский – религиозные, если второй призывал к беззаветной и жертвенной любви к ближнему и Богу, то первый евангельскую любовь называл патологией. В противовес этому Гулыга почему-то утверждает, что Кант и Достоевский «пили из одного источника, имя которому Новый Завет. Они сходились в понимании христианской этики». Очень уж хотелось отечественному исследователю помирить два значимых для Запада и России имени. Вместе с тем Гулыга подчеркивает, что «Достоевскому открылись социально-психологические глубины, неведомые Канту»¹⁶.

Об отношении Вл. Соловьева к Канту также существуют совершенно противоположные точки зрения. Например, в статье видного русского неокантианца А. И. Введенского «О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева» говорится о положительном восприятии Соловьевым критической философии Канта. Противоположное мнение высказал Вл. Эрн в статье «Гносеология В. С. Соловьева», в которой Введенский упрекался в том, что он «не столько изучает гносеологию Со-

ловьева, сколько *неокантизирует* по поводу нее»¹⁷. Точку зрения Эрна поддержал позднее и А. Ф. Лосев, утверждавший, что «в истории философии, вероятно, еще не было столь противоположно мыслящих философов, как Вл. Соловьев и Кант»¹⁸. Е. Трубецкой отмечал большую зависимость Соловьева от философии Шопенгауэра, что накладывает отпечаток на трактовку Соловьевым первых двух «Критик» Канта. Так он чрезмерно субъективирует чистый разум, зачастую сводя мир к представлению. Лосев продолжил, что «только упрямая слепота и неподвижный догматизм мысли могут находить в философском творчестве Вл. Соловьева, и в раннем, и в среднем, и в позднем, хоть какие-нибудь намеки на кантианские симпатии». Согласно Лосеву, Кант – субъективный идеалист и метафизический дуалист, а Вл. Соловьев – объективный идеалист и «строжайший диалектический монист». Согласно В. Н. Брюшинкину, «понимание базисных свойств личности в моделях мира Канта и Соловьева принципиально различно». И хотя оба мыслителя исходят из признания фундаментальной свободы личности, формы ее обоснования «принципиально противоположны»¹⁹. Калининградский исследователь объясняет это тем, что Кант и Соловьев изначально принадлежат к различным культурным моделям мира.

В Соловьеве своеобразно сочеталось религиозное предание православного Востока с философским рационализмом и мистицизмом Запада. Вместе с тем ему было чуждо как «почвенничество», так и западничество, так как он сразу попытался встать на всемирно-историческую точку зрения, свободную как от западного, так и славянофильского провинциализма. Соловьев не отрицал умозрительное (метафизическое) направление в философии, как не отрицал и эмпирического познания, на котором основывается позитивизм как на абсолютной истине. Признавая отвлеченно-философское развитие законченным, он, тем не менее, не считал его бесплодным. Соловьев полагал неправомерным вывод позитивизма о несостоятельности метафизических вопросов исходя из несостоятельности старой метафизики. Удостоверившись в недостаточности эмпирической науки, бесплодности отвлеченной философии и традиционной теологии, он говорил о необходимости построения «свободной теосо-

фии», представляющей собой синтез всего или искомое учение о всеединстве.

Вл. Соловьев признавал, что критицизм Канта представляет собой «главную поворотную точку в истории человеческой мысли», что «он возвел философское мышление на высшую (сравнительно с прежним состоянием) ступень, с которой оно никогда уже не может сойти». Это, однако, не означает, что Соловьев принимал все выводы критической философии. Он, например, выступал против преувеличения ее значения, когда в ней «хотят видеть не перестановку и углубление существенных задач философии, а их наилучшее и чуть не окончательное решение». Соловьев признавал за Кантом «завершительную роль» только в области этики (именно в «чистой» или формальной ее части) и подчеркивал то, что в прочих разделах философии за Кантом остается только «заслуга великого возбудителя, но никак не решителя важнейших вопросов». Соловьев также считал, что в учении Канта о праве и государстве, об истории и религии «далеко не все заслуживает одинакового внимания».

Рассмотрим подробнее, что же имел в виду Вл. Соловьев, какими доводами он подкреплял свою оценку, свое отношение к философии Канта.

Первое, что рассматривает Соловьев, это, как и следовало ожидать, учение Канта о познании, т.е. «Критику чистого разума». Русский философ приходит к выводу, что Кант доказал «невозможность мнимой метафизической науки как предметного познания»²⁰. Сразу же отметим, что Кант не говорит о мнимой или не мнимой метафизике, он отрицает ее как возможную онтологию вообще (за исключением понимания априорной философии как метафизики). В связи с этим вставка Соловьевым в его оценку выводов первой «Критики» слова «мнимой» говорит очень о многом, а именно подразумевается тем самым, что возможна и некая «не мнимая» метафизика, дорогу к которой якобы и расчистил Кант. Конечно, такое понимание выводов «Критики» не совпадает с тем, что хотел сказать и что делал Кант. Неадекватность же восприятия Соловьевым этих выводов кроется не в его недопонимании, а в попытке приспособить критицизм Канта к нуждам философии всеединства. Так Соловьев делает прямо противоположный кантовской философии вывод о том,

что она «оказала истинной религии услугу»²¹. Конечно, эта услуга на самом деле – медвежья, как будут затем считать П. Флоренский и С. Булгаков.

Несколько по-иному трактует Вл. Соловьев и понимание статуса идеи в первой «Критике». Он верно начинает с того действительного места уровня идей, которое они занимают у Канта, однако акцент ставит не на лишенности их онтологического статуса (как это делал Кант), а на том, что нельзя смешивать разумную функцию ума и рассудочную, т.е. ставить абсолютную идею в условный ряд эмпирических предметов. Но Кант хотел сказать не только это (ведь с этим может согласиться и теолог) и не столько это, сколько противоположное, а именно то, что сфера идей не имеет онтологических оснований и рассудку не следует переходить свои границы дабы не впасть в антиномии. Соловьев, исходя из того самого изначального факта, указывающего, что идеи выражают лишь то, что «должно быть согласно требованиям разума» (а не то, что есть, – добавил бы Кант), делает совершенно противоположный вывод, неожиданный для критической философии. Признавая, что «перенесение абсолютных идей на плоскость относительных явлений, составляющих предмет рассудочного познания, порождает мнимую и обманчивую метафизическую науку», Соловьев, тем не менее, не отрицает существования объектов идей, а утверждает лишь их непостижимость. Для Канта же отрицание возможности познания объектов идей свидетельствует фактически об их иллюзорности.

И это действительно так в критической философии, ибо идеи и их объекты не представляют собой вещи в себе, как объекты внешнего мира, о которых мы знаем, что они *есть*, но не знаем лишь, *что* они есть. Вещь в себе обладает онтологическим статусом, идеи же – нет. Совсем не так у Вл. Соловьева, который интерпретирует запрет Канта на познание посредством идей (метафизики) не отсутствием у них онтологического статуса, а, скорее, непостижимостью для человеческого ума. Соловьев отнюдь не сомневается в существовании идей и их объектов, он лишь отрицает их постижимость. «Но все дело в том и заключается, – подчеркивает А.Ф. Лосев, – что априорные формы рассудка трактуются у Канта как исключительное достояние человеческого субъекта, а у Вл. Соловьева они являются объективно

существующими идеями»²². Кант, вслед за признанием не данности в опыте объектов идей, делает вывод об их отсутствии в ранге бытия.

Л.А. Калинин отмечает, что Вл. Соловьев, ступенчатая различия между трансцендентальным и трансцендентным, существенные для Канта, получает в итоге тот результат, что «трансцендентальные формы рассудка субъекта приобретают внешнюю по отношению к нему объективную природу»²³.

Единство мыслей российского и кенигсбергского мыслителей обнаруживается в том, продолжает А.Ф. Лосев, что сфера разума привлекается у них ради учения о полноте человеческого знания. Но у Канта идея разума не имеет в себе никакой объективной интуитивной предметности; и потому разум, по Канту, распадается на противоречия, и существует целая наука, которая разоблачает эти противоречия разума и которую Кант называет диалектикой, и ее основную функцию видит в том, что она является «разоблачительницей иллюзий». У Вл. Соловьева разум действительно требуется для завершения и полноты знания, но идеи этого разума даются человеку интуитивно (априорно, если угодно), так что возможная здесь диалектика приводит человека к высшему познанию. Поэтому А. Ф. Лосев делает вывод, что «никакие соловьевские совпадения с Кантом не будут страшны и не будут перекрывать той дуалистической бездны, которая разделяет обоих философов»²⁴.

Критическая философия Канта основывается в своих выводах на определенных гносеологических посылках, заимствованных у Локка (сенсуализм) и Юма (скептицизм). Гносеология у него довлеет над метафизикой и, в конце концов, отрицает ее традиционную трактовку. Гносеология у Соловьева подчинена метафизике и преобразует свои доводы в пользу метафизики. То, что Соловьев не гносеолог, а прежде всего метафизик, подчеркивал А.Ф. Лосев, считая, к тому же, что в кантианском требовании примата гносеологии над метафизикой «заключается грубейшая логическая ошибка *retitio principii*: проверка истинности знания совершается при помощи все того же познавательного процесса». А.Ф. Лосев утверждает, что при целостном софийном мировосприятии гносеология у Соловьева носит «антикантианский» характер²⁵.

Вл. Соловьев на свой метафизический лад пытался преобразовать гносеологические выводы, представленные в первой «Критике». Как и Кант, он соглашается с тем, что «идеи разума суть вещи мыслимые, а не познаваемые; умопостигаемые (*νοούμενα*), а не являемые; требуемые, а не данные»²⁶. Однако это ведет не к ликвидации предшествовавшей метафизики как таковой (как это мыслил Кант), а лишь к ее очищению, созданию новой, «объективной» метафизики. Кант также говорил об этом, однако эта очищенная критикой метафизика понимается Кантом и Соловьевым диаметрально противоположно. Для Канта истинной метафизикой является его априорная философия, единственно возможной онтологией – «научная», то есть «трансцендентальная метафизика». Однако, употребляя понятие из критикуемого им материала (метафизика как учение о трансцендентном), Кант порождает двусмысленности. На самом деле ни о какой метафизике как учении о сверхчувственном после «Критики» не может быть и речи. Соловьев же, восприняв выводы кантовской критики, не остановился на этом, но принялся за создание новой, собственного образца метафизики – философии всеединства.

Соловьев упрекает Канта в том, что, законно развивая свою философию из субъекта, поставив в центр гносеологической теории познавательные способности человека, а именно априорные формы рассудочного познания, т.е. ума, Кант не ответил на «существеннейший для живого сознания вопрос: что же, собственно, такое этот зиждательный ум и какое его отношение к данному эмпирическому уму каждого человека?»²⁷. Как видно, Соловьев требует от Канта постановки и решения метафизической задачи, т.е. как раз того, против чего тот боролся. Соловьев же пытается выйти за очерченные Кантом границы в запретную область идей разума и мыслить их онтологически бытийствующими. Особенно это касается понятий ума и трансцендентального субъекта, которого Соловьев хотел бы превратить в трансцендентного, понимая под ним «пребывающий и универсальный ум», мышление которого «своими всеобщими и необходимыми формами и категориями создает и определяет все предметы и явления... совершенно независимо от чьих бы то ни было психологических состояний». Соловьев положительно от-

носился к самому разграничению субъекта на эмпирического и трансцендентального, но считает, что Кант мало уделил внимания этому важнейшему моменту, что зачастую позволяет его эпигонам низводить понятие трансцендентального субъекта на эмпирико-психологический уровень. Из сказанного Соловьев заключает, что только «чрез надлежащее развитие идеи о трансцендентальном субъекте основная мысль Канта, что все познаваемые нами предметы и явления суть представления или мысли ума, может получить свой истинный разумный смысл – иначе она сама себя разрушает»²⁸. Согласно же духу критической философии ее разрушает именно то, что хотел бы от Канта Соловьев. Как видно, изначальные интенции И. Канта и Вл. Соловьева расходятся.

Вл. Соловьев обнаруживает у Канта, как он полагает, недобросовестное отношении к терминам и понятиям. Во-первых, это изобретение новых терминов, обоснованных необходимостью построения системы, а не поисками истины. Случается так, отмечает Соловьев, что такой изобретенный термин используется только в каком-либо частном случае и один раз, после чего оставляется за ненадобностью. И вообще Канту свойственно «совершенно ненужное подразделение понятий». Во-вторых, Кант часто впадает в другую крайность, в употребление одних и тех же понятий в разных значениях, прежде всего это «разум», «метафизика», «опыт» и др. Соловьев, например, выделяет три различных значения термина «разум» (как способность образования идей, как рассудок и как практический разум), а что касается метафизики, то Кант понимает под ней, с одной стороны, запредельное трансцендентное, т.е. мнимое, познание, а с другой – априорное и законное познание явлений. Под опытом он также понимает то данное в познании вообще, то лишь чувственную составляющую познания и т.д.

Соловьев также не поддерживал критическое отношение Канта к мистика Сведенборгу, отраженное в работе «Грезы духовидца». Вот как он отзываясь о данной работе Канта: «Меньший интерес представляют «Грезы духовидца» (1766) – сочинение до-критической эпохи, написанное под влиянием Давида Юма»²⁹. Соловьев даже отдает Сведенборгу первенство и приоритет в вопросе субъективности человеческого восприятия

«вещи в себе»: «Кант делает более важное открытие (которое в своей сфере за 15–20 лет до него сделал знаменитый теософ и духовидец Сведенборг): мы конструируем предметы в пространстве...»³⁰. По мнению Соловьева, одна из основных мыслей шведского мистика – об идеальности пространства и времени – отразилась как в диссертации Канта, так и в «Критике чистого разума»³¹.

Вместе с тем Сведенборг выступает с точки зрения мистической, в то время как Кант – с точки зрения философской и рационалистической (хотя и своеобразно понятой, «критической»). Кант и Сведенборг могут говорить об одном и том же, но в совершенно разной системе координат, употреблять одни и те же слова, но вкладывать в них различный смысл. Неужели Соловьев мог это не понимать? Вряд ли, ибо его разбор философии Канта явствуют о прекрасном знании всех премудростей кенигсбергского мыслителя. Речь скорее должна идти не о верности или неверности восприятия Соловьевым философии Канта, а о приоритетах русского мыслителя, которые явствуют о симпатиях ко всякого рода мистическим идеям, которые Кант называл «болезнями головы», для излечения от которых он и создал «Критику чистого разума». В данном случае приоритет для Соловьева, как и для ряда других русских философов, оказывается выше действительного рассмотрения истины кантовской философии. Приматом является не разбор и утверждение объективности построений Канта, а использование их для подтверждения метафизической идеи, как это ни парадоксально. Там же, где Соловьев не может примирить Канта с философией всеединства, он вступает в открытую полемику.

* * *

Великую заслугу Канта в области обоснования нравственности Соловьев видит в том, что тот был «первым провозвестником в философии безусловной, чистой или автономной нравственности», попытался определить ее «чистую формальную сущность». Соловьев считал, что утверждение Кантом категорического императива «дало этике основание, равное по достоверности аксиомам чистой математики»³². Соловьев, как и Кант, видел в нравственности духовный источник коренного преобра-

зования общества и обновления человека, как и Кант, он считал, что религия должна быть нравственной. Так Соловьев отмечает, что «когда нам указывают на религию как на нормальную нравственную основу <...> то нужно еще посмотреть, имеет ли сама эта религия нравственный характер, совпадает ли она с нравственным началом; и, значит, последним основанием и критерием остается это начало, а не религия, как таковая. Если мы видим в христианстве истинную основу и норму всякого добра в мире, то лишь потому, что христианство как совершенная религия включает в себе и безусловное нравственное начало <...> при всяком отделении христианской общественности от требований нравственного совершенства исчезает и безусловное значение христианства, превращающегося тогда в историческую случайность»³³.

Согласно Канту, полная зависимость от неодоушевленной природы — гетерономия — несовместима с выбором, свободой, нравственностью. Это свидетельствует о новом подходе к природе, по крайней мере, возрождает изначальный христианский антагонизм с нею³⁴. Он спасается от субъективизма и, конечно же, иррационализма благодаря тому, что считает волю подлинно свободной только в том случае, если она подчинена велениям разума, который вырабатывает общие правила, обязательные для всех разумных людей. И лишь когда понятие разума становится невразумительным, зло становится возможным.

Источник зла в человеческой природе, как его понимал Кант, ясно вскрыт Т. И. Ойзерманом. Природа человека понимается кенигсбергским мыслителем «не как не зависящая от него обусловленность его поступков, а как способность человека поступать соответственно своему произволу...»³⁵. Суждение *человек зол*, согласно сказанному выше, выражает только то, что человек сознает моральный закон и, тем не менее, принимает в свою максиму (случайное) отступление от него»³⁶. Согласно Канту, таким образом, зло есть отступление от нравственного закона, априорно присущего чистому разуму. «Если человек, — пишет Кант, — в моральном смысле бывает или должен быть добрым или злым, то он сам себя должен делать или сделать таким. И то и другое должно быть результатом его свободного произвола; иначе и то и другое не могло бы быть вменено

ему»³⁷. Кроме того, выбирая добро, человек может вступать в противоречие с природной, биологической определенностью, что предполагает ее преодоление на основе категорического императива, т.е. волею и борьбу, поэтому «выбор добра свободнее, чем выбор зла»³⁸.

По мнению В. В. Лазарева, Вл. Соловьев лишь отправляется от учения Канта: он «не топчется на кантовских принципах, основоположениях и началах, а через имманентное их развитие и критику приходит к новым установкам и принципам, а вернее сказать, возвращается к своим собственным, как общепhilosophским, так и собственно этическим, которые расходятся с кантовскими и даже противоположны им»³⁹. Рассмотрим, как это происходило в творчестве Вл. Соловьева.

Соловьев соглашается с Кантом в том, что только «воля, желающая добра ради него самого, а не ради чего-нибудь другого, есть чистая и добрая воля, имеющая сама в себе цель». Однако для него «высшее благо есть единство добродетели и благополучия» и, кроме того, «по требованию разума высочайшее благо должно быть осуществлено». Бессмертие души и бытие Бога «составляют предмет *разумной веры*: веры — так как они не подлежат опыту, разумной — так как они с необходимостью утверждаются на требованиях разума»⁴⁰. Кроме того, Вл. Соловьев в основу своей этической концепции, наряду с нравственным долгом категорического императива, кладет и нравственные чувства: стыда, жалости, благоговения. Получается, согласно терминологии Канта, Соловьев возвращается к гетерономии в вопросах морали, что по сути ее размывает.

В «Оправдании добра» Вл. Соловьев пишет, «что между реальным бытием духовной и материальной природы нет разделения, а существует теснейшая связь и постоянное взаимодействие, в силу чего и процесс всемирного совершенствования, будучи богочеловеческим, необходимо есть и богоматериальный»⁴¹. Л. А. Калинин отмечает в этой связи, что в вопросе историзма Вл. Соловьев был явным сторонником эволюционизма Г. Спенсера. Так Соловьев находит зачатки морали даже в биологическом мире. Однако такое «преодоление» дуализма и формализма кантовской морали натурализирует последнюю. Отечественный исследователь заключает, что «в проблеме обос-

нования морали И. Кант и Вл. Соловьев решительно разошлись в противоположных направлениях: Кант избрал автономию, отвергнув как натурализм, так и метафизическую догматику; Вл. Соловьев выбрал гетерономию, синтезируя натурализм с метафизической догматикой⁴². Л.А. Калинин полагает, что единство мысль Соловьева и Канта обретает в учении о человекобожии. Однако человекобожие Вл. Соловьева замыкается на богочеловечество, в то время как у Канта речь идет о просветительском идеале, «*прогрессе, идущем в бесконечность*»⁴³; если Кант исходит от морали, то Соловьев – от религии.

Вл. Соловьев справедливо подчеркивает, что Кант допускает только «моральную теологию», отрицая «теологическую мораль». Однако далее он так интерпретирует этику Канта, что сближает ее с христианской, полагая, что в признании злой природы человека Кант согласен с библейским учением. Однако стоит отметить, что христианство признает греховность человека извращенным его состоянием, в сущности же человек – подобие Божие, которое должно в нем восторжествовать. В данном случае Соловьев отходит как от буквы кантовской философии, так и от духа христианского учения о человеке. Соловьев интерпретирует этику Канта в терминах греховности и святости, а высшее выражение святости определяет как «добровольно принятое страдание во имя нравственного принципа». Данная терминология не свойственна Канту.

Соловьев считал, что вопрос о свободе воли у Канта с точки зрения метафизики решен неудовлетворительно. Прежде всего, он не согласен с различием, проведенным Кантом между умопостижимым характером «я» и его эмпирическим явлением, приводящим к утверждению о непознаваемости «я». Для Соловьева всякая достоверная мысль есть вместе с тем и познание, поэтому и свобода воли должна познаваться⁴⁴. Как заметил Е. Трубецкой, Вл. Соловьев освобождается от односторонности рационалистической этики и формализма Канта, приходит к расширению самой области нравственной деятельности за пределы мира собственно человеческого⁴⁵. Соловьев считал, что объединение рациональных и опытных начал в нравственной деятельности не только возможно, но и необходимо. «В нравственности, – пишет Вл. Соловьев в «Критике отвлеченных на-

чал», – как и во всем остальном, материя и форма одинаково необходимы; стало быть, рациональный принцип морали как безусловного долга или обязанности, т.е. всеобщего и необходимо-го закона для разумного существа, вполне совместим с опытным началом нравственности как естественной склонности к сочувствию в живом существе». Для Вл. Соловьева, как и для первого русского митрополита Илариона неприемлем дуализм долга и любви, формы и содержания, а что касается склонностей, то задача состоит не в отрешении от них, а в господстве над ними.

Е. Трубецкой отмечает, что при разборе этического учения Канта Соловьев в конечном итоге приходит к заключению, что *окончательное* решение вопроса о свободе воли предполагает решение умозрительного, *метафизического* вопроса о свойствах умопостижимого мира и, следовательно, выходит за пределы этики вообще, а этики Канта в особенности. Это лишний раз доказывает, что этике, в силу тех метафизических предположений, на которые она опирается, должно предшествовать теоретико-познавательное и метафизическое исследование, что прямо противопоставлено с точки зрения Канта, отрицающего предшествовавшую метафизику, в том числе и религиозного плана, в качестве основания и обоснования этики.

Е. Трубецкой следующим образом передает интуицию Вл. Соловьева, из которой развивается его понимание этики, несмотря на восторженные впечатления от утверждения Кантом ее автономии: «С точки зрения философии всеединства необходимо понять умопостижимый мир как связанное целое: именно этого недостает этике Канта: она не вдается в метафизическое исследование этого целого; умопостижимый характер отдельного индивида фигурирует в ней как изолированная «вещь в себе». Понятно, что с точки зрения философии всеединства, которая исповедует внутреннюю мистическую связь всех существ, учение Канта о свободе не может быть только усвоено и дополнено: оно должно подвергнуться существенным изменениям»⁴⁶. Правда, Вл. Соловьев еще не в полной мере осознал те выводы, которые за него делает Е. Трубецкой, однако он шел именно в этом направлении преодоления исходных установок «Критики практического разума».

Если в рассмотренных ранее случаях Соловьев ищет примирения с философией Канта и даже превозносит ее (этика), то есть пункты, где он не скрывает своего несогласия. Это касается, прежде всего, философии истории и эстетики.

В.В. Лазарев, подробно рассмотревший вопрос соотношения истории и нравственности в творчестве Канта и Вл. Соловьева отмечает, что нравственные мотивы в человеческой истории и в подходе к ней Канта элиминируются, выступают как бездейственные, действительны лишь мотивы эгоистические, которые движут поступками людей и реализуют историю. Так Кант пишет: «Отдельные люди и даже целые народы... каждый по своему разумению и часто в ущерб другим преследуют собственные цели»⁴⁷. Кант ориентируется на «неизменно поступательное, хотя и медленное развитие», которое неизбежно и автоматически ведет к благу, лишь бы исторические существа обладали рассудком⁴⁸. Даже олицетворенное зло, утверждает Кант, станет добром, если оно рационально.

Отечественная историософская мысль, в том числе и в лице Вл. Соловьева, идет вразрез такому пониманию, ибо утверждает нравственный разум, божественный, который в конце концов и определяет исторический процесс. Соловьев считал, что христианство дало человечеству не только откровение истинной человеческой личности, но и откровение истинного человеческого общества. Если Соловьев проповедует соборность, то Кант – индивидуализм.

Соловьев, следуя в этом христианской традиции, не верит в автоматическую нравственность и просветительский прогрессизм. В «Повести об антихристе» он пророчествует торжество добра не благодаря эгоизму, а вопреки ему и через борьбу со злом. Русский философ переход к нравственному порядку связывает не с односторонне-интеллектуальным просвещением, индивидуализирующим, обособляющим и разделяющим членов общества, а с духовным преображением, и не отдельных индивидов только, а общества в целом⁴⁹. Вл. Соловьев хотел бы преобразовать этику Канта следующим образом: «эмпирический ум должен усвоить зиждительную силу ума трансцендентального, и гетерономная воля должна стать самозаконною, т.е. сделать добро предметом собственного бескорыстного стремления». Почин

в этом, согласно Соловьеву, должен принадлежать практическому разуму, т.е. он должен приобрести не мнимый примат над теоретическим разумом, выражающийся лишь в постулатах, а действенный и онтологический.

* * *

Третью «Критику» Канта Вл. Соловьев считал наиболее слабым звеном системы. Первоначально он вскрывает некоторые основоположения эстетики Канта. Так, Вл. Соловьев останавливается на том, что Кант определяет эстетическое удовольствие как чистое, *или незаинтересованное*, оно не обусловлено отвлеченными понятиями, а имеет непосредственно-*созерцательный* характер и т.д. Переходя к критике, Соловьев отмечает условный характер и надуманность в выделении Кантом рефлектирующих и определяющих суждений для объяснения прекрасного и целесообразного. Соловьеву более понятно разделение в сфере познания на синтетические и аналитические, априорные и апостериорные суждения, в то время как новое деление он считает «изобретенным наивнейшим образом, когда представилась надобность оградить предвзятую мысль от явного противоречия с действительностью»⁵⁰. Соловьев упрекает Канта в данном случае во внешнем конструктивизме, который разрабатывается исключительно из необходимости соблюдения «симметрии» в системе трансцендентального идеализма, а не исходя из потребности поисков истины. Так он отмечает, что «изобретение ad hoc искусственных терминов есть вообще одна из слабостей Канта». Соловьев выступает против субъективизации Кантом понятия целесообразности, усматривая в этом антиномичность (противоречие). Он считает, что Кант «мнимо разрешил мнимую антиномию», чем особенно ярко обнаружил «коренной недостаток всей своей философии». Этот недостаток заставляет развиваться философскую мысль дальше, но не оставляет возможности возвращения к чистому кантианству.

Соловьев признает, что «эстетическое развитие Канта было значительно ниже умственного и нравственного». Связано это с всеподавляющим желанием Канта «провести всюду глубочайшее разделение между идеальной формой и реальным содержанием бытия, а их нераздельное единство есть сущность

красоты и искусства». Это привело к скудости эстетического восприятия у Канта. Вот как иллюстрирует это Соловьев: «Он понимал отвлеченно значение красоты, но живого интереса эта область в нем не возбуждала. Из искусств он всего более находил вкус в кулинарном, составлявшем любимый предмет его разговоров с женщинами; в поэзии он уважал только дидактику; музыку не мог терпеть, как навязчивое искусство; к пластическим художествам был совершенно равнодушен»⁵¹.

Проследивая развертывание философии Вл. Соловьева, В.В. Лазарев приходит к выводу, что при этом «мы попадаем в круг мыслей, о котором мало и неточно будет сказать: совершенная противоположность Канту, потому что это уже как бы иное измерение, где элементы кантовской системы этики не только дополнены новыми, но и определяются ими и несут иную смысловую нагрузку, выполняют иную функцию, находятся в иных сочетаниях и связях, чем у Канта»⁵². Положительную сущность философии Канта Соловьев усматривал в двух моментах: признании «зависимости мира явлений от ума и безусловной независимости нравственного начала». Из этого вывода ясно, что Соловьева меньше всего волновало опровержение того, против чего вооружился в своих трех «Критиках» Кант. И это не потому, что Соловьев был равнодушен к метафизике, он просто в ней не сомневался. Именно поэтому основополагающие выводы Канта о метафизике прошли как бы мимо внимания Соловьева, он акцентировал внимание лишь на том, что импонировало его философии всеединства.

* * *

Оценивая в целом систему Канта, Соловьев пишет, что «Кант не довел постигнутую им философскую истину до надлежащей полноты и определенности, остановился на полпути и потому не избежал противоречий с очевидностью»⁵³. Эту работу пытался за Канта выполнить Вл. Соловьев, доведя философию до полноты в концепции всеединства. Но, конечно, к Канту это уже имеет мало отношения, более того, строя метафизику всеединства, Соловьев вынужден был нарушить основополагающие принципы критической философии. Вот как он сам выразил свое отношение к критической философии: «Все недостатки содер-

жания и изложения у Канта не могут затмить его великих заслуг. Он поднял общий уровень философского мышления; основной вопрос гносеологии поставлен им на новую почву и в принципе решен удовлетворительно; он сделал навсегда невозможным в философии наивное признание пространства и времени за самостоятельные реальности или за готовые свойства вещей; он утвердил безусловный примат практического разума или нравственной воли, как предваряющего условия должной действительности; он дал безукоризненные и окончательные формулы нравственного принципа и создал чистую» или «формальную этику, как науку столь же достоверную, как чистая математика; наконец, своим диалектическим разбором старой догматической метафизики он освободил ум человеческий от грубых и недостойных понятий о душе, мире и Боге и тем вызвал потребность в более удовлетворительных основаниях для наших верований; в особенности своею критикою псевдорациональной схоластики в области теологии он оказал истинной религии услугу, в значительной степени искупающую односторонность его собственно морально-рационалистического толкования религиозных фактов»⁵⁴.

Однако, несмотря на столь положительное высказывание в отношении философии Канта, Соловьев признает, что хотя она и произвела сильнейшее движение умов и вызвала необъятную литературу, тем не менее, безусловных последователей у нее нашлось сравнительно немного. Этим самым он как бы предрекает судьбу кантианства в России. Приведем в подтверждение этого отношения высказывание Н. Бердяева: «Кант был гениальным выразителем серьезной болезни в бытии человеческом, он философски формулировал роковой разрыв с корнями и истоками бытия... Только оставленный с самим собою человек, человек покинутый, изолированный мог и должен был создать философию Канта...»⁵⁵. Этой же оценки придерживается и В. В. Лазарев, утверждая, что философская культура России, воспринятая и развитая Соловьевым, – это, прежде всего, культура нравственная, первичной интуицией которой была интуиция всеединства. Поэтому Соловьев «возвращается из путешествия по произведениям Канта и Гегеля, от отвлеченной мысли прошлого к современной ему конкретной действительности, пере-

ходит от критики односторонности разорванных начал западной философии к утверждению и развитию объединяющих и синтезирующих начал отечественной»⁵⁶. В истории русской философии признается, что именно Вл. Соловьев создал «первую самостоятельную философскую систему в России, что явилось «настоящим и прочным плодом его жизни»⁵⁷.

В.Н. Брюшинкин отмечает, что, так как Вл. Соловьев и И. Кант принадлежат «разным мирам», то исходят и из различных ценностей. Выбор последних обуславливает характер базисных суждений, на основе которых организуется логическое обоснование тезисов⁵⁸. Однако, на наш взгляд, на этом суждении нельзя остановиться, так как оно представляет собой лишь антитезис общеевропейской культуры, к которой принадлежат как И. Кант, так и Вл. Соловьев. Ведь построенная Вл. Соловьевым система «всеединства» была «одновременно и кантовской, и антикантовской»⁵⁹. Синтез же – искомая задача развития философии на европейском континенте. Как отечественный философ, так и кенигсбергский дают обширный материал и благодатную почву для только начатых исследований в этой важной области.

* Кант и философия в России. М., 1994. С.4.

² Франк С.Л. Русское мировоззрение //Духовные основы общества. М., 1992. С.478.

³ См.: Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Мысль, 1991. С. 86 и др.

⁴ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1997. С.75–76.

⁵ Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения познания (опыт преодоления Канта и кантианства). М., 1917. С. 1.

⁶ Киреевский И.В. В ответ А.С.Хомякову //Критика и эстетика. М., 1979. С.154.

⁷ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы... //Критика и эстетика. М., 1979. С.282.

⁸ Там же. С.281.

⁹ Киреевский И.В. Отрывки //Там же. С.317.

¹⁰ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы... //Там же. С.289.

¹¹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии //Там же. С.316.

¹² Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т.1. Ч.1. Л., 1991. С.118–119.

¹³ См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т.5. Л., 1980. С.116, 339; Литературное наследство. М., 1971, Т.83: Неизданный Достоевский, С.404.

¹⁴ Голосовкер Я. Достоевский и Кант. М., 1963. С.41.

¹⁵ Данный спор продолжается и в современной исследовательской литературе, см., напр.: Современная философия в зеркале компаративистики: Материалы межвуз. конф. СПбГУ., 1994; Материалы к сравнительному изучению западноевропейской и русской философии: Кант, Ницше, Соловьев. Калининград: Изд-во КГУ, 2002; Лучшие публикации «Кантовского сборника». 1975–2001. Калининград: Изд-во КГУ, 2003; Соловьевские исследования: Периодический сб. науч. тр. Вып. 4–8. 2002–2004 гг.; Философия Канта и современность: Материалы межвуз. конф. РГГУ, 2004 и др.

¹⁶ Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 1995. С.77, 78, 81.

¹⁷ Эрн В.Ф. Гносеология В.С.Соловьева //Сборник первый о Вл. Соловьеве. М.,1911. С.129–206.

¹⁸ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С.188, 191.

¹⁹ Брюшинкин В.Н. Сравнительное исследование западноевропейской и русской философии методами теории аргументации на примере текстов И. Канта и В. Соловьева //Материалы к сравнительному изучению западноевропейской и русской философии... Калининград: Изд-во КГУ, 2002. С. 30–31.

²⁰ Соловьев В.С. Кант //Соч. В 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С.441, 471, 467, 478.

²¹ Соловьев В.С. Указ. соч., С.478.

²² Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С.192.

²³ Калининников Л.А. Вл. Соловьев и И. Кант: этические конвергенции и дивергенции //Материалы к сравнительному изучению западноевропейской и русской философии... Калининград: Изд-во КГУ, 2002. С. 123.

²⁴ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С.191–192.

²⁵ Там же. С.188–190.

²⁶ Соловьев В.С. Указ. соч., С. 478.

²⁷ Там же. С.471.

²⁸ Там же. С.472.

²⁹ Там же. С.442–443.

³⁰ Там же. С.424.

³¹ Там же. С. 443.

³² Там же.

³³ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 348.

³⁴ Берлин Исаия. Апофеоз романтической воли //Подлинная цель познания. Избранные эссе. М.: Канон+, 2002. С. 678.

³⁵ Ойзерман Т.И. Учение Канта об изначальном зле в человеческой природе //Лучшие публикации «Кантовского сборника». 1975–2001. Калининград: Изд-во КГУ, 2003. С. 87.

- ³⁶ Кант И. Собр. соч. В 6 т. Т.IV(2). М., 1966. С. 34.
³⁷ Там же. С. 48.
³⁸ Брюшинкин В.Н. Указ. соч., С. 29.
³⁹ Лазарев В.В. Категорический императив И.Канта и этика Вл. Соловьева //Кант и философия в России. – М.: Наука, 1994.
⁴⁰ Соловьев В.С. Указ. соч., С.465–467.
⁴¹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 267.
⁴² Калинин Л.А. Вл. Соловьев и И. Кант: этические конвергенции и дивергенции //Материалы к сравнительному изучению западноевропейской и русской философии... Калининград: Изд-во КГУ, 2002. С. 53–56.
⁴³ Кант И. Сочинения. В 6 т. Т.IV. Ч.I. М., 1965. С.455.
⁴⁴ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 467, 468, 476.
⁴⁵ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С.Соловьева. Т.I. М., 1995. С.136.
⁴⁶ Трубецкой Е.Н. Указ. соч., С.149.
⁴⁷ Кант И. Собр. соч. В 6 т. Т.VI. М., 1966. С.61.
⁴⁸ Там же. С.7.
⁴⁹ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т.2. М., 1988. С.347.
⁵⁰ Там же. С.477.
⁵¹ Там же. С. 470, 444-445.
⁵² Лазарев В.В. Категорический императив И. Канта и этика Вл. Соловьева //Кант и философия в России. М., 1994. С.80.
⁵³ Соловьев В.С. Кант // Соч. В 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С.471, 477.
⁵⁴ Там же. С. 478.
⁵⁵ Бердяев Н.А.Философия свободы; Смысл творчества. М., 1989. С. 33.
⁵⁶ Лазарев В.В. Указ. соч. С. 47.
⁵⁷ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. Т.II. М., 1995. С. 494.
⁵⁸ Брюшинкин В.Н. Указ. соч. С. 33.
⁵⁹ Калинин А.Л. Указ. соч. С. 125.

Ф.В. ЦАНН-КАЙ-СИ

Владимирский государственный педагогический университет

Вл.СОЛОВЬЕВ И И.КАНТ: ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОГО ИДЕАЛА

Вл. Соловьев и И. Кант – это такие явления в истории философской мысли, о которых можно говорить и писать, не приурочивая ни к каким юбилейным датам: их наследие всегда актуально и современно. К Вл. Соловьеву и И. Канту по праву

можно отнести слова молодого Маркса, писавшего, что в истории философии есть фигуры, представляющие собой «узловые пункты, которые возвышают философию в самой себе до конкретности, объединяют абстрактные принципы в единое целое...»¹.

К сожалению, у нас сложилась традиция обращаться к наследию великих мыслителей по юбилейным датам, проводя всевозможные мероприятия под названием «Кант и современность», «Маркс и современность», «Соловьев и современность»... В такого рода названиях изначально закладывается не только особый – «юбилейный» – подход к изучению, но и неопределенность и заданность в содержании названия.

Неопределенность заключается в том, что мы не знаем границ современности: когда она начинается и когда заканчивается, какое *время* охватывается словом «современность».

В свою очередь, заданность состоит в том, что великие мыслители как бы заранее предполагаются вынесенными за границы современности, и нам еще предстоит выяснить, связаны ли они с нею, имеют ли к ней отношение. В своем же отношении к современности, в нашей собственной современности мы не сомневаемся. Мы сомневаемся – во всяком случае, считаем проблематичным, – найдут ли в ней, в нашей жизни, свое место те, кому посвящаются юбилейные мероприятия. Происходит своеобразное дистанцирование нас от тех, без теоретического наследия, творчества которых наше время оказывается скудным, обедненным.

Существуют разные определения времени. Так, М.Бахтин пишет, что есть «*малое время* (современность, ближайшее прошлое и предвидимое (желаемое) будущее) и *большое время* – бесконечный и незавершенный диалог, в котором ни один смысл не умирает»². В контексте этого *большого времени* великие мыслители прошлого оказываются не просто нашими современниками, а чаще всего еще и *со-временнее*, т.е. более соответствующими времени, духу эпохи, чем мы, живущие в это время.

Выбор «Вл. Соловьев и И. Кант: проблема нравственного идеала» продиктован многими причинами, в том числе и переживаемым сегодня нравственным кризисом российского обще-

ства. Но главная причина заключена во внутренней логике развития отечественной философии, занятой поиском синтеза уникальной русской философии, западноевропейской и философии классического марксизма, школу которого прошло большинство из нас. И в этом контексте сопоставление моральной философии Вл. Соловьева и И. Канта поучительно и продуктивно.

Однако имеющие место крайние точки зрения в отечественном философском дискурсе, когда этическая ориентация русской философии связывается исключительно с христианским идеалом, в свете которого начинают рассматриваться все философские проблемы, мешают осуществлению такого синтеза. Более того, они дают повод для обвинения русской философии в том, что она заражена «неврозом уникальности», который вообще исключает всякий компаративизм в изучении русской и западной философии³.

У нас до сих пор продолжает сохраняться предубеждение против параллелей между Соловьевым и Кантом, проявляется осторожность в обнаружении общих принципов. В свое время А.Ф. Лосев категорически утверждал: «Сейчас же необходимо сказать, что в истории философии, вероятно, еще не было столь противоположно мыслящих философов, как Вл. Соловьев и И. Кант»⁴. Свой вывод А.Ф. Лосев основывает на том, что Кант и неокантианцы философию понимают, прежде всего, как гносеологию, а поскольку «примат гносеологии нигде не выставляется у Вл. Соловьева»⁵, то невозможно и их сравнение. И А.Ф. Лосев резюмирует: «Если не входить ни в какие подробности, а дать только кратчайшую характеристику отношения Вл. Соловьева к Канту, то ничего другого нельзя сказать, так то, что Кант является выдержанным *субъективным* идеалистом, Вл. Соловьев же является выдержанным *объективным* идеалистом. Отсюда трудно вывести и все прочее...»⁶.

Сегодня такая оценка Вл. Соловьева и И. Канта нами воспринимается как упрощенная и прямолинейная, особенно у такого тонкого аналитика-диалектика и стилиста как А.Ф. Лосев. Безусловно, здесь сказалась история книги А.Ф. Лосева о Соловьеве и давление того непростого времени, в которое она создавалась. Имел место и определенный полемический перехлест в споре с А. Введенским, который, по мнению А.Ф. Лосева, «вы-

ставляет на первый план якобы кантианские черты Вл. Соловьева».

Но для нас в данном случае важно следующее. Во-первых, А.Ф. Лосев называет «Оправдание добра» одним из самых типичных соловьевских произведений, «может быть, наиболее соловьевским»⁷; во-вторых, А.Ф. Лосев делает важное признание: «Присматриваясь ближе к этому труду Вл. Соловьева, мы видим, что своей целью философ ставит здесь определение правды, не впадая в какой бы то ни было тон наставления, проповеди или пропаганды»⁸. Для нас это самое существенное: речь идет о *строгом определении морали*. И к этому мы еще вернемся.

Когда А.Ф. Лосев называет в качестве типичной «соловьевской черты» склонность Вл. Соловьева «к последовательно проводимому схематизму»⁹, то мы это понимаем как стремление Вл. Соловьева дать строгое определение того, что составляет предмет «Оправдания добра»: морали, права, свободы...

В предисловии к 1-му изданию «Оправдания добра» Вл. Соловьев указывает на *самозаконность* добра, на его *безусловность*: «Добро само по себе ничем не обусловлено, оно все собою обуславливает и через все осуществляется. То, что оно ничем не обусловлено, составляет его *чистоту*; то, что оно все собою обуславливает, есть его *полнота*, а что оно через все осуществляется, есть его *сила*, или действительность»¹⁰.

Таким образом, не трудно заметить, что исходный принцип обоснования нравственного идеала у Соловьева и Канта общий: признание автономности морали и личности. Мы согласны с А.В. Гулыгой, который во вступительной статье «Философия любви» пишет: «Соловьев принял кантовскую идею автономной морали. И тем самым заслужил порицание ортодоксально-религиозных авторов»¹¹. Без признания автономной, свободной личности как условия нравственного сознания – мораль невозможна: «Нравственный интерес требует личной свободы как условия, без которого невозможно человеческое достоинство и высшее нравственное развитие»¹².

Следует ли опасаться влияния Канта на Соловьева в том плане, что последний может утратить свою оригинальность и самостоятельность? Если влияние не принимать как заимствование одним мыслителем идей другого или как слепое подража-

ние, то, несомненно, кантовский элемент присутствует в философии Соловьева. Для нас проблема взаимосвязи Соловьева и Канта в решении вопроса о нравственном идеале является проблемой *диалога*, который ведет Соловьев с Кантом, выясняя природу морали, без чего нельзя положительно решить и вопрос о нравственном идеале.

Близость Вл. Соловьева и Канта в построении моральной философии и в обосновании исходного, «безусловного начала» морали, на наш взгляд, обнаруживается в трех моментах.

Во-первых, Соловьев, как и Кант, строил систему абсолютного (цельного) знания. И эта система включала в себя три части. Первая часть посвящалась выяснению природы морального сознания, и она была реализована в «Оправдании добра». Вторая часть – теоретическая философия – должна была служить «Оправданием истины». И, наконец, третья часть, посвященная исследованию природы эстетического, явилась бы «Оправданием красоты»¹³. С формальной стороны система Соловьева напоминает кантовскую.

Оправдание – это категория, заключающая в себе глубокий философский смысл и выполняющая в философской системе Соловьева ту же функцию, что *критика* в философии Канта. Оправдать по Соловьеву или подвергнуть критике по Канту означает испытать мораль, науку, искусство, религию на их соответствие своему предназначению, природе, сущности морали, науки...освобожденных от эмпирических, преходящих моментов, факторов. Оправдание – это не апологетика, как и критика, – это не разоблачение, опровержение.

Во-вторых, как уже было частично отмечено, их объединяет стремление дать строгое определение морали, права..., показать безусловный источник, способный служить образцом, которому можно было бы следовать. По мнению Соловьева, моральный принцип невозможно найти в эмпирической морали, его не выведешь из опыта: «Ничего не может быть хуже для морали, как выводить принцип из эмпирических примеров, ибо всякий такой пример должен сам быть оценен по принципам нравственности»¹⁴.

В-третьих, очень близки позиции Соловьева и Канта в понимании отношения морали и религии. Это заметил еще В.В.

Зеньковский, подчеркнувший, что Соловьев в «Оправдании добра» «неожиданно становится защитником *независимости этики от религии и от метафизики*»¹⁵. И действительно, Вл. Соловьев подчеркивает, что «нравственная философия не зависит всецело от положительной религии, равно как и от гносеологии и метафизики»¹⁶.

Вл. Соловьев в целом положительно относится к кантовскому решению вопроса об отношении морали и религии. Так, например, он заявляет, что «религия должна быть нравственной, или основанной на нравственности, а никак не наоборот»¹⁷. Он явно имеет в виду замечание Канта: «Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном... отнюдь не нуждается в религии, благодаря чистому практическому разуму, она довлеет сама себе». Но вместе с тем мораль, полагает Кант, «неизбежно ведет к религии, благодаря чему она расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека, в воле которого конечной целью (мироздания) служит то, что может и должно быть также конечной целью человека»¹⁸. Таковы в общих чертах главные пункты сближения Соловьева и Канта.

Но из этих общих исходных принципов Соловьевым и Кантом сделаны принципиально отличные выводы относительно нравственного идеала. Соловьевское понимание нравственного идеала направлено на преодоление кантовского формализма. Заявляя, что «мораль есть учение не о том, как мы должны *сделать* себя счастливыми, а о том, как мы должны стать *достойными* счастья», Кант сводит нравственный идеал к *долженствованию*, отрывая его от повседневности, от действительности, *сущего*. Соловьев подчеркивает, что категорический императив Канта «не указывает нам того, что мы делать должны, не дает никакой положительной цели нашей деятельности»¹⁹.

Поэтому Соловьев, выступая за единство должного и сущего, *чистоты, полноты и действительности* идеала, заявляет: «Сознание долга или обязанности и естественная склонность могут быть совмещены в одном и том же действии, и это, по общему сознанию, не только не уменьшает, но, напротив, увеличивает нравственную цену действия, хотя Кант, как мы видели, держится противоположного мнения и требует, чтобы действие

совершалось *исключительно* по долгу, причем склонность к добрым действиям может только уменьшать нравственную цену»²⁰.

Своей полноты, считает Соловьев, мораль достигает тогда, когда она наполняется любовью. Олицетворением любви, моральным абсолютом у Соловьева является Бог. И, наоборот, у Канта, указывает Соловьев, «даже личность Богочеловека, прежде чем мы признаем ее за выражение нравственного идеала, должна быть сравнена с идеей нравственного совершенства»²¹.

Таким образом, начав, как и Кант, с утверждения самозаконности, автономии морали Соловьев приходит к Богу как моральному совершенству, к Христу, который «в конечном счете и оказывается *проверкой нашей совести*»²². Безусловно, что в этом сказалась приверженность Соловьева русской традиции нравственного максимализма.

Кто же в конечном счете прав в диалоге Соловьев – Кант? Правы оказались оба. Ведь Кант считал – это его идея, – что мораль неизбежно приводит к религии, к Богу: *нравственный* человек не может обойтись без Бога. Но именно нравственность предшествует вере. В свою очередь, в «Оправдании добра» Соловьев показывает, каким образом это происходит. Кант оставил данный вопрос открытым, как находящийся за пределами разума, Соловьев, обосновавший идеи цельного знания и всеединства, на него ответил: это происходит в том случае, когда мораль достигает полноты любви и становится ее выражением. Чтобы быть по-настоящему нравственным, надо соединить следование долгу со склонностью сердца. На первый взгляд здесь между Соловьевым и Кантом имеется противоречие. На самом же деле его нет.

Все дело в понимании любви Соловьевым. И здесь важно иметь в виду следующее: 1) Соловьев не проводит жесткой, непроходимой грани между нравственностью и правом («право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра»); 2) моральная максима любви, в том числе и к врагу, является предельным, абсолютным нравственным принципом, но отнюдь не постулатом практического поведения («Заповедь о любви к врагам не указывает, что именно должно делать в силу этой любви... задача исполнения этой заповеди, как выражение абсолютного совершенства, остается бесконеч-

ною»²³; 3) следовательно, «нет такого нравственного отношения, которое не могло бы быть правильно и общепонятно выражено в терминах правовых»²⁴.

Таким образом, Соловьев имеет в виду не любовь в общепринятом смысле, а нравственный принцип, ставший нормой права. Любовь как этическая категория, переведенная на язык права, есть *уважение* к другому. Я должен уважать другого, значит, я должен уважать его право на *его* понимание счастья, должен видеть в другом равного себе в этом праве. Это уважение, может быть, приведет и к настоящей любви, но оно никогда не приведет к ненависти. Как сказал Вл. Соловьев, любовь как нравственно-правовой принцип не приведет к тому, что «лежащий во зле мир обратится в Царство Божие», но она поможет, «чтобы он до времени не превратился в ад»²⁵.

В заключение можно сделать несколько выводов, способных прояснить духовную ситуацию нашего времени и помочь разрешению ее коллизий.

Диалог Соловьева с Кантом о природе морали и нравственном идеале показал, что, несмотря на всю свою уникальность и специфичность, русская философия является частью мировой философской мысли и ее идеи вполне могут быть выражены в категориальном аппарате западноевропейской философии, что мы можем найти много общих типологических черт. Эта родственность – не тождественность – двух философских культур хорошо просматривается в диалоге двух великих мыслителей.

Другой важный вывод, который вытекает из этого диалога, – это появление возможности объективной оценки соловьевской концепции соотношения права и морали. Определяя право как минимум добра, Вл. Соловьев не допускает отождествления моральных и правовых норм. Он лишь подчеркивает, что законы не должны создавать дополнительных трудностей и препятствий для добродетельного поведения граждан, не подталкивать их к свершению безнравственных поступков, не предполагать в гражданах потенциальных правонарушителей. Вл. Соловьев в своем понимании права учитывает русскую национальную ментальность, игнорирование которой всегда будет делать право недееспособным²⁶.

Вл. Соловьев своей концепцией нравственного идеала отвергает репрессивно-карательный характер права и одновременно осуждает нравственный нигилизм и цинизм, прикрываемый формальным соблюдением законов. Отсюда вывод самого Вл. Соловьева: «Поэтому если какой-нибудь положительный закон идет вразрез с нравственным сознанием добра, то мы можем быть заранее уверены, что он не отвечает и существенным требованиям права...»²⁷.

Стоит прислушаться к Вл. Соловьеву в условиях поиска выхода из ситуации морального кризиса и правового беспредела.

* Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.40. С. 108–109.

² Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С.392.

³ См.: Барабанов Е.В. Русская философия и кризис идентичности// Вопр. философии. 1991. № 8.

⁴ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 188.

⁵ Лосев А.Ф. Там же. С. 188.

⁶ Лосев А.Ф. Там же. С.197

⁷ Лосев А.Ф. Там же. С.267.

⁸ Лосев А.Ф. Там же. С.161.

⁹ Лосев А.Ф. Там же. С.162.

¹⁰ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 96–97.

¹¹ Гулыга А. Философия любви// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1 М., 1988. С. 38.

¹² Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 451.

¹³ См.: Рашковский Е.Б. Три оправдания: стержневые темы философии Вл. Соловьева 1890-х годов// Вопросы философии. 2001. №6.

¹⁴ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 561.

¹⁵ Зеньковский В.В. История русской философии.Т.2. Ростов/н-Д. 1999. С. 69.

¹⁶ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 49–50.

¹⁷ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 467. См. также Т.1. С. 100–105.

¹⁸ Кант И. Трактаты и письма. М.,1980. С. 81–82, 78.

¹⁹ Там же. С. 595.

²⁰ Там же. С. 574–575.

²¹ Там же. С. 561.

²² Рашковский Е.Б. Указ. Соч. С. 97.

²³ Там же. С. 448–449.

²⁴ Там же. С. 446–447.

²⁵ Там же. С. 454.

²⁶ Подробнее об этом: Цанн-кай-си Ф.В. Философско-правовая концепция В.С. Соловьева: правовой позитивизм или «строгое право»?// Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, 17–19 мая 2000 г. Иваново, 2000.

²⁷ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 458.

СОЦИАЛЬНАЯ ЭТИКА ВЛ. СОЛОВЬЕВА: ОПЫТ СОВРЕМЕННОГО ПРОЧТЕНИЯ

М.Г. ЗЕЛЕНЦОВА

Ивановский химико-технологический университет

К ВОПРОСУ ОБ ОБЪЕКТИВНЫХ ОСНОВАНИЯХ НРАВСТВЕННОСТИ

Моральное (нравственное) сознание играет ведущую роль в жизни и развитии общества. Исторически оно далеко не всегда действовало в полную силу, ибо часто встречало и до сих пор встречает существенное противодействие со стороны различных частных интересов. В этом заключается одна из причин недооценки его статуса и влияния на другие формы духовной деятельности человека и на социальную практику в целом. Часто мораль рассматривают как сферу чисто субъективных отношений, не имеющую реальной почвы в «эмпирическом мире», в «фактах», в «объективных законах» и т.п. Так, И. Кант полагал, что мораль нельзя вывести из интересов, что она коренится в «чистом разуме» и является необъяснимой. Русский философ-неокантианец А. Введенский утверждал, что логика выше морали. Логические позитивисты рассматривали моральные «предложения» как не имеющие никакого смысла.

Совершенно иную позицию в решении этой проблемы занимает В. Соловьев. В своем исследовании «Оправдание добра» он формулирует и обосновывает тезис об укорененности нравственности в природе человека. Согласно Соловьеву, всякое нрав-

ственное учение, какова бы ни была его внутренняя убедительность или внешняя авторитетность, оставалось бы бессильным и бесплодным, если бы не находило для себя опоры в самой нравственной природе человека. Философ дает глубокий анализ чувств, или естественных корней нравственности, – стыда, жалости и благоговения, которые имеют первичный, прирожденный характер. Чувством стыда определяется этическое отношение человека к собственной материальной природе. Человек стыдится ее господства в себе, стремится обрести внутреннюю самостоятельность по отношению к ней. Жалость, сопереживание чужому страданию человек испытывает к себе подобным, что составляет корень всех социальных связей. Наконец, третье первичное чувство – чувство благоговения – определяет нравственное отношение человека к Высшему началу и составляет нравственную основу религии и религиозного порядка жизни¹.

Укорененность морали в природе человека и, следовательно, ее объективный характер подтверждаются современными исследованиями в области биологии, этологии, психологии и др. Психологические основы морали – это потребность человека в бескорыстном отношении к нему других людей, в любви и дружбе. Э. Фромм видел основание социальной морали в отношениях матери и ребенка. Любовь матери безусловна, она не зависит от ума, красоты, поведения ребенка и т.п. Став взрослым, человек пытается установить такой тип отношений и с чужими ему людьми вопреки их социально обусловленной обособленности и отчужденности². Единство с другим человеком, гуманность – идеал с точки зрения психического здоровья индивида, но это и моральный идеал.

О биогенетических корнях морали также известно уже достаточно много. Генетикой установлено наличие в наследственной природе человека альтруистических начал, т.е. определенной группы эмоций, побуждающих человека совершать поступки, лично ему непосредственно не выгодные и даже опасные, но приносящие пользу другим людям. Эти эмоции возникли в результате естественного отбора и в силу антропологических особенностей человеческого вида, таких, например, как длительный период взросления детей. Постепенно у человека складывалась восприимчивость к этическим нормам и оценкам,

а также потребность в подобных оценках³. Другим доказательством наследственных основ этики является тот факт, что некоторые болезни, в частности генные дефекты, вызывают эмоционально-нравственную деградацию личности.

Альтруистические начала есть и у стадных животных, причем чем более «вооружено» животное, тем сильнее у него инстинктивные моральные запреты, прежде всего запрет на убийство сородича. Это явление подробно описано в работах К. Лоренца и сейчас широко известно⁴. Кроме запрета на убийство этология обнаружила у общественных животных и другие генетические механизмы, регулирующие их совместный образ жизни, который, как и у человека, предполагает взаимодействие, кооперацию, взаимопомощь, солидарность. Это помощь слабому (альтруизм), забота о детенышах и т.п.

Будучи укоренена в природе человека, мораль выражает также объективные закономерности общественной (коллективной) жизни. Мораль как один из важнейших механизмов регуляции поведения людей направлена на сохранение общества как целого и одновременно на сохранение индивидов как его частей. Само существование общества возможно лишь тогда, когда его интересы приведены в гармонию с интересами отдельной личности. Именно это является главной целью морали и моральным идеалом. Этот моральный идеал выражен в основном моральном законе, или основном моральном отношении: это отношение к благу общества как к первичной цели, к благу личности – как к конечной цели, а к их единству – как к высшей цели⁵. Основной моральный закон – закон гармонизации интересов общества и личности (целого и части) – является не только собственно моральным, но и общесоциологическим законом. По-видимому, именно мораль можно считать главным выражением, квинтэссенцией человеческой социальности.

Наиболее сложным в рамках обсуждаемой темы является вопрос об онтологических основаниях нравственности. Можно ли с позиций рациональной философии обосновать тезис о том, что закон гармонизации части и целого является не только моральным или общесоциологическим законом, но и законом эволюционным, универсальным? Можно ли считать, что выражающая этот закон идея существования абсолютного добра как не-

коего принципа организации мироздания, содержащаяся во всех религиозных и теософских доктринах, имеет под собой объективные основания? Ответить на этот вопрос необходимо, поскольку, как совершенно справедливо указывал В. Соловьев, «сознательно и разумно делать добро я могу только тогда, когда верю в добро, в его объективное, самостоятельное значение в мире, т.е., другими словами, верю в нравственный порядок, в Провидение, в Бога»⁶. Кажется, что сам Соловьев отвечает на этот вопрос с позиций религии, однако более пристальный анализ текста «Оправдания добра» показывает, что признание «действительности нравственного порядка» опирается у автора на рациональный фундамент.

Чувство благоговения перед Высшим началом, составляющее основу всякой религии, имеет, по Соловьеву, естественные истоки, а именно – нравственное отношение ребенка к родителям. Ребенок непосредственно признает превосходство родителей над собой, свою зависимость от них, он чувствует к ним благоговение и поэтому выполняет свою практическую обязанность послушания. Это благоговение распространяется затем на умерших предков. Впоследствии «естественным историческим ростом» образуются боги общинные, племенные, народные, пока, наконец, религиозное сознание человечества не достигает идеи всеобщего Бога. Сыновнее отношение к высшему началу, веру в него Соловьев называет «естественной религией», отличая ее от религии в узком смысле этого слова, т.е. от конкретных религиозных учений, существовавших в истории человечества. «Эта вера логически первее всех положительных религиозных воззрений и установлений, равно как и метафизических учений, и она в этом смысле составляет то, что называется естественной религией», – пишет он⁷. Таким образом, вера в Провидение, в Бога, в Добро как в объективно существующие ценности – общечеловеческие, а не внечеловеческие – это рациональная вера. Не иметь этой веры – значит, согласно Соловьеву, не верить в смысл собственной жизни, отказаться от достоинства разумного существа.

Однако понятно, что рациональная вера в нравственный порядок, объективно обусловленная природой человека, еще не означает действительного наличия этого порядка в универсуме в

качестве закона его существования. Признание универсальности закона гармонизации части и целого должно вытекать не из веры в него, хотя бы и рациональной, а из объективных свойств мира и объективных отношений человека и мира.

С точки зрения философии, человек есть универсальное существо, микрокосм, уменьшенная копия вселенной. Такое понимание человека имеет длительную историю, одной из ярких страниц которой по праву считается русский космизм. Универсальность, микрокосмичность человека означает, что он находится в сущностной связи с мировым целым и что его специфические свойства – свобода, творчество, разум, нравственность – не отделяют его от мира, а, напротив, вытекают из природы мира, выражают приобщенность человека к фундаментальным тенденциям бытия. Этот принцип соответствия сущностных свойств материи и человека можно назвать философским антропным принципом⁸. Моральность как ядро человеческой социальности представляет собой результат длительной биосоциальной эволюции, эволюции материи в целом. Следовательно, как и разум человека, нравственность должна иметь своих предшественников на всех структурных уровнях материи, конечно, если мы стоим на позициях философского монизма, исходим из признания единства мира и единства человека и мира.

Современное научное знание также свидетельствует в пользу того, что идея существования абсолютного добра как универсального принципа мироздания имеет под собой объективные основания. Так, согласно синергетике, формирование любой кооперативной структуры есть результат компромисса. Переход такой структуры на новый уровень развития также требует совместного (кооперативного) и согласованного (когерентного) действия ее элементов. Учитывая то, что кооперативные процессы проявляют себя во всех сложных открытых самоорганизующихся системах (а такой тип систем преобладает на всех структурных уровнях материи), действительно можно совсем не в мистическом смысле говорить о всеобщем характере закона гармонизации части и целого (квазиморального закона) в нашем мире. Академик Н.Н. Моисеев считает, что использование терминов «кооперация» и «компромисс» вполне уместно при описании ряда форм взаимодействия в живой и неживой природе и

что человеческая нравственность имеет природные основания. «Принципы нравственности, – пишет он, – формируются (как и духовный мир человека) в процессе эволюции общественного сознания как следствие общих законов самоорганизации Универсума»⁹.

Теоретическое исследование объективных закономерностей формирования и функционирования морального сознания, утверждение понимания морали как квинтэссенции человеческой природы являются насущно необходимыми в условиях современного цивилизационного кризиса. Однако таких исследований в отечественной философии сегодня крайне мало. Это оказывает существенное тормозящее влияние на развитие нравственного сознания в российском обществе, на формирование нового, ноосферного мировоззрения. Техническая цивилизация, разрушающая окружающую природную среду и природное начало в самом человеке, порождает ряд серьезных противоречий, которые могут быть разрешены только одним путем – постоянным совершенствованием механизмов социальной, прежде всего моральной, регуляции человеческой деятельности, приведением их в соответствие с достигнутым обществом технологическим уровнем развития.

¹ См.: Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988.

² См.: Фромм Э. Душа человека. М., 1992.

³ См., напр.: Эфроимсон В.П. Родословная альтруизма// Новый мир. 1971. № 10.

⁴ См.: Лоренц К. Год серого гуся. М., 1984.

⁵ См.: Гумницкий Г.Н. Основы этики: Учеб. пособие. Иваново, 1992.

⁶ См.: Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 180.

⁷ Там же.

⁸ См.: Зеленцова М.Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. Иваново, 2001.

⁹ Моисеев Н.Н. Нравственность и феномен эволюции// Общественные науки и современность. 1994. № 6. С. 138.

К.Л. ЕРОФЕЕВА

Ивановский государственный энергетический университет

КАТЕГОРИЯ БЛАГОГОВЕНИЯ У ВЛ. СОЛОВЬЕВА И В СОВРЕМЕННОМ МОРАЛЬНОМ СОЗНАНИИ

Главный этический труд Владимира Соловьева «Оправдание добра» содержит детальный анализ трех основ нравственности: стыда, жалости и благоговения. «Чувства стыда, жалости и благоговения, – считает философ, – исчерпывают в основе всю область возможных нравственных отношений человека: к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. Эти нормальные отношения определяются здесь как *господство* над материальной чувственностью, как *солидарность* с живыми существами и как внутреннее *подчинение* сверхчеловеческому началу. Прочие определения нравственной жизни (все добродетели) могут быть показаны как видоизменения этих трех основ или как результат взаимодействия между ними и умственной стороной человека»¹.

Остановимся подробнее на последнем основании нравственности – на чувстве благоговения. Как уже приходилось писать², в современном моральном сознании это чувство выражено в наименьшей степени. Наблюдения за общественными нравами, беседы со студентами в последние годы убеждают в том, что проблема стоит еще более остро, чем это было 5–10 лет назад. Многие даже не знают значения слова «благоговение», представляют его содержание весьма расплывчато, приблизительно. Между тем – и в этом можно всецело согласиться с позицией В.С. Соловьева – только гармония трех названных начал во внутреннем мире личности и в моральном сознании общества может обеспечить адекватную моральную регуляцию поведения, а значит, – нормальное функционирование общественной системы. Поэтому представляется весьма своевременным и важным вопрос о том, что понимать под категорией «благоговение». Также необходимо уяснить причины забвения или искажения этого понятия.

На вопрос, что такое благоговение, студенты и аспиранты (то есть молодые люди относительно высокого интеллектуального уровня в возрасте от 18 до 23 лет), как правило, отвечают,

что точно они не знают, но, вероятно, это нечто, связанное с религиозностью. Такое понимание в целом отвечает и позиции самого автора «Оправдания добра». Не случайно Соловьев как самое близкое, по сути синонимичное к понятию «благоговение» называет «благочестие». Последнее и сейчас, и во времена Соловьева выражало исключительно чувство верующего, состояние религиозного сознания и поведения. Более того, из чувства благоговения к тем, кто выше, совершеннее субъекта этого чувства, прежде всего – к родителям, мыслитель выводит религиозное чувство как таковое. Этому специально посвящена вся четвертая глава «Оправдания добра», названная, как известно, «Религиозное начало в нравственности». «Религия первобытной семьи человеческой, – говорит в ней Соловьев, – определяется представлением отца, или ближайшего предка, сначала живого, потом умершего. Этот *свой*, частный родитель есть высшее начало для семьи, источник ее жизни и благополучия, предмет почитания, благодарности и послушания, одним словом, ее Провидение. Естественным историческим ростом образуются боги общинные, племенные, народные, пока, наконец, религиозное сознание объединенного в мысли, если не на деле, человечества не достигло идеи всеобщего Отца небесного с Его всеобъемлющим Провидением»³. Таким образом, Соловьев, во-первых, выводит генезис чувства благоговения из отношения детей к своим родителям, а во-вторых, объясняет этим *сыновним* чувством-отношением природу развивающегося у взрослого человека религиозного чувства. Эти два важных момента могут дать ключ к объяснению оскудения благоговейных чувств в современном обществе.

Отношение детей к своим родителям сегодня, в эпоху абсолютного преобладания «нуклеарной семьи» – семьи, состоящей из трех или даже двух человек, не могло не претерпеть качественных изменений. Если во времена Соловьева преобладал тип многодетной патриархальной семьи (и сам философ вырос именно в такой), вполне естественным и едва ли не единственно возможным было отношение детей к родителям, основанное на послушании, дисциплине, признании строгой субординации, предполагающей безусловное главенство родителей, в первую очередь – отца. В таких условиях действительно чувство благо-

говения органически выросло в духовном мире ребенка. Посмотрим, как рассуждает об этом Соловьев. Он задается вопросом: «Каким должно быть нормальное отношение малолетних, но уже способных понимать нравственные требования детей к их родителям?». И отвечает: «Несомненно, здесь есть нечто особенное, специфическое, несводимое к справедливости и человеколюбию и не выводимое из жалости. Ребенок непосредственно признает *превосходство* родителей над собою, свою зависимость от них, он чувствует к ним *благоговение*, и отсюда вытекает практическая обязанность *послушания*. Все это выходит из пределов простого альтруизма, логическая сущность которого состоит в том, что я признаю другого подобным и равным с собою, утверждаю за ним то же самое значение, которое приписываю самому себе. Нравственное отношение детей к родителям, напротив, не только не определяется равенством, но имеет даже прямо обратное значение – оно основывается на признании того, в чем эти существа не равны между собою. И психологической основой нравственного отношения здесь первоначально не может быть участие в чужом страдании (жалость), так как родители непосредственно являются для ребенка не со стороны их нужды в чужой помощи, а со стороны их собственной помогающей силы в его нуждах»⁴.

Насколько же применимы эти рассуждения к состоянию нынешней типичной семьи? Очевидно, в условиях, когда единственный ребенок рассматривается как центр и смысл существования семьи, истинность любого из приведенных утверждений становится весьма сомнительной. Если любое желание ребенка воспринимается родителями как закон, если ребенок постоянно слышит, что ему положено получить лучшее лакомство, лучшее место и т.п., у него скорее формируется представление о родителях как о слугах, средстве удовлетворения его капризов. В дальнейшем такое же отношение переносится на посторонних старших – педагогов, представителей всевозможных социальных институтов, а затем и на всех людей. Более того, воспитанный в такой ценностной парадигме человек, если он воспримет религию в той или иной ее форме, скорее всего перенесет свое потребительское отношение и на Бога. В его сознании будут пре-

обладать мотивы требований, претензий к Творцу, а не представление о собственном долге перед ним.

Разумеется, само по себе воспитание в условиях семьи с единственным ребенком (как при наличии двух родителей, так и в «неполной» семье) еще не предполагает с необходимостью названных эгоистических ориентаций. Мудрое педагогическое воздействие, наличие объективных трудностей, даже родительский эгоцентризм могут (каждый фактор по-своему) нейтрализовать названную тенденцию. Но в целом, при прочих равных условиях, воспитание в семьях с несколькими детьми создает предпосылки для формирования более адекватного, «здорового» взгляда ребенка на мир и собственное место в нем. Говоря словами самого Соловьева, этот адекватный взгляд заключается в том, что «человек не находит себя ни безусловно господствующим или высшим существом, ни безусловно подчиненным или низшим, ни, наконец, единственным в своем роде: он сознает себя существом средним, и притом одним из многих средних, откуда – как прямое логическое следствие – выводится тройственность его нравственных отношений»⁵. «Средним» в данном случае не означает «усредненным», «посредственным» (хотя некоторые исследователи и склонны приписывать Соловьеву тенденции принижения и забвения личностного начала). Речь идет лишь об осознании себя каждым индивидуальным человеком в качестве частицы всеединства мироздания и социума, в котором любой элемент представляет безусловную ценность именно в силу своей уникальности и в то же время причастности остальному миру. Такого осознания исключительно трудно добиться от растущего человека, если он, с одной стороны, не имея в своей семье ровесников, одинок среди взрослых и в этом смысле ощущает себя не таким как все, а с другой стороны, получает постоянную пищу для стихийного, изначально присущего каждому эгоизма.

Изменение состава и сути семьи не единственная причина утраты благоговейных чувств. Этому способствует сам характер общества потребления, его система ценностей, его идеология⁶. Именно наложение друг на друга этих двух факторов – «атомизации» семьи и распространения идеологии потребления – и придает современной цивилизации специфический характер:

безразличие к духовному началу, отрицание каких-либо авторитетов, кроме авторитета богатства, нигилистическое или насмешливо-скептическое отношение к традиции. Человек с эгоистическими, индивидуалистическими приоритетами не желает признавать кого-либо выше, достойнее, совершеннее себя. Он сознательно закрывает глаза на очевидные преимущества интеллекта и морального уровня другого человека, нередко отрицает их объективную ценность, искренность мотивов нравственных поступков. В таком случае для чувства благоговения, разумеется, не остается места.

Заметим, что «вымывание» благоговейных чувств из духовного мира происходило постепенно, исподволь. Его нельзя соотносить только с последними годами (в частности, для нашей страны, с «постперестроечным» периодом ее истории). Характерно, что в словаре русского языка С.И.Ожегова, слово «благоговение» истолковывается как «глубочайшее почтение»⁷, а «почтение», в свою очередь, как «глубокое уважение»⁸. Уже из этого ясно, что в советский период даже крупные представители отечественной культуры (не говоря уже о менее образованной части народа) зачастую фактически не понимали специфики чувства благоговения. Чувство уважения, даже самого большого и глубокого, не тождественно благоговейному чувству. Последнее предполагает и восхищение, и робкое осознание собственного несовершенства в сравнении со своим объектом, тогда как уважение может заключаться в простом признании человеческого достоинства его объекта. Кроме того, в благоговении почти всегда присутствует некоторый эстетический компонент, поскольку прекрасное как эстетический идеал выражает наши представления о наиболее полном совершенстве, а объект благоговейного отношения и воплощает для нас совершенство. Это совершенство может персонифицироваться для субъекта в отдельном человеке – таково благоговейное отношение к отцу, учителю и т.п. Часто совершенство понимается как абстрактный принцип, данный нам через определенный фрагмент реальности – произведение искусства, природный объект. Даже внешность другого человека может выступать как такой «фрагмент реальности», но в этом случае объектом благоговения для развитой личности становится не другая субъективность, а идеал пре-

красного, носителем которого выступает конкретное лицо. Об этом лаконично и ясно сказано в стихотворении А.С. Пушкина «Красавица». Созерцая прекрасную женщину, человек преклоняется не перед ней, как другой субъективностью, а «Благоговевя богомольно/ Перед святыней красоты»⁹. Характерно, что аналогом благоговейного чувства в этом стихотворении опять же выступает чувство религиозное. Оно, кроме всего прочего, предполагает таинственность, загадочность своего объекта.

Как раз ощущения тайны, загадки бытия в современном массовом и индивидуальном сознании осталось очень мало. Это, по всей видимости, связано с укоренившимися за последние 2-3 столетия культом науки, секуляризацией и десакрализацией духовной жизни. Русская духовность, по самой сути своей основанная на идеале святости, страдает от такого положения вещей более, чем какая-либо другая национальная духовность. В советский период роль сакральных ценностей приняли на себя ценности коммунистической идеологии, а также ценности классической русской и мировой культуры. Однако они восполняли потребность в благоговении неполно и не всегда эффективно. Первые – в силу своей оторванности от практики, воспринимаемой как ложь, фальшь, а вторые – в силу элитарности, малой понятности для широких масс. В результате массовое сознание пропиталось духовным нигилизмом («И ни церковь, ни кабак/ Ничего не свято» – выразил это состояние народной души В.С. Высоцкий). Сознание же интеллигенции в последние годы советского периода пребывало в смятении и страхе потерять какие-либо духовные ориентиры, измельчать, утратить то самое спасительное ощущение тайны бытия. Николай Рубцов формулировал это так: «Боюсь, что над нами не будет неведомой силы,/ Что, выплыв на лодке, повсюду достану шестом, / Что, все понимая, без грусти пойду до могилы.../ Отчизна и воля – останься, мое божество!»¹⁰. Опять, даже в атеистические советские времена, поэты, говоря о предметах, достойных благоговения, с необходимостью возвращаются к религиозной тематике и терминологии. Очевидно, что без ощущения и признания сакрального как такового (не обязательно в рамках какой-либо из существующих религий) состояние благоговения как компонент духовности не

может быть воспитано и восстановлено в общественном и индивидуальном сознании.

Может показаться, что это и не нужно в век либерализма и индивидуализма. Достаточно простого уважения к каждому другому как к самому себе. Однако объективно люди не равны по своим интеллектуальным, моральным качествам, уровню развития способностей, умений и по многим другим признакам. Требование уважения к каждому человеку, признания его самостоятельной ценности содержится в категорическом императиве Канта. В нем же выражена сущность морального отношения в самом общем его виде. В данном случае речь идет о равенстве людей как существ, принадлежащих к одному и тому же сообществу – человеческому роду. Справедливость в таком понимании («уравнительная справедливость», если воспользоваться терминологией Аристотеля) требует соблюдения по отношению к любому представителю этого сообщества самых простых нравственных требований: не причинять страданий, не унижать, не лишать жизни. Но, как известно, Аристотель выделял также еще «распределительную справедливость», которая предполагает воздаяние по заслугам, не равное, но равномерное, пропорциональное распределение благ. Такая справедливость требует, чтобы к наиболее достойным представителям человечества относились не просто уважительно, а именно как к лучшим, высшим. Рассуждая о добродетелях, В.С.Соловьев подчеркивал, что «одно и то же качество или проявление может иметь совершенно различное и даже противоположное значение, смотря по тому, к какой предметной области оно относится. Так, умаление себя, или признание своего ничтожества, когда оно относится к предметам высшего достоинства, называется *смирением* и есть добродетель, по отношению же к предметам недостойным оно называется низостью и есть дело безнравственное»¹¹. Из контекста данного отрывка трудно заключить, что именно понимает автор под «предметами высшего достоинства» – нечто связанное исключительно с религией либо любые более высокие по сравнению с субъектом вещи. В любом случае философ, по всей видимости, не стал бы отрицать, что элемент смирения должен присутствовать в отношении духовно здоровой личности к другой личности, которую субъект признает в чем-то более высо-

кой или ценной, чем он сам. Сегодня понятие «смирение», примененное к человеку, а в какой-то степени даже и к Богу, чаще всего вызывает протест. Но если учесть, что антонимом слову «смирение» является понятие «гордыня», становится ясно, что тут мы опять сталкиваемся с некой перверсией в духовной ситуации эпохи. Ведь долгие века гордыня в христианской культуре рассматривалась как самый тяжкий грех. Смирение же, как сознание собственного несовершенства (если не доводить его до ненужной крайности – самоуничижения), есть необходимое условие роста души, ее дальнейшего совершенствования.

Итак, можно сделать вывод, что вернуть способность к благоговению всему обществу и отдельному человеку необходимо, ибо только при этом условии станет возможным подлинное, не иллюзорное духовное совершенствование. Но возможно ли это в современном мире? Представляется, что сам характер благоговейного чувства в нашу эпоху не может не быть существенно иным, чем это было в веке XIX, в эпоху, когда жил и философствовал сам автор «Оправдания добра». В то же время воспитывать в человеке способность к благоговению необходимо и возможно – это имманентно человеческой природе, ибо человек есть существо, имеющее или способное иметь представление о должном, об идеале. Испытывать благоговение к конкретному человеку возможно, либо реально наблюдая некоего достойного, близкого к нашему представлению о совершенстве индивида, либо получив представление о таком человеке через предание, миф, произведение искусства и т.п. Таково необходимое, но еще не достаточное условие развития благоговейного чувства-отношения. Вторым, не менее важным условием является формирование адекватной системы ценностей. Строго говоря, благоговения заслуживает именно ценность, которую (всегда неполно, относительно) и воплощает для нас отдельный человек. Более того, для зрелой, духовно «взрослой» личности часто нет необходимости испытывать благоговение к конкретному человеку, ибо все люди имеют слабости, недостатки. Но изначально в своем генезисе, вырастая в духовном мире ребенка, подростка, чувство благоговения должно проходить этап персонификации. Это позволяет ему приобрести эмоциональную окраску, быть именно *чувством*, а не отвлеченным представлением, не умо-

зрительным принципом. Понимание чего-либо вообще возможно лишь как движение от конкретного к абстрактному, и постижение сути благоговейного отношения в данном случае – не исключение.

Между тем современный ребенок или молодой человек зачастую не только не видит (или не приучен видеть) в своем окружении достойных благоговения взрослых, но и не встречает таких образцов в массовом искусстве, в СМИ. Более того, многие современные авторы возлагают именно на СМИ ответственность за цинизм и потерю того ощущения таинственности бытия, о котором писал Рубцов. «Подчас остервенелая беспристрастность масс-медиа, – пишет, например, А.Н. Чумаков, – уничтожила возможность человека домысливать, мифологизировать неизвестное – его просто не стало. Чувства оказались ненужными – цинизм превратился в рефлексию... Стараниями безоглядно стремящихся за дешевым рейтингом масс-медиа человек вдруг узнал, «как все ужасно на самом деле». У него не осталось места для доброй мысли, светлой надежды, наивной мечты. Человек просто стал все знать. Он стал знать больше, чем может придумать, фантазировать»¹². Разумеется, в подобных искажениях духовности нашего общества повинны не только телевидение и другие средства массовой информации. Последние лишь в концентрированном виде выражают идеологию общества потребительского гедонизма. Но трудно отрицать, что именно через СМИ в сознание не сформировавшейся еще личности проникают стереотипы, подменяющие нормальное и благотворное для духовного развития чувство благоговения извращенными чувствами идолопоклонства – по отношению к «кумирам» спорта, массовой культуры. Последние воплощают не нравственные или интеллектуальные достоинства, и даже не красоту, а известность и успех как высшие ценности в «перевернутой» ныне в общественном сознании пирамиде ценностей.

Таким образом, забвение благоговейного чувства с необходимостью вырастает из особенностей современной духовной ситуации. Более того, оно представляет собой показатель, симптом болезни общественных нравов. Назвать эту болезнь можно перверсией ценностей. С другой стороны, переход от патриархального уклада жизни к иному, основанному на принципах ин-

дивидуализма, создает предпосылки для качественно нового понимания и проявления благоговейного чувства. Сейчас трудно предсказывать, каким именно станет это чувство в будущем. Но можно с уверенностью утверждать, что в той или иной форме оно вернется в массовое сознание, так как без него невозможна полноценная моральная регуляция поведения в социуме, а без такой регуляции, в свою очередь, невозможно решение глобальных проблем. Вполне вероятно, что именно экологическая ситуация заставит людей вспомнить о неких высших, объективно более могущественных силах. Тогда чувство благоговения будет направлено на природу, как это было в древней истории человечества. Возможно также, что в связи с этим будет более глубоко понята и осмыслена концепция «благоговения перед жизнью», предложенная еще в начале XX века А.Швейцером. Другая возможность – появление новых форм религиозного сознания. В любом случае чувство сакрального, отношение к своему объекту как к чему-то священному с необходимостью включается в чувство благоговения. Поэтому позиция В.С.Соловьева, усматривавшего неразрывную связь способности благоговеть с религиозностью, представляется весьма актуальной и достойной пристального внимания.

¹ Соловьев В.С. соч. В 2 т. Т.1. С. 52.

² См. Ерофеева К.Л. «Первичные данные нравственности» Владимира Соловьева: актуальные аспекты // Соловьевские исследования. Вып.1. Иваново, 2001. С. 161.

³ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 177–178.

⁴ Там же. С. 170.

⁵ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 185.

⁶ Подробнее об этом см.: Ерофеева К.Л. Указ. соч. С. 164–166.

⁷ См.:Словарь русского языка. М., 1952. С. 40.

⁸ Там же, С. 523.

⁹ См.: Пушкин А.С. Соч. Л.-:Худож. Лит., 1936. С. 426.

¹⁰ Рубцов Н. Видения на холме. Стихи, переводы, проза, письма. М., 1990. С. 12.

¹¹ Соловьев В.С. Указ.соч. С. 185.

¹² Чумаков А.Н. Философия глобальных проблем. М., 1994. С. 43.

Е.В. КРИВОВА

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО – ОСНОВНОЕ ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ В.С.СОЛОВЬЕВА

В своей нравственной философии В.С. Соловьев рассматривает центральный вопрос философской этики – различие добра и зла в конкретной истории – сквозь призму понятий личности и общества. Третья (и последняя) часть фундаментального произведения русского мыслителя по теории морали «Оправдание добра. Нравственная философия» носит название «Добро чрез историю человечества» и содержит авторские определения интересующих нас категорий.

Необходимо, прежде всего, отметить, что Вл. Соловьев настаивает на логической и исторической взаимосвязи предполагающих друг друга данных понятий. По его мнению, нельзя противопоставлять личность и общество, нельзя спрашивать, что из них есть цель и что есть только средство. Подобный вопрос закреплял бы реальное существование единичной личности как «уединенного и замкнутого круга»; на самом же деле каждый отдельный человек бесконечным множеством отношений связан с другими людьми, и отделять его от этих отношений – значит отнимать у него все содержание жизни, превращать личность в «пустую возможность существования». Соловьев, подчеркивая социальную сущность личности, выступает, таким образом, против искусственного разрыва личности и общества. Такой разрыв он именуется «болезненной иллюзией самосознания» и уподобляет его «точке зрения загипнотизированного петуха», то есть отвлеченному субъективизму. Когда перед глазами петуха проводят меловую черту, он принимает ее за непреодолимую преграду, которую он не может переступить; так и сторонники отвлеченного субъективизма не только отделяют человеческую личность от действительных условий и результатов своего осуществления, представляемых через общество, но и противопоставляют им. «*Человеческая личность, и, следовательно, каждый единичный человек, есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного*

содержания»¹. А положение о бесконечности человеческой личности, с точки зрения Соловьева, является аксиомой нравственной философии.

По замечанию русского мыслителя, не может быть приемлема ни точка зрения «гипнотиков индивидуализма», утверждающих самостоятельность отдельной личности, из себя определяющей все свои отношения, и усматривающих в общественных связях и собирательном порядке только внешнюю границу и произвольное стеснение, которое должно быть непременно упразднено («химера себе-довлеющей личности»), ни точка зрения «гипнотиков коллективизма», видящих в жизни человечества только общественные массы, признающих личность за ничтожный и преходящий элемент общества, не имеющий никаких собственных прав («химера безличного общества»).

Что же это за общество, состоящее из бесправных и безличных тварей, из нравственных нулей? – задается вопросом В.С. Соловьев. Если отнять у «действительной» человеческой личности все обусловленное ее общественными связями содержание, то останется животная особь с одной чистой возможностью, или пустая форма человека. Общественность не сводится к привходящему условию личной жизни, а заключается «в самом определении личности, которая по существу своему есть сила разумно-познающая и нравственно-действующая, а и то и другое возможно только в образе бытия общественном»². В качестве доказательства своего тезиса Соловьев рассуждает о разумном познании личности, которое с «формальной» стороны определяется общими понятиями для обозначения неуловимой множественности явлений, а с «материальной» стороны основывается на «наследственном, собирательном и накапливающемся» опыте. Справедливо указывается, что действительная и объективная общность понятий может быть обнаружена только в словесном общении, без которого разумная деятельность, лишенная языкового осуществления, естественно атрофируется. Затрагивая нравственное определение личности, автор «Оправдания добра» последовательно развивает мысль о социальном характере нравственных поступков индивида: осуществление идеи добра или развитие человеческой нравственности возможно для лица толь-

ко в общественной среде. И в этом смысле общество – это «объективно-осуществляемое» содержание личности.

Вл. Соловьев пытается конкретизировать свои абстрактные рассуждения о связи «личность-общество» на историческом материале: «общество не есть внешний предел личности, а ее внутреннее восполнение, и относительно множественности единичных лиц общество не есть их арифметическая сумма или механический агрегат, а нераздельная целостность общей жизни, отчасти уже осуществленной в прошедшем и сохраняемой чрез пребывающее общественное *предание*, отчасти осуществляемой в настоящем посредством общественных *служений* и, наконец, предваряющей в лучшем сознании общественного *идеала* свое будущее совершенное осуществление»³. Основным выделенным моментам нераздельной лично-общественной жизни – религиозному, политическому и пророческому – соответствуют в историческом развитии три последовательно выступающие ступени человеческого сознания и общественной организации: 1) родовая, или кровнородственная, принадлежащая прошлому; 2) народно-политическая, или национально-государственный строй, господствующий в настоящем; 3) духовно-вселенская, или всемирное общение жизни как идеал будущего. На каждой из этих ступеней общество по своей сущности является нравственным восполнением или осуществлением личности «в данном жизненном круге», однако объем этого круга не одинаков: на первой ступени он ограничивается для каждого своим родом, на второй – своим отечеством и лишь на третьей, в «совершенном обществе», он не содержит никаких ограничений не только по содержанию, но и по объему жизненного взаимодействия. Причем каждая последующая форма не упраздняет полностью низшую, а, видоизменяя ее, вбирает в свою сферу, из самостоятельного целого превращая в свою составную часть.

За каждой личностью русский мыслитель признает бесконечные возможности совершенствования (способность все понимать своим разумом и все обнимать сердцем или входить в живое единство со всем), в котором и состоит безусловное значение, достоинство и ценность человеческой личности и основание ее неотъемлемых прав. Так, анализируемая нами пара категорий получает новую образную – «диалектическую» – характе-

ристику: «общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество»⁴. Осознавая взаимосвязанность мира и его составных частей, Соловьев говорит о мировой, или всемирной общечеловеческой задаче, суть которой не в создании солидарности между людьми, а в «полном сознании» и затем «духовном усвоении» этой солидарности со стороны всех и каждого. Иными словами, делается акцент на огромной ответственности каждого человека в превращении этой природной солидарности из метафизической и физической в нравственно-метафизическую и нравственно-физическую. Достоинство человеческой жизни и смысл всего мироздания требуют, чтобы естественное участие каждого в прогрессе становилось вольным, все более и более сознательным и свободным, «действительно-личным», чтобы каждый все более и более понимал и исполнял «общее дело», как свое собственное. Это общее дело человечества Вл. Соловьев называет «одухотворением, или морализацией солидарности». Здесь можно увидеть определенное сходство соловьевской и идущей от французских материалистов социально-педагогической позиций: исполнение высшей задачи зависит в своем окончательном успехе не от одних личных условий, а определяется и общим ходом мировой истории, или наличным состоянием общественной среды в данный исторический момент, так что и личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего, личная нравственность – от общественной. Вся история человечества предстает как процесс постепенного углубления, возвышения и расширения лично-общественной жизни. При этом личность «в избранных своих представителях» понимается Соловьевым как начало движения и прогресса (динамический элемент истории), а данная общественная среда как уже достигнутая действительность, как законченная объективация нравственного содержания, как косно-охранительная сторона (статический элемент истории). Между ними не происходит принципиального противоборства, а бывает лишь столкновение между прежней и новой стадиями лично-общественного развития.

Впервые нравственное значение человека проявляется в родовой жизни – «в самом тесном и основном круге общества». Следуя своему принципу триединой основы нравственности,

русский мыслитель полагает, что первое условие нравственного достоинства человека – благоговение перед тем, что выше его, перед сверхматериальными силами, управляющими его жизнью, – реализуется здесь в почитании предков или умерших родоначальников. Второе условие личного достоинства – жалость, как признание такового за другими, – выражается в солидарном взаимоотношении между членами рода, в их любви и совете. Третье (а с иной точки зрения – первое) условие человеческого достоинства – стыд, как свобода от преобладания плотских влечений, – достигается обязательным ограничением или упорядочением половых сношений в браке. Вывод Соловьева звучит однозначно: в первичном круге человеческой жизни нравственное достоинство лица во всех отношениях осуществляется обществом и в обществе. Поскольку общественный закон сообщает объективную и постоянную форму внутренним мотивам личной нравственности, то подчинение обществу оценивается как возвышение лица. Кроме того, чем свободнее и самостоятельнее человек следует внутренним побуждениям своей нравственной природы, согласным с требованиями общественной нравственности, тем более верной и прочной опорой может служить он обществу: самостоятельность лица есть основание крепости общественного союза.

Связь между первоначальным общественным звеном (родом) и широкой социально-политической организацией В.С. Соловьев обнаруживает в слове «отечество». Выражая родственное отношение, термин «отечество» (*patria*, *Faterland*) указывает не на то, что государственное единство есть только разросшийся род, но на то, что нравственный принцип этого нового великого союза должен быть в сущности тот же, как и принцип малого союза – родового. Констатируя, что государственный порядок превращает род как политико-бытовой союз в семью как исключительно бытовой, частный, или домашний союз, Соловьев указывает, что в связи с этим «личное сознание» попадает в ситуацию выбора не между двумя видами общественной связи, а между остановкой человеческой жизни на данной ступени (родовой быт) и прогрессом жизни (при посредстве государственного порядка). Потому те люди, которые в условиях еще господствовавшего родового быта становились на сторону только возни-

кавшего или даже только предвидимого ими государственного порядка, являлись «носителями высшего сознания, лучшей лично-общественной нравственности», «благодетелями человечества и историческими подвижниками»⁵. Таким образом, прогресс общества «не есть дело безличное», а «личный подвиг», расторгаящий данные общественные границы для создания новых и высших культурно-политических образований, есть явление слишком основное, чтобы оно могло не встречаться «во все возрасты человечества».

При переходе от рода к национально-государственному порядку происходит двоякий процесс: упраздняется форма общезначимости, но сохраняется нравственное содержание – естественные обязанности, вытекающие из близкой кровной связи и совместного быта. Они носят общечеловеческий характер и потому вечны: нравственное зерно семьи осталось и останется до конца истории. В этих условиях появляется возможность столкновения, возникающего в том случае, если представители «новообразованной государственности», сознавая ее открывшиеся преимущества перед родовым союзом, приписывают новому порядку абсолютное значение и «закон государственный» ставят выше «закона естественного». В лично-общественном конфликте нравственная правота принадлежит уже не этим представителям относительно высшего общественного порядка, а защитникам безусловных «заповедей» прошлого. Данные заповеди должны оставаться одинаково священными при любом общественном порядке будущего.

Разрабатывая проблему соотношения личности и общества, Вл. Соловьев анализирует историческое развитие лично-общественного сознания в его главных эпохах: буддизме, платонизме и христианстве. Нравственную сущность буддизма составляет чувство религиозного благоговения «к первому Пробужденному Пробудителю» (Будде) как духовному родоначальнику пробудившихся людей, требование святости или совершенного безволия и заповедь всеобщего благоволения или благосклонного сострадания ко всем существам без различия. Всемирно-историческое значение буддизма заключается в том, что в нем впервые человеческая личность начинает цениться не как член рода, касты, национально-политического союза, а как носи-

тель высшего сознания, как существо, способное пробудиться от обманчивости житейского сна, освободиться от цепей причинности. Таким существом может быть человек любой касты и народности, и в этом смысле религиозно-мифологическое учение буддизма знаменует в истории открытие новой всечеловеческой или универсальной стадии. Однако буддийский универсализм имеет лишь отвлеченный и отрицательный характер: разум человека не может на нем остановиться, от сознания пустоты материального бытия он должен был перейти к тому, что не пусто, к тому, во имя чего им отринута обманчивая действительность.

В эллинистическом мировоззрении, которое практически воплотилось в Сократе и возведено в теорию Платоном, безусловная природа в отрицании всего частного и конечного оправдывается утверждением бытия достойного мира идей и идеальных отношений. Философ как высший представитель человечества на этой ступени сознает свое безусловное значение, поскольку он живет чистой мыслью в «истинно-сущем», умопостигаемом мире идей, презирая неистинное, только кажущееся бытие материально-чувственной среды. Слабую сторону платонического идеализма Соловьев видит в том, что он, как и буддийский нигилизм, поднимая человеческую личность на безусловную высоту, не создает для нее соответствующей этому безусловному значению общественной среды. Действительная жизнь оказывается, таким образом, бессмысленной и не соответствующей идеальному представлению о ней, а следовательно, человеческое сознание не может остановиться на данной, переходной ступени идеализма и признать ее высшей истиной: безусловное нравственное значение человеческой личности требует для нее совершенства или полноты жизни.

Это требование, которое может быть удовлетворено только действительным присутствием и осуществлением совершенства в целом человеке и во всем его жизненном круге, обнимающем все существующее, составляет истинный характер христианства: только Царство Божие, открываемое христианством, действительно охватывает собой все и есть «универсализм положительный», целый и совершенный. Христианство дает и обещает человечеству нечто абсолютно новое для него – оно в явлении Христа дает ему живой образ безусловно-совершенной

личности и потому телесно воскресающей; оно обещает человечеству сообразное этому личному началу совершенное общество, а так как это общество не может быть создано внешним и насильственным образом, то обещание его заключает в себе задачу для человечества и для каждого человека содействовать открывшейся миру совершенной личной силе в деле преобразования всемирной среды для собирательного воплощения в ней Царства Божия. Итак, заключает В.С. Соловьев, «истинное христианство есть совершенное единство трех неразрывно между собою связанных основ: 1) *абсолютное событие* – откровение совершенной личности – телесно-воскресшего Богочеловека Христа; 2) *абсолютное обещание* – сообразного совершенной личности общества, или Царства Божия, и 3) *абсолютная задача* – способствовать исполнению этого обещания чрез перерождение всей нашей личной и общественной среды в духе Христовом»⁶. Поскольку задача христианства – нравственное развитие человечества – до сих пор еще не выполнена (внешняя история и после Христа не прекратилась), люди должны нравственно «переродиться» свою жизнь. С этой общей задачей Соловьев связывает и частное дело своей нравственной философии, которой предстоит определить и выяснить в условиях исторической действительности должное взаимоотношение между всеми основными элементами и областями лично-общественного целого согласно его окончательной норме.

Нравственность не может ограничиваться лишь субъективной сферой личной жизни, поскольку субъективизм отнимает у нравственной воли реальные способы ее осуществления в общественной жизни, а вне этого мораль превращается в отвлеченное понятие. Равно несостоятельным русский мыслитель находит и социальный реализм, по которому те или другие общественные учреждения и интересы имеют верховное, решающее значение сами по себе. Социальный реализм ошибается в том, что отождествляет понятие человека с общественным существом. Но человек есть не только общественное, но и нравственное лицо, имеющее, независимо от своей общественной полезности, безусловное достоинство и безусловное право на существование и свободное развитие своих положительных сил. Отсюда автор «Оправдания добра» выводит, что «никакой человек ни при каких

условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как только средство для каких бы то ни было посторонних целей, – он не может быть только средством или *орудием ни для блага другого лица*, ни для блага *целого класса*, ни, наконец, для так называемого *общего блага*, т. е. блага большинства других людей»⁷. Следовательно, во-первых, никакая общественная группа или учреждение не имеют права насильно удерживать кого-либо в числе своих членов, и, во-вторых, общее благо в каждой общественной организации должно относиться не ко многим только или большинству, а ко всем без исключения. На основании предшествующих рассуждений Соловьев определяет нравственную норму общества: «*принцип человеческого достоинства, или безусловное значение каждого лица, в силу чего общество определяется как внутреннее, свободное согласие всех*, – вот единственная нравственная норма»⁸. Других нравственных норм, по убеждению Соловьева, быть не может, как не может быть многих верховных благ или нравственностей.

Итак, христианство, как воплощение абсолютного нравственного идеала, универсально, но исторические учреждения, связанные с ним в течение веков, универсальными не остались и тем самым потеряли чистоту и полноту своего нравственного характера. И дело человечества – не во внешнем «охранении» тех или иных учреждений, которые могут быть хорошими или дурными, а только «в искреннем и последовательном старании» внутренне улучшать все общественные учреждения и отношения, «подчиняя их единому и безусловному нравственному идеалу *свободного единения всех в совершенном добре*»⁹. Иными словами, задача человечества состоит в воплощении совершенной нравственности в собирательном целом человечества.

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; Примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. 892 с., 1 л. портр. – (Филос. наследие. Т. 104). С. 282.

² Там же. С. 283.

³ Там же. С. 284.

⁴ Там же. С. 286.

⁵ Соловьев В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; Примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. 892 с., 1 л. портр. – (Филос. наследие. Т. 104). С. 294.

⁶ Там же. С. 328.

⁷ Там же. С. 345.

⁸ Там же. С. 347.

⁹ Там же. С. 356.

Е.А. ПРИБЫТКОВА

Институт государства и права Российской Академии наук

РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОЕ ОПРАВДАНИЕ ПРАВА: ДВА ЭТАПА В ЭВОЛЮЦИИ ИДЕЙ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

«...Не обращая достаточного внимания на религиозные аспекты права, мы тем самым лишаем его способности вершить справедливость и, возможно, даже лишаем его будущего».

Г. Дж. Берман

Если мы зададимся вопросом о том, что побудило Вл. Соловьева к созданию собственной философско-правовой концепции, то наиболее вероятным будет такой ответ: глубокое убеждение в том, что нравственная философия не может оставаться отвлеченным знанием. Отвергая возможность «теоретической веры», Вл. Соловьев утверждал, что действительное правоверие требует, чтобы мы «сообразовывали свою жизнь с тем, во что верим и что почитаем»¹. Слова, произнесенные им в память Ф.М. Достоевского, звучали как своеобразная программа, определившая цель и значение философско-правовых изысканий Вл. Соловьева: «Все дела и отношения общечеловеческие должны окончательно управляться тем же самым нравственным началом, которому мы поклоняемся в храмах и которое признаем в своей домашней жизни, т. е. началом любви, свободного согласия и братского единения»². Для того, чтобы показать необходимые формы объективации христианской любви в обществе, философ обращается к исследованию такого важного социального феномена, как право. Философия права рассматривалась им как один

из разделов «объективной этики», т.е. «учения об условиях действительного осуществления нравственных целей»³. Поэтому в центре философско-правовых размышлений Вл. Соловьева всегда находились вопросы о том, какова роль права в процессе духовного совершенствования человечества? как соотносятся между собой право и религиозно-нравственный идеал Добра? каким должно быть право в обществе, исповедующем христианство? Перечисленные вопросы можно объединить под одним общим заглавием: *проблема религиозно-нравственной оправданности права*.

В обсуждении этой темы Вл. Соловьев выступил наследником и продолжателем русской философско-правовой традиции, которая восходит к «Слову о законе и благодати» митрополита Илариона и берет неизменный критерий для определения нравственной ценности права – христианскую сострадательную Любовь как «единственное безусловное и вечное начало жизни», как «живую личную силу» и одновременно «универсальный закон» мироздания⁴. Мыслитель сопоставляет два принципа, которыми соединяется общество: справедливость, как существенную идею права, и милосердную Любовь, как нравственный закон человеческого общения. Однако подобное соизмерение на разных этапах творческой эволюции приводит его к неодинаковым выводам. Это дает основания выделить в идейно-правовом наследии Вл. Соловьева две обособленные, обладающие определенной преемственностью и в то же время существенно отличающиеся друг от друга философско-правовые концепции.

Основные положения первой философско-правовой концепции изложены в «Критике отвлеченных начал» (1880 г.), а также таких произведениях Вл. Соловьева, как «Три силы» (1877 г.), «Чтения о Богочеловечестве» (1877-1881 гг.), «О духовной власти в России» (1881 г.), «Духовные основы жизни» (1882-1884 гг.). Ранней философско-правовой системе присущи рационалистическая интерпретация права и акцент на непреодолимом противоречии между правом и нравственностью.

В незаконченном труде «Философские начала цельного знания» (1877 г.), первая часть которого с некоторыми изменениями была опубликована в качестве приложения к «Критике отвлеченных начал», Вл. Соловьев проводит параллель между

стадиями организации знания («познавательной сферы») и ступенями общественного развития. «Положительная наука» соответствует экономической области отношений, теология – духовной области (т.е. Церкви), а «рационалистическая философия» соответствует по своему формальному характеру обществу политическому или государству»⁵. Подобная аналогия позволяет ему сделать вывод о том, что «определяющее начало права» – разум. В лучших традициях классической философии, стремившейся изобразить право как нечто «разумное внутри себя» (Г.В.Ф. Гегель), Вл. Соловьев в этот период говорит о праве, как о некоем математически выверенном механизме, действие которого подчиняется закону формальной логики, который абсолютно прозрачен для рационального познания и поэтому полностью прогнозируем удачливым исследователем. «В общественной сфере только государство, – пишет русский ученый, – основывается на формальном, отвлеченном, так сказать, головном принципе – принципе права или закона, который есть не что иное, как практическое выражение логического начала»⁶.

В «Критике отвлеченных начал» автор говорит о двуединой природе права. Ее составляют: во-первых, материальная причина права, которая объясняет его происхождение и развитие в истории; во-вторых, формальная (рациональная) причина права или его «собственное определение». Как верно было указано критикой⁷, выводы Вл. Соловьева относительно природы права противоречили его теории «цельного знания». Согласно концепции всеединства, «полная истина» о любом предмете или явлении должна необходимо включать три элемента: кроме рационального смысла и внешних свойств, еще внутреннюю идею, идеальный компонент, который философ называл основным метафизическим свойством объекта или «существенной истиной познаваемого». В первой философско-правовой системе Вл. Соловьев отказывает праву в каком-либо духовном компоненте, свидетельствующем о его внутренней связи с Абсолютно сущим.

Именно отрицание духовного элемента в онтологической природе права предопределило решение вопроса о его этической ценности. В ранний период творчества Вл. Соловьев полагает, что между принципом юридической справедливости и запове-

дью Любви существует непримиримое противоречие. Юридическую справедливость он воспринимает как объективированное выражение закона автономной этики, воплощенного в идеях свободы и формального равенства. Первое определение права, представленное философом, звучит в кантовском духе: «*право есть свобода, обусловленная равенством*», или, иначе, право есть «*синтез свободы и равенства*»⁸.

В сравнении с нормами христианской морали юридическая справедливость, утверждающая в качестве высшей ценности интерес независимой личности, представляется мыслителю как «величайшая неправда». Еще в набросках к «Софии» (1875 г.) мы встречаем противопоставление, с одной стороны, «Божьего Духа и Ума», а с другой стороны, «духа разделения и вражды» и «ума внешнего противоположения и непримиренных внутренних противоречий, ума юридического закона»⁹. В «Критике отвлеченных начал» Вл. Соловьев продолжает эту мысль: право и нравственность – явления разного порядка. Природа морали включает в себя идею стремления к религиозно-нравственному идеалу, а правовые принципы вообще не соотносимы с абсолютной целью, безразличны по отношению к ней: «если я свободно поставлю себе безнравственную цель и буду достигать ее благоразумными и легальными, то есть формально справедливыми, средствами, то я буду вполне удовлетворять формальному качеству существа свободно-разумного и вместе с тем, очевидно, буду в прямом противоречии с нравственным идеалом»¹⁰.

Вслед за Х. Томазием и А. Шопенгауэром Вл. Соловьев относит к праву всю «отрицательную часть» этических требований, то есть все запреты, а к области собственно нравственной – все положительные заповеди¹¹ и приходит к выводу о том, что «высшая и положительная степень» нравственности (Любовь) находится вне сферы права¹².

Сопоставляя два варианта связи людей в обществе, философ утверждает, что единение посредством права является исключительно внешним. В таком «неистинном», «ненормальном», «внебожественном» состоянии общение людей основывается не на Любви, а на разумном расчете; вместо внутреннего единства провозглашается «внешнее отрицательное равенство».

Как точно было подмечено исследователями, эпитет «нормальное» приобретает у Вл. Соловьева деонтологическое или нормативное звучание, т.е. имеет своими синонимами не «обычное», «заурядное» или «общеупотребительное», а свидетельствует о соответствии этической норме, означает «нравственное» или «долженствующее быть»¹³. К этой мысли мы еще вернемся, а пока лишь напомним, что уже в черновиках «Софии» провозглашается, что «нормальное, или нравственное, отношение существ есть единственно любовь»¹⁴. В «Философских началах цельного знания» содержится еще одно характерное утверждение: «все действительные правовые учреждения, подвергаемые критерию абсолютных начал правды и блага, являются ненормальными, и все политическое существование человечества представляется какою-то наследственной болезнью»¹⁵.

«Нормальной», с точки зрения Вл. Соловьева, может быть «не механическая связь интересов и прав, а некоторая другая, внутренняя связь любви и свободного единства»¹⁶. «Истинный», т.е. достойный высокого призвания человека, порядок отношений (в терминах Вл. Соловьева «свободная общинность» или «практическое всеединство») осуществляется через осознание неразрывной солидарности людей друг с другом и их общей связи с Богом. Нельзя не заметить, что идеал «свободной общинности» близок ключевой категории философии славянофилов – идее Соборности.

Истоки философско-правовых идей, высказанных мыслителем в этот период творчества, действительно коренятся в русской антизападнической традиции славянофильства и почвенничества. «Ненормальное» состояние общества философ ассоциирует с западноевропейским вариантом государственности. В ранних своих работах он критикует легализм западной «антихристианской» культуры, утверждающей «безбожного человека»¹⁷. Вместо «злого начала» «внешнего закона» Россией, по его убеждению, должен быть избран путь «внутренней правды», осуществляющий «начало благодати, которое упраздняет грех и закон»¹⁸. Следует отметить, что в этот период взгляды философа не свободны от национализма, который позднее будет жестко раскритикован им самим: народом-богоносцем, призванным во-

плотить начало благодати, представлялся Вл. Соловьеву русский народ.

Итак, в понимании Вл. Соловьева правовой порядок прочно связан с «отвлеченными» началами формализма, рационализма и индивидуализма, противоестественность которых он стремился показать в своих ранних работах: «тот, кто в теории придает верховное значение началу формальному, или рациональному, для коего истина заключается в разумном мышлении и нравственность в форме свободы, необходимо будет видеть в государстве высшую и окончательную форму общества человеческого и в универсальном царстве права – апогей человеческой истории»¹⁹. Уязвимость позиции Вл. Соловьева, на наш взгляд, заключалась в том, что он *выступал не против такого понимания права, а против права как такового*. Справедливый упрек в адрес философа высказал Е.Н. Трубецкой: последовательно проводя идеи концепции всеединства, Вл. Соловьев должен был подвергнуть критике «не право и государство, а рационалистическое воззрение на то и другое»²⁰. Концептуальные построения мыслителя в этот период не лишены утопизма в той части, в которой им высказывались сомнения относительно значимости права для общества. По удачному выражению С.И. Гессена, «отрицание права есть симптом и мерило утопичности»²¹.

В статье «Метафизические предпосылки утопизма» Георгий Флоровский очень проникновенно показал, что ключом к любой утопии является личность автора, его «мировоззрительное исповедание»²². Это замечание справедливо также в отношении Вл. Соловьева. Главная причина утопической установки русского философа кроется в его идеалистическом романтизме и максимализме. В этот период ему особенно присуща убежденность: то, что *должно* быть, обязательно *может* быть. Во Владимире Соловьеве, писал Е.Н. Трубецкой, происходила борьба двух влечений – к родине небесной и родине земной – и разрешилась «в идее осуществления небесного в земном»²³.

Под влиянием философии славянофильства идеалистический максимализм Вл. Соловьева принимает свою крайнюю форму и проявляется как религиозно-нравственный абсолютизм, который не терпит примирения абсолютной нравственности и нравственности относительной. Он с неизбежностью приводит к

отрицанию ценности реальной действительности. Последняя преподносится лишь как средство, ступень на пути к достижению идеала и включает в себе заведомую ущербность перед ним. Поэтому в первой философско-правовой концепции не уживаются христианская мораль и автономный интерес, охраняемый правом. Констатация бессилия права содействовать переходу к идеальному обществу в этот период влечет за собой отвержение самой идеи права. Кто придает действительно безусловное значение божественному началу, говорил Вл. Соловьев, тот не может полагать как равноправное ему какое-нибудь другое, чуждое или даже противоположное начало: «нельзя же, в самом деле, допустить, чтоб я мог *действительно* любить по-христиански, как ближнего, того самого человека, которого я, в качестве судьи, посылаю на виселицу»²⁴.

Правовой союз рассматривается философом только как необходимая преходящая стадия, ущербность которой будет непременно осознана и которая будет устранена за ненадобностью. Вл. Соловьев уверен в неизбежности подобной перемены: «христианство для того и явилось, чтобы упразднить власть закона»²⁵. Он обосновывает необходимость отказа от упорядочивания отношений посредством правовых норм и утверждения взамен закона религиозной нравственности. Как следствие религиозно-нравственного абсолютизма в его теории проявляется своеобразный правовой нигилизм.

Этим позиция мыслителя во многом близка взглядам Л.Н. Толстого. Так же как и русский писатель, Вл. Соловьев отвергает право как условие и средство нравственного прогресса. Существенная разница между ним и сторонниками правового нигилизма состояла в том, что Вл. Соловьев не игнорировал социальной роли государства. Напротив, он эксплуатировал идею государства в проекте «свободной теократии», в котором воплотились его замыслы о синтезе мирского и идеального. «Всеединное богочеловеческое общество» или «свободная теократия» мыслилась философом как солидарное сочетание трех сфер общественной жизни: церкви (духовного союза), государства (политического союза) и земства (экономической области отношений). Государство необходимо, чтобы дать свободной теократии средство для ее осуществления, т.е. справедливый порядок. Но

для этого оно должно полностью измениться: во-первых, подчиниться церкви; во-вторых, переродиться из правового союза в религиозно-нравственный и, наконец, в-третьих, стать проводником не формальной, но подлинной справедливости.

В своей концепции Вл. Соловьев ведет речь о двух видах справедливости: юридической (или отрицательной), которая означает формальное равенство в свободе, и подлинной (или положительной) справедливости, которая представляет собой равенство, «восстановленное» Добром, или «объективную форму Любви». Философ полагал, что первая является рационально-правовым принципом государства, а вторая – его нравственным принципом²⁶.

Учитывая все вышесказанное, трудно согласиться с мнением А. Валицкого о том, что Вл. Соловьев «в отличие от других обществоведов-мечтателей» не ставил вопрос об «отмирании права»: «он считал, что правовая организация будет необходима даже на стадии «свободной теократии»; «теократия не поглотит относительную самостоятельность права»²⁷. Лишено оснований также и следующее утверждение исследователя: «можно с уверенностью заключить, что для Вл. Соловьева верховенство закона без теократии было вполне возможно, но не наоборот»²⁸.

На наш взгляд, это не совсем адекватное понимание мысли Вл. Соловьева. Христианское государство, как стадия свободной теократии, должно быть устроено на ином принципе, нежели формальная юридическая справедливость. На примере формального, духовно омертвленного права Вл. Соловьев демонстрировал, *каким не должен быть* порядок нормальных человеческих отношений. Поэтому в своих произведениях он неоднократно ставил вопрос об отмирании права и решал его положительно (см.: «Критика отвлеченных начал», «О законе исторического развития», «Духовные основы жизни»). В противовес праву земному, отношения в «свободной теократии» управляются особым божественным правом, которое представляет собой не что иное, как нормы религиозной нравственности. Позицию автора теократической теории помогут прояснить его собственные слова: «Есть в христианском государстве закон, но не в смысле простого узаконения действительных отношений, а в смысле их исправления по идеям высшей правды»²⁹. По мнению Вл. Соловь-

ева, «правовой закон» и закон «высшей правды» существенно отличаются друг от друга, а цели их воздействия разнонаправлены.

Поэтому неубедительным представляется и общий вывод А. Валицкого: в первый период развития своего философско-правового учения Вл. Соловьев пытался «утвердить либерализм в качестве неотъемлемой части своего теократического идеала»³⁰. На наш взгляд, нельзя не принимать во внимание то обстоятельство, что первой философско-правовой системе присущи религиозно-нравственный абсолютизм и стремление к христианизации политической и социальной жизни (последнее, впрочем, свойственно и для поздней философско-правовой концепции Вл. Соловьева), которые приводят философа к объявлению неистинности либеральных ценностей как выражения культуры «антихристианского» Запада³¹.

В ранней философско-правовой системе удивительным образом сосуществуют два государства: государство реальное, на которое направлена критика Вл. Соловьева, и то, в которое оно должно превратиться, – «Христианское государство» как часть «свободной теократии». Искусственность перехода от «общества – юридического союза» к «обществу – религиозному союзу» неоднократно отмечалась исследователями. Так Е. Н. Трубецкой указывал на несоответствие между важной миссией Христианского государства в теократической концепции и односторонним представлением о сущности реального государства, которое изобразил философ³². Органическим изъяном или, как писал Б.Н. Чичерин, «извращением» любой утопии, является «радикальное противоречие между фантастическим идеалом и условиями действительного общества»³³.

Позднее Вл. Соловьев признает верность приведенных доводов. Что же послужило основанием для изменения позиций мыслителя? Сам он однажды пронизательно заметил: действительная причина изменений всегда есть сам изменяющийся³⁴. Философский путь Вл. Соловьева можно охарактеризовать как воплощение главных интуиций его миросозерцания (всеединство, софийность, Богочеловечество). Причиной эволюции его взглядов стало, по нашему мнению, осознание непримиримого противоречия всех форм абсолютизма с этими фундаментальными основами его философской концепции. Большое значение

при этом имело освобождение воззрений ученого от националистической и этико-абсолютистской установок, которые сближали его с идеологами славянофильства.

В эволюции философско-правовых идей Вл. Соловьева можно выделить несколько этапов.

1. *Отказ от «национального эгоизма».* Первое его публичное проявление можно констатировать в речах, произнесенных в память Ф.М. Достоевского (1881–1883 гг.). Их основной мыслью стал призыв к «всечеловеческому соединению», отступлению от национального превознесения во имя «вселенской правды»³⁵. Развивая эти идеи, в статьях первого (1883–1888 г.) и второго (1889–1891 гг.) сборников, вышедших под общим заглавием «Национальный вопрос в России», Вл. Соловьев подвергнет критике «зоологический патриотизм» поздних славянофилов, «освобождающий нацию от служения высшему идеалу и делающий из самой нации предмет идолослужения»³⁶.

2. *Критика религиозно-нравственного абсолютизма и правового нигилизма.* Своеобразной точкой отсчета, символизирующей изменение взглядов философа, можно считать переиздание первого сборника статей «Национальный вопрос в России» (1888 г.). В предисловии к нему Вл. Соловьев впервые говорит о том, что России «нужно принять и деятельно усвоить общечеловеческие формы жизни и знания, которые выработаны Западной Европой»³⁷. Эта точка зрения будет раскрыта во втором сборнике статей с одноименным названием и публицистике 1888–1899 гг. Выступая против «отвлеченного морализма» славянофилов, Л.Н. Толстого и Л.А. Тихомирова, Вл. Соловьев доказывал, что противоположение права и морали неосновательно: заповедь Любви нуждается в посредстве права и государства, а стремление к религиозно-нравственному идеалу несовместимо «с презрением к юридическому началу». Большая заповедь не может быть осуществлена помимо меньшей: «превзойти законную праведность, не значит отвергнуть ее»³⁸. «Сказавший: Я пришел исполнить, а не нарушить закон, очевидно, не отрицал “юридической точки зрения”»³⁹. Заметим, что аргументы, которые Вл. Соловьев использовал в полемике с оппонентами, явились, в первую очередь, опровержением собственных взглядов,

высказанных в первый период разработки его философско-правового учения.

Часто в литературе звучит мысль о том, что с выходом в свет сборника статей «Национальный вопрос в России» Вл. Соловьев однозначно порывает со славянофильством, примыкает к западникам и вступает в союз с либералами⁴⁰. Нам кажется, такая трактовка характера изменения взглядов философа не верна, по крайней мере в двух взаимосвязанных аспектах.

Во-первых, как справедливо замечал П. Милуков, отказавшись от идеи национального мессианства, Вл. Соловьев не отрицает, а «возрождает» гуманистический элемент славянофильства⁴¹. В полемике с Н.Н. Страховым, Д.Ф. Самариним, П.Е. Астафьевым Вл. Соловьев говорил о том, что «русское направление должно быть славянофильским – не в смысле племенных симпатий только, но еще в ином, более широком и важном смысле»⁴². Этот вневременный смысл, приоткрытый философами славянофильской школы, определен Вл. Соловьевым в статьях «Русская идея» (1888 г.), «Славянофильство и его вырождение» (1889 г.), «О грехах и болезнях» (1889 г.) и заключается в *христианском подходе к решению общечеловеческих вопросов*.

Во-вторых, нельзя согласиться с исследователями, усматривающими «либеральное содержание» как главный пункт философии права Вл. Соловьева. В сравнении с нравственным идеалом христианства право всегда воспринималось им как относительная ценность. Но если в первый период религиозно-нравственный абсолютизм приводил философа к отрицанию либерализма, то во второй период признание значимости либеральных институтов обусловлено осознанием их способности служить воплощению норм христианской нравственности. Поэтому, на наш взгляд, вернее всех воззрений, пытающихся определить политико-правовую позицию философа, мнение В.Ф. Асмуса о том, что сам Вл. Соловьев «не чувствовал себя ни славянофилом, ни западником, ни консерватором, ни либералом»⁴³.

3. *Право как явление «духовной правоты»*. Единственное средство для христианского сознания преодолеть нигилистическое недоверие к праву состоит в признании его в качестве явления, сопричастного нравственному миру. Намерение «оправдать» право как явление «духовной правоты» (высказы-

вание И.А. Ильина) впервые нашло воплощение в статье «Значение государства» (1895 г.). Уже в ней предугадываются будущие доминанты второй философско-правовой системы, над которой Вл. Соловьев работает в этот период: «право есть условное осуществление нравственного начала. Как условное оно несовершенно; но как осуществление нравственного начала, которое само по себе безусловно, оно подлежит совершенствованию»⁴⁴. Свое окончательное оформление учение второго периода получило в работах «Оправдание добра» (1897 г.) и «Право и нравственность» (1897 г.). В них получают обоснование главные положения поздней философско-правовой концепции Вл. Соловьева: идеи о духовном элементе в природе права и о существенной связи права и нравственности в их общем служении безусловному идеалу Добра.

Провозгласив необходимость признания права как ценности, В.С. Соловьев вступает на путь «оправдания» права. Для отечественной идейно-правовой традиции характерны выступления «в защиту права». Истории русской философии права знакомы блестящие «речи» в оправдание права П.И. Новгородцева, Б.А. Кистяковского, И.В. Михайловского, Е.В. Спекторского, И.А. Ильина, С.И. Гессена и др. К ним, безусловно, можно отнести и философское обоснование права, представленное Вл. Соловьевым в этот период творчества.

Задача «оправдания» права виделась философу в двух курсах:

с одной стороны, как «оправдание добра по отношению к праву», т.е. доказательство того, что в идее права находит свое основание религиозно-нравственный идеал добра;

с другой стороны, как *оправдание права по отношению к добру*, т.е. объяснение «права» права в своем служении добру использовать принуждение и защищать свободу человека быть безнравственным.

В этот период право раскрывается Вл. Соловьевым как триединый феномен, который включает: внешние свойства, рациональный смысл, а также духовную идею, объясняющую внутреннюю суть права и его предназначение во всемирно-историческом деле нравственного совершенствования человечества. Позднее подобное понимание природы права будет вос-

принято и поддержано И.А. Ильиным. В работе «О сущности правосознания» он писал, что подлинное определение права объединяет рациональный смысл права и его нравственную идею («основную природу права», его «духовные основания») ⁴⁵.

Другой русский правовед, Б.А. Кистяковский ставил, в заслугу Вл. Соловьеву то, что он показал иррациональные психические корни этических явлений. Действительно, в «Оправдании добра» рассматриваются «нравственные данные человеческой природы» – чувства стыда, жалости и благочестия, которые лежат в основе нравственности и, усложняясь и рационализируясь, приводят к формированию моральных норм и принципов. Понимание соотношения между иррациональным и рациональным в этике и создает, по мнению русского правоведа, «громадное превосходство» учения Вл. Соловьева над чисто рациональными концепциями ⁴⁶. Однако, высказав пожелание, чтобы в области исследования права было сделано то же самое, что сделал Вл. Соловьев в нравственной философии, Б.А. Кистяковский оставил без комментариев то, что суждения мыслителя относились в равной мере и к праву, и к этике.

Напомним два важных положения, на которых Вл. Соловьев выстраивает свою вторую философско-правовую систему:

во-первых, обоснование сострадания или жалости как основы нравственного и правового поведения людей, из которого следуют определение справедливости как логически оформленного чувства милосердия и главный тезис Вл. Соловьева о праве как «минимуме добра»;

во-вторых, объявление чувства благочестия (благоговения перед высшим началом) религиозно-нравственным корнем как индивидуальных субъективных прав, так и всей европейской гуманитарно-правовой традиции.

Остановимся поподробнее на каждом из указанных пунктов.

В «Оправдании добра» Вл. Соловьев утверждает, что подлинным основанием морального и правового отношения к себе подобным является имманентно присущее каждому человеку чувство жалости, или сострадание. Чувство сострадания дает, по мысли философа, ощущение солидарности между людьми и всеми, в силу которой мы должны сообразовывать свои действия

с благом другого как со своим собственным, признавая его право «на существование и возможное благополучие». Для философа сострадание обладает свойством универсализируемости, т.е. способно служить посылкой, из которой можно вывести общее и безусловное правило: «жалеть все страждущие существа» одобрительно «безусловно и во всех случаях», поэтому жалость может быть возведена «в правило, не требующее никаких ограничений» ⁴⁷.

Если в «Критике отвлеченных начал» автор говорил о противоречии между юридической справедливостью и христианским милосердием, то в «Оправдании добра» он делает вывод о «нераздельности» двух альтруистических правил. Справедливость представляет собой не какую-то особую добродетель, а логически осмысленное выражение интуитивно ощущаемого чувства милосердия, которое завещано заповедью Любви к ближнему.

Позиция Вл. Соловьева во многом расходилась с воззрениями, преобладавшими в правоведении Нового времени. Х. Томазий, И. Кант, А. Шопенгауэр, Г. Спенсер и ближайший оппонент Вл. Соловьева Б. Чичерин, специально изучавшие вопрос о соотношении справедливости и милосердия, требовали их строгого разграничения. Тем не менее известны попытки определить справедливость как некую стадию рационализации морального идеала. Впервые эта идея нашла свое выражение в трудах И.Г. Фихте. Солидаризируясь с немецким философом, правовед и социолог Г.Д. Гурвич считал, что «справедливость находится где-то на полпути между моралью и логикой» ⁴⁸.

Особую оригинальность всей концепции Вл. Соловьева придавал вывод о соотношении права и нравственности, который он делал из анализа взаимосвязи справедливости и милосердия. Он пришел к заключению о том, что не тождественная «по форме и степени» моральная идея в природе права и нравственности *одинакова* «по существу и высшей цели». Осознавая, что право не способно воплотить требования нравственности во всей их полноте, Вл. Соловьев уточнял, что оно представляет собой лишь некоторый «минимум добра» (подобно тому, как справедливость выражает «только *меньшую степень*» общей альтруистической добродетели жалости). Внутренняя связь пра-

ва и нравственности проявляется в двух отношениях: в субъективном – правовые принципы, признаваемые обществом, представляют собой *«низший предел, или некоторый минимум нравственности, одинаково для всех обязательный»*, и в объективном – *«право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или такого порядка, который не допускает известных крайних проявлений зла»*⁴⁹.

Поскольку «форма» и «степень» осуществления правом и нравственностью идеи добра различны, то и мерило оценки, критерий «строгости» для них не один и тот же. Право защищает нравственное поведение субъекта в той же мере, что и возможность в определенных границах быть безнравственным. Но и здесь, по убеждению философа, право исполняет свое этическое предназначение – оно охраняет свободу, которая является неременным условием моральности. В отличие от нравственных, правовые нормы обладают свойством защищенности, т.е. предусматривают возможность использования принуждения как альтернативы добровольной реализации правовых предписаний. Причина необходимости принуждения, с точки зрения Вл. Соловьева, – потребность охранить общественное благо и безопасность, а предел, за который не должно распространяться принудительное воздействие, – это неприкосновенность личности в ее естественном праве на жизнь и свободное развитие всех своих положительных сил⁵⁰.

Чувство сострадательного отношения к себе подобным, лежащее в основе правового поведения людей, восполняется чувством благоговения перед высшим началом. Жалость, пишет Вл. Соловьев, получает иное значение, когда мы видим в человеке образ и подобие Божие: мы признаем за ним достоинство, которое «есть цель для Бога и, тем более, должно быть целью для нас», мы уважаем его, *«так как Бог его уважает, или, точнее: мы должны с ним считаться, так как Бог с ним считается»*⁵¹. В противовес общепринятому мнению о справедливости как о равном ограничении свободы, которое философ разделял в ранний период творчества, теперь он определяет справедливость как *«равенство в должном»*. Должное, или «правое», поведение с себе подобными включает определенную долю по-христиански милосердного отношения к ним. Справедливость предполагает

признание «христианского и общечеловеческого по существу» принципа безусловного значения и ценности личности, который в «Оправдании добра» получит название *единственной* абсолютной нравственной нормы. В «России и Вселенской Церкви» (1889 г.) Вл. Соловьев определяет справедливость как божественную истину в ее практическом выражении⁵².

Во введении к «России и Вселенской Церкви» и в публичной лекции «Идея человечества у Августа Конта» (7 марта 1898 г.) содержится высказывание, которое, с нашей точки зрения, является смысловым ядром философско-правовой концепции Вл. Соловьева: «все человеческие права содержатся... в той власти людей стать чадами Божиими, которая возведена Евангелием (ев. Иоанна I, 12)»⁵³. Подробное пояснение этой метафоры ее автор дает в «Оправдании добра». «Двоякая бесконечность» – способность все понимать разумом и обнимать сердцем, называемая в Библии образом и подобием Божиим, являясь неременной принадлежностью каждого лица, сообщает «безусловное значение, достоинство и ценность человеческой личности и основание ее неотъемлемых прав»⁵⁴.

Фундаментом «прав» в юридическом значении является *«верховное право»* каждого человека стать тем, кто он есть согласно идее совершенствования, исповедуемой христианством. Продолжая эту мысль, Н.А. Бердяев писал об особой «Декларации прав» человеческой души, которая дана христианским откровением. Именно она устанавливает пределы для вмешательства государственной власти в духовную жизнь человека и служит источником гуманитарных прав. У Н.А. Бердяева мы встречаем практически тождественное воспроизведение слов Вл. Соловьева: «Всякое ограничение притязаний государства и всякое утверждение прав человека имеет своим источником христианскую Церковь и христианское откровение о богосыновстве человека»⁵⁵.

Чувство благочестия, присущее человеку, и осознаваемая им обязанность нравственного совершенствования наделяют каждого правомочием требовать обеспечения условий для воплощения своего высокого призвания. Нравственная цель права состоит в том, чтобы гарантировать людям возможность реализации их морального долга. Борясь за свои права, мы, по сути,

отстаиваем «право» исполнить свой нравственный долг. Здесь Вл. Соловьев согласен с мнением родоначальника позитивизма О. Конта о том, что «единственное право, которым каждый человек обладает – это право выполнять свой долг»⁵⁶. Уместно также вспомнить и более раннюю дефиницию Хр. Вольфа: «Право – это способность выполнять долг»⁵⁷.

Следуя за Вл. Соловьевым, С.Н. Булгаков и Ф.В. Тарановский полагают, что обязанности человека по отношению к другим людям (нравственные и правовые) напрямую зависят от его религиозно-этических обязанностей перед высшим началом. Юридические обязанности, писал Ф.В. Тарановский, являются своеобразным отражением нравственных обязанностей. И хотя в действительности не все моральные обязанности поддаются юридической регламентации во всем их объеме, но они «служат, тем не менее, источником установления производных юридических обязанностей соответственного характера. Так, например, из нравственной обязанности любви и милосердия выводятся юридические обязанности защиты детей, малолетних, оказания помощи больным, нищим и т.д.»⁵⁸. Ранее Вл. Соловьев сам использовал приведенный ход рассуждений при обосновании незабываемости права на жизнь (неприемлемость смертной казни) и права человека на достойное существование (обеспечение минимума благ и свободного времени, необходимых для интеллектуального и нравственного развития личности).

Утверждения Вл. Соловьева о том, что гуманитарные права укоренены в христианской культуре, вне контекста которой их смысл и истинная цель не могут быть поняты и осуществлены, во многом предвосхитили выводы двух выдающихся европейских мыслителей – Г. Еллинека и Ж. Маритена.

Обстоятельный анализ роли религиозных убеждений в процессе законодательного закрепления прав человека представлен в исследовании современника Вл. Соловьева немецкого философа и правоведа Г. Еллинека. В труде «Декларация прав человека и гражданина» (1895 г.) он убедительно доказывает, что идея естественных, неотчуждаемых прав человека религиозна по своей сути, а провозглашение их во французской Декларации прав человека и гражданина 1789 г. стало не столько резуль-

татом политического противостояния, сколько плодом реформации и борьбы за веротерпимость⁵⁹.

В работе знаменитого французского философа XX в. Ж. Маритена «Человек и государство» отстаивается мысль о том, чувство демократии и демократическая философия имеют глубочайшие корни в Евангелии. Намерения исключить из современного политико-правового порядка христианские принципы и веру в «сверхъестественные, нематематические, и сверхчувственные реалии» равносильны попыткам «лишить Демократию ее собственной крови». «Демократия может основываться только на откровении Евангелия»⁶⁰.

Размышления Ж. Маритена о «евангельски-христианском политическом обществе» были во многом созвучны концепции «Христианского государства», которую предложил его русский предшественник. Христианство, читаем мы в «России и Вселенской Церкви», придав бесконечную ценность каждому человеку, должно было изменить характер и образ действия государства. Если для светского государства среди его населения существуют враги, рабы, преступники, то Христианское государство имеет дело «лишь с членами Христа, страдающими, больными, развращенными», которым надо помочь возродиться, которых должно «воздвигнуть», подобно Храму Господнему⁶¹.

«Оправдав право по отношению к добру», Вл. Соловьев признает, что государство играет важную роль в процессе приготовления человечества к «безусловному нравственному порядку», или Царству Божию. Второй философско-правовой системе не свойствен дуализм реального и христианского государства. Приоткрытая философом связь права и нравственности дает ему возможность говорить о христианском предназначении реального государства. Государство, как воплощенное право и одна из форм человеческой солидарности, по Вл. Соловьеву, всегда в известном смысле способствует реализации религиозно-нравственных принципов, деятельно исповедуемых обществом в конкретную историческую эпоху. Иными словами, любое государство может быть христианским в той мере, в какой христианским является само общество.

В философско-правовой концепции второго периода Вл. Соловьев стремился показать взаимозависимость онтологиче-

ского (сущностного) и деонтологического (долженствующего быть) аспектов соотношения права и нравственности. Нравственный элемент, с одной стороны, уже заложен в природе права, а, с другой стороны, представляет собой вечное задание для своего воплощения и неизменный критерий для оценки права. Этический потенциал права возрастает или уменьшается параллельно с одухотворением или нравственным разложением общества. В этом смысле право и нравственность неразлучны «в прогрессе и упадке своем»: «меняются понятия о справедливости, меняются права и законы, но остается неизменным одно: требование, чтобы права и законы были справедливы. Следовательно, независимо от всяких внешних условий остается внутренняя обусловленность права нравственностью»⁶².

В соответствии с теорией всеединства в существующем необходимо присутствует потенциал должного. Мы уже обращали внимание на деонтологическое звучание эпитета «нормальное» у Вл. Соловьева. Добавим, что «нормальное» в его философско-правовой концепции означает одновременно *то, что есть*, и *то, что должно быть*, причем должное выступает необходимым, неотъемлемым элементом сущего. Социальная реальность, неоднократно повторял философ, – это одновременно и «существующий факт и неосуществленная идея, или идеал»⁶³. Анализируя онтологические концепции естественного права (И. Месснера, Э. Вольфа, Н. Боббио, А. Кауфмана), Г.В. Мальцев замечает в них одну общую исходную установку, которая, на наш взгляд, близка философии права Вл. Соловьева: все существующее нормативно, «ибо норма (нормальное) есть, в конечном счете, требование к сущему оставаться самим собой, удерживать и сохранить свою сущность»⁶⁴. В русской философско-правовой традиции предположение об онтологическом статусе нравственного элемента в праве получило развитие, под явным влиянием идей Вл. Соловьева, в трудах А.С. Яценко, И.В. Михайловского, К.А. Кузнецова и И.А. Ильина.

Дефиницию права, знаменовавшую итог эволюции философско-правового учения Вл. Соловьева, исследователи неслучайно характеризуют как одну из первых попыток создать *интегративное (синтезированное) определение права*⁶⁵. В нем философ соединил представление о рациональном смысле права, вы-

сказанное им в первый период, и формулу, подчеркивающую взаимосвязь права и нравственности, которая воспроизводилась им на втором этапе творчества. В результате подобного синтеза он получил следующее определение права⁶⁶: «*право есть исторически подвижное определение принудительного равновесия между двумя нравственными интересами: формально нравственным интересом личной свободы и материально нравственным интересом общего блага*»⁶⁷.

Подводя итоги, вернемся к идее, которая оставалось неизменной на протяжении всего творчества Вл. Соловьева и которую можно назвать главной в его философии права: религиозно-нравственный закон, возведенный христианством, должен быть руководящим принципом, одухотворяющим все сферы человеческих отношений. Это положение, однако, имело различный резонанс в философско-правовых концепциях, созданных мыслителем на разных этапах идейной эволюции. Если в ранней философско-правовой системе право изображается как феномен нравственно-нейтральный с точки зрения закона высшей правды, то во второй период Вл. Соловьев обращает внимание на религиозно-нравственные основания права и признает его огромное значение в работе по приготовлению общества к идеальному миропорядку. Философ приходит к выводу о том, что идея морального совершенствования предполагает наличие права как необходимого условия для своей реализации (оправдание Добра по отношению к праву) и тем самым придает обязывающую авторитетность и моральную оправданность правовым предписаниям (оправдание права по отношению к добру). Религиозно-нравственная миссия права – создание среды для богочеловечества, а его основная задача заключается в том, чтобы содействовать людям в воплощении того высочайшего предназначения, которое признается за ними божественным откровением. В этом и состоит христианское призвание права и его нравственное оправдание.

¹ Соловьев В.С. Византизм и Россия // Соч. В 2 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса, Н.В. Котрелева, Е.Б. Рашковского. М., 1989. Т. 2. С. 563.

- ² Соловьев В.С. Вторая речь в память Достоевского // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие / Сост. Ю.И. Селиверстова. М., 1992. С.62.
- ³ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч. В 15 т. М., 2001. Т. 3. С. 113.
- ⁴ Там же. С. 153, 159.
- ⁵ Соловьев В.С. О законе исторического развития // Соч. В 15 т. М., 2001. Т. 3. С. 336.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. В 2 т. М., 1995. Т.1. С. 172.
- ⁸ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 145.
- ⁹ Соловьев В.С. <Планы и черновики> // Соч. В 15 т. М., 2000. Т. 2. С. 165–166.
- ¹⁰ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 157.
- ¹¹ Подобная точка зрения снискала справедливую критику. Так Б. Н. Чичерин и Е.Н. Трубецкой замечали, что правовые предписания не исчерпываются запретом «никому не вреди», поскольку иначе все обязанности, предусматривающие взаимное сотрудничество и помощь, следует признать не относящимися к правовым. См.: Чичерин Б.Н. Мистицизм в науке. М., 1880. С. 74; Трубецкой. Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. С. 171.
- ¹² См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 147.
- ¹³ См. об этом: Simons A. The Full and Empty Formula of Solovyov's Legal Philosophy // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. 2000. Vol. 88. S. 487; Zweerde Evert van der. Normalität und Gesetz: Zum Begriff des Rechts bei Vladimir Solov'ev // Recht – Norm – Kanon: Symbolische Ordnungen in den Kulturen Osteuropas. Internationale Tagung an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (30. September – 2. Oktober 2004). S. 14.
- ¹⁴ Соловьев В.С. <Планы и черновики>. С. 169.
- ¹⁵ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 147.
- ¹⁶ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 159.
- ¹⁷ Соловьев В.С. Три силы // Соч. В 2 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса, Н.В. Котрелева, Е.Б. Рашковского. М., 1989. Т. 1. С. 28.
- ¹⁸ Публичная лекция, читанная профессором Соловьевым в кредитном обществе // Соч. В 2 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса. Т. 1. С. 42.
- ¹⁹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 149.
- ²⁰ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т.1. С. 172.

- ²¹ Гессен С.И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьева // Избранные произведения. М., 1999. С. 624.
- ²² Флоровский Г. Метафизические предпосылки утопизма // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 265.
- ²³ Трубецкой Е.Н. Крушение теократии в творениях В. С. Соловьева // Русская мысль. 1912. № 1. С. 9.
- ²⁴ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 154.
- ²⁵ Соловьев В.С. О законе исторического развития. С. 344.
- ²⁶ См. об этом: Соловьев В.С. 1) Критика отвлеченных начал. С. 167; 2) Прения по реферату «О причинах упадка средневекового миросозерцания» // Соч. В 2 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 1. С. 358.
- ²⁷ Валицкий А. Владимир Соловьев: Религиозная философия и возникновение «Нового Либерализма» // Символ. 1998. № 39 (июль). Париж. С. 208.
- ²⁸ Там же. С. 215.
- ²⁹ Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Избранные произведения. Серия «Выдающиеся мыслители». Ростов-н/Д, 1998. С. 263.
- ³⁰ Валицкий А. Указ. соч. 213.
- ³¹ Последовательное опровержение «неправды отвлеченного либерализма» содержится также в набросках к «Критике отвлеченных начал». См.: Соловьев В.С. <Критика отвлеченных начал. Наброски> // Соч.: В 15 т. Т. 3. С. 411–417.
- ³² Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. С. 173.
- ³³ Чичерин Б.Н. Мистицизм в науке. М., 1880. С.67.
- ³⁴ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 289.
- ³⁵ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. С.61, 63.
- ³⁶ Соловьев В.С. Самосознание или самодовольство? // Соч.: В 2 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса. Т. 1. С. 631.
- ³⁷ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соч.: В 2 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса. Т. 1. С. 262.
- ³⁸ Соловьев В.С. Конец спора // Соч.: В 2 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса. Т. 2. С. 528.
- ³⁹ Там же. С. 529.
- ⁴⁰ См. напр.: Валицкий А. 1) Владимир Соловьев: Религиозная философия и возникновение «Нового Либерализма». С. 195; 2) A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism. p. 373; Шапошников Л.Е. Философия соборности: очерки русского самосознания. СПб., 1996. С. 47; Gaut G. Christian Politics: Vladimir Solovyov's Social Gospel Theology // The Translational Vladimir Solovyov Society: URL: <http://members.valey.net/~transnat/gautfp.html> (2003. 07 июн.).

- ⁴¹ Милоков П. Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев. М., 1893. С. 46.
- ⁴² Соловьев В.С. Славянский вопрос // Соч.: В 2 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса. Т. 1. С. 311.
- ⁴³ Асмус В.Ф. Владимир Сергеевич Соловьев // Соч.: В 2 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса. Т. 1. С. 10.
- ⁴⁴ Соловьев В.С. Значение государства // Соч.: В 2 т./ Под ред. В.Ф. Асмуса. Т. 2. С. 559.
- ⁴⁵ Ильин И.А. О сущности правосознания //Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 188, 191, 208, 212 и далее.
- ⁴⁶ Кистяковский Б.А. Философия и социология права / Сост., примеч., указ. В.В. Сапова. СПб., 1998. С. 220.
- ⁴⁷ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 158.
- ⁴⁸ Гурвич Г.Д. Идея социального права // Философия и социология права: Избранные сочинения / Пер. М.В. Антонова, Л.В. Ворониной. СПб., 2004. С. 130.
- ⁴⁹ Соловьев В.С. Право и нравственность. Минск, 2001. С. 33, 35.
- ⁵⁰ См.: Соловьев В.С. Мнимая критика (Ответ Б.Н. Чичерину) // Б.Н. Чичерин. Избранные труды / Под. ред. А.В. Полякова, Е.В. Тимошиной. СПб., 1998. С. 529.
- ⁵¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 262–263.
- ⁵² Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь // Собр. соч. В.С. Соловьева. Фототипическое издание. Брюссель, 1966. Т. 11. С. 143.
- ⁵³ Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Собр. соч. В.С. Соловьева. Фототипическое издание. Т. 9. С. 174. См. также: Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 143.
- ⁵⁴ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 285.
- ⁵⁵ См.: Бердяев Н.А. Философия неравенства: Письма к недругам по социальной философии // Русское зарубежье: Из истории социальной и правовой мысли. Л., 1991. С. 69.
- ⁵⁶ Родоначальники позитивизма. Вып. 4. Огюст Конт. СПб., 1912. С. 173.
- ⁵⁷ Цит. по: Радбрух Г. Философия права / Пер. с нем. М., 2004. С. 58.
- ⁵⁸ Тарановский Ф.В. Энциклопедия права. 3-е изд. СПб., 2001. С. 130
- ⁵⁹ См.: Еллинек Г. Декларация прав человека и гражданина / Пер. с нем. М., 1905. С. 60.
- ⁶⁰ Маритен Ж. Человек и государство // Электронная библиотека Якова Кротова: URL: http://www.krotov.info/libr_min/m/maistr/marit_00.html (2004. 25 авг.)
- ⁶¹ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 149–150.
- ⁶² Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 528.

- ⁶³ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 114.
- ⁶⁴ Мальцев Г.В. Понимание права. Подходы и проблемы. М., 1999. С. 108.
- ⁶⁵ См., напр.: Графский В.Г. Концепция интегральной (синтезированной) юриспруденции: актуальные направления дальнейшей разработки // Государство и право на рубеже веков (Материалы Всерос. конф). М., 2001. С. 109; Поляков А.В. Естественно-правовая концепция В.С. Соловьева // Известия вузов. Правоведение. 1987. №4. С. 93; Яценко А.С. Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства. СПб., 1999.С. 148.
- ⁶⁶ Основная суть этого определения была передана Вл. Соловьевым двумя годами ранее. В статье «Значение государства» он писал о том, что «право по самой идее своей есть равновесие частной свободы и общего блага». См.: Соловьев В.С. Значение государства. С. 556.
- ⁶⁷ Соловьев В.С. Право и нравственность. С. 40.

Н.Г. БАРАНЕЦ

Ульяновский государственный университет

В. С. СОЛОВЬЕВ О ЛИЧНОЙ ЭТИКЕ И ЭТИКЕ УНИВЕРСИТЕТСКОГО СООБЩЕСТВА*

К концу XIX века философское сообщество в России институализировалось – укрепился статус философии как университетской дисциплины, и оформилась профессия преподавателя философии. Именно в это время в философском сообществе обсуждалась проблема нормативно-ценностной системы, которая должна регулировать креативность его членов. В этом контексте определенный интерес представляет позиция В.С. Соловьева по этой проблеме. Хотя, в формальном смысле, он не относился к университетской профессуре, но входил в референтный круг, будучи почетным членом Московского психологического общества и другом таких активных её представителей, как Н.Я. Грот, Л.М. Лопатин, С.Н. Трубецкой.

В «Оправдании добра» В.С. Соловьев, как известно, доказывает идею о дополнительности в нравственной жизни субъективно-го и объективного начал. Носителем добра может быть только личность, но гарантом нравственного поведения являются социальные

институты, так как нравственность корпоративна, будучи принципом поведения какой-либо общности. Моральное поведение складывается из сознания своего собственного несовершенства и стремления приблизиться к совершенству (моральному абсолюту). Любопытно, что именно в дискуссии по поводу этого трактата оппоненты (В.С. Соловьев и Б. Н. Чичерин) больше чем когда-либо касались вопроса о соотношении личной нравственности философа, как члена научной корпорации, и возможности последней влиять на него через систему идеалов, норм и принципов.

Инициатором дискуссии был Б.Н. Чичерин, высказавший к концепции Соловьева группу претензий. Первую составили концептуальные – связанные с его несогласием, что корень всех нравственных понятий начинается с трех психологических состояний – стыда (относящегося к низшей природе человека), жалости (относящейся к подобным нам существам), благоговения (относящегося к родителям и Божеству). Причем, как отмечают исследователи, Чичерин допустил ряд искажений в представлении идей Соловьева¹.

Вторую группу претензий составила критика способов аргументации, использовавшейся Соловьевым при доказательстве своей концепции. Например, Чичерин приводит обширную цитату, суть которой заключается в том, что плотское условие размножения для человека есть зло, так как выражает перевес бессмысленной материальности над духом, и оно противно достоинству человека и есть гибель истинной любви, тем не менее, в нынешнем «поврежденном» состоянии мира оно непреодолимо (а провидение извлекает пользу из этого зла, так как человек со временем благодаря любви совершенствуется). Сам характер аргументации Соловьева вполне традиционен для религиозной философии, но Чичерин он возмущает: «...едва веришь своим глазам, читая эти превосходящие всякую меру софизмы. Когда говорят, что Провидение извлекает добро из зла, то имеют в виду такие человеческие поступки, которые не составляют закон природы, а напротив являются уклонением от закона (в то время Соловьев утверждает), закон физического размножения земных существ есть выражение воли Божией. Если это зло, то это зло, установленное самим Богом. Объяснение г. Соловьева нельзя назвать иначе, как кощунством»². Надо сказать, это претензия выглядит достаточно странно исходя от сциентически ориентированного философа. Наконец Б.Н. Чичерин не

удовлетворен дискурсом, стилем изложения Соловьева: «... смею думать, что такое легкое решение важнейших вопросов, в нескольких строках, может быть уместно в журнальной статье, но для философского исследования мало»³.

Ответ В.С. Соловьева не отличался сдержанностью или стремлением понять позицию оппонента, что видно даже в названии «Мнимая критика (Ответ Б.Н. Чичерину)» (это противоречит им же декларированным принципам нравственного права). Сделав формальное замечание о внутренней удовлетворенности тем, что его работа привлекла внимание столь «заслуженного ученого», Соловьев отмечает изначальную пристрастность оценивающего, непонимание сути излагаемых идей, излишнюю самоуверенность в оценках: «для г. Чичерина нет переливов мышления, нет живого движения идей, мы не найдем у него никаких оттенков суждения, никаких степеней одобрения и порицания; все действительные и возможные мысли и взгляды делятся на два, безусловно-противоположных, и неподвижных разряда: совпадающие с формулами и схемами г. Чичерина и поэтому одобряемые без всякого дальнейшего рассмотрения и не совпадающие и тем самым приговоренные к позорному осуждению»⁴. Соловьев решительно отвергает все претензии как концептуальные, так и к качеству аргументации, и особенно к стилю. Он возмущен замечанием о «журнальности» стиля и ядовито заявляет, что ценит некоторые журнальные статьи значительно больше, чем сухие, схематичные книги.

После этого ответа произошел еще один обмен «ответами», суть которого уже состояла не в обсуждении концептуальных положений, а во взаимных претензиях в неумении вести философский спор и напоминании о необходимости соблюдать нормы дискуссии. Например, Чичерин о Соловьеве: «нравственный проповедник обнаруживает такие странные понятия о нравственности, что из уважения к своему человеческому достоинству приходится избегать всякого литературного с ним соприкосновения»⁵. Соловьев возражает, что рецензирование и полемика с ним связанная имеет формальные требования, отличающиеся от требований объективного исследования, и что собственно не он начал полемику в таком тоне и перешел на «личные» отношения.

Так дискуссия о нравственности и человеколюбии, о свободе и абсолютном добре перешла в дискуссию о нормах философского

диспута. Суммируя результаты её, можно получить следующую картину требований, регулирующую креативность и коммуникацию философского сообщества. Критик должен быть непредвзят, во всяком случае должен иметь искренний интерес понять сущность позиции рецензируемого, а это проявляется в «аккуратности», правильности цитирования и использовании понятий в том смысле, как употреблял их автор. Во время дискуссии желательно оставаться «научно дистанцированным», так как её конечная цель – это достижение истины, а не «вербовка» сторонников из читателей: «Наука имеет свои требования: самостоятельность начал, независимость от каких бы то ни было мистических представлений, строгость метода, ясность мысли, точность выражений» (по Чичерину), но личные убеждения требуют «необходимой обороны», так как они составляют часть исповедуемых «жизненных истин» (по Соловьеву).

Менее заметной, но не менее интересной была дискуссия между В.С. Соловьевым и Г.Ф. Шершеневичем по поводу того же «Оправдания добра». Соловьев высказывается о том, как с этически-научной точки зрения должен оценивать философскую концепцию рецензент. В частности, нельзя оценивать отдельные доказательства и положения, не учитывая «самой идеи по существу», того, что доказывается всей работой. Такой разбор отдельных идей не только лишен серьёзного значения, но и «рискует прямо впасть в неверность и несообразность»⁶, так как в диалектическом методе часто используются суждения, которые опровергаются или имеют служебное значение, но рецензентом принимаются как самостоятельные. «Не касаясь психологической убедительности, которой основания слишком сложны и неопределенны, должно признать, что логическая доказательность в области чисто философской приобретает только через нарастающий ряд мыслей в совокупности рассуждений, взаимно друг друга поддерживающих и оправдывающих. Так как профессор Шершеневич прямо признаёт эту особенность философии, то его решение, не касаясь содержания философского сочинения по существу, разбирать в нем некоторые отдельные «доказательства и приложения», вызывает удивление⁷. По существу, Соловьев отстаивает такую норму этоса философского сообщества, как непредвзятость, и, если так можно сказать, при-

знание за исследователем права на личное концептуальное «достоинство».

* Грант РГНФ № 03-03-00350.

¹ Малая В.Г. Б.Н. Чичерин и В.С. Соловьев: суть философской полемики // Соловьевские исследования. Вып. 5. 2002.

² Чичерин Б.Н. Оправдание добра... // Филос. науки. 1989. № 9. С. 80.

³ Там же. С. 82.

⁴ Соловьев В. С. Мнимая критика // Филос. науки. 1990. № 12. С. 89.

⁵ Чичерин Б. Н. Оправдание добра // Филос. науки. 1990. № 4. С. 72.

⁶ Соловьев В.С. Замечания на статью проф. К.Ф. Шершеневича // Вопр. философии и психологии. 1897. Кн. 38. С. 476.

⁷ Там же. С. 476.

А.В. БРАГИН

Ивановский государственный энергетический университет

В.С. СОЛОВЬЕВ О ДИАЛЕКТИКЕ ДОБРА И ЗЛА В СВЕТЕ ЭСХАТОЛОГИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В эпоху затяжного системного цивилизационного кризиса, переживаемого современным человечеством, особую актуальность приобретают мысли, высказанные В.С. Соловьевым в конце XIX века по поводу диалектики Добра и зла в свете эсхатологии. Концентрированное выражение идеи В.С. Соловьева по этому поводу получили в его труде, посвященном памяти Н.М. Лопатина и А.А. Соколова, «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями», работа над которым началась еще в 1899 г., а первая публикация относится к 1900 г. Указанный труд В.С. Соловьева, написанный под влиянием христианских эсхатологических предчувствий прихода антихриста и Конца Света, как бы посвящен ответу на вопрос: «Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точ-

ку опоры в ином порядке бытия?». Причем автор специально подчеркивает, что ответ на него может дать только «целая метафизическая система»¹. И надо сказать, что В.С. Соловьев планировал вернуться к данной теме в целях ее углубленной проработки, чему, однако, не суждено было осуществиться. Заметим, что и при определенной фрагментарности «Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории» высказанные В.С. Соловьевым мысли по поводу диалектики Добра и зла очень глубоки и могут открываться внимательному читателю все новыми гранями. Акцентируем наше внимание на том, что открылось при очередном прочтении указанного труда В.С. Соловьева автору.

В «Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории» В.С. Соловьев резко выступает против все более заявляющих о себе отечественных либералов, которые или объявляют все ценности относительными, или опираются на некие абстрактные общечеловеческие ценности, близкие *по видимости* христианским, но *принципиально отличные* от них. Он подчеркивает, что сторонники либеральных ценностей, насмешливо называемые им «интеллигентными дыромоляями», проповедуют «христианство без Христа» и евангелие, т.е. «благую весть», «без того блага, о котором стоило бы возвещать»². Такая проповедь по его мнению особенно социально опасна. Поэтому в своих «Трех разговорах...» В.С. Соловьев считает возможным даже прямо заявить: «Ввиду заражения нравственной атмосферы систематической ложью, общественная совесть громко требует, чтобы дурное дело было названо своим настоящим именем»³. В.С. Соловьев пишет в этой связи: «Я глубоко убежден, что слово обличения неправды, до конца договоренное, если оно и совсем ни на кого сейчас же не произвело доброго действия, все-таки есть, сверх субъективного исполнения нравственного долга для говорящего, еще и духовно-ощутительная санитарная мера в жизни целого общества, существенно полезная ему и в настоящем, и в будущем»⁴. Здесь необходимо особо отметить, что форма «Трех разговоров...» – форма полилога-дискуссии, видимо, не случайна. В.С. Соловьев не просто пытался обличить либеральные ценности перед лицом общественности, но – преодолевает их в самом себе (то, что эволюция его мировоззрения шла именно в этом направлении, имеет свое выражение в явном изменении отношения к смертной казни⁵).

Поскольку, по мысли В.С. Соловьева, в последние времена истории даже избранных попытаются, «если возможно, соблазнить к великому отступлению», то показать заранее «обманчивую личину, под которой скрывается злая бездна», есть высший замысел автора при написании «Трех разговоров...»⁶. В своей полемически заостренной работе он попытался «ярко высветить связанные с вопросом о зле жизненные стороны христианской истины, на которые с разных сторон напускается туман...»⁷. Эти мысли о природе зла и нравственно допустимых средствах его преодоления взволновали мыслящую часть российского общества в начале XX века, волнуют и сегодня, а попыток напустить «тумана» со стороны духовных преемников «интеллигентных дыромоляев», подготовляющих приход Антихриста, не стало меньше. Подчеркнем, что хотя эпоха, когда жил и творил В.С. Соловьев, отдалена от нас более чем столетним интервалом, однако высказанные им мысли не только не утрачивают своей актуальности, но и приобретают новое звучание и значимость. Попробуем выяснить, что актуального и важного можно извлечь из указанной работы В.С. Соловьева в плане адекватного понимания духовной ситуации в начале XXI века в мире и России.

Итак, «Разговор первый» посвящен дискуссии по, казалось бы, несущественному поводу – *можно ли русскому человеку «по-прежнему почитать существующую армию за достославное христианское воинство»*⁸. В начале XX века такой вопрос звучал как чисто риторический и серьезно по существу не воспринимался. Поэтому В.С. Соловьев тщательно раскрывает его принципиальный смысл. Высказываясь от лица одного из героев своего произведения – *Генерала*, он подчеркивает, что дело тут не в терминологии. Дело в том, что каждый военный человек раньше твердо знал: его профессиональные обязанности не просто полезны, как полезны, например, деятельность ассенизатора, но полезны «в высоком смысле хорошему, благородному почетному делу, которому всегда служили самые лучшие, первейшие люди, вожди народов, герои»⁹. Теперь же в общественном сознании насаждаются либеральными кругами, игнорирующими тот факт, что «война не есть безусловное зло и что мир не есть безусловное добро»¹⁰, представление о военной службе как о деле в целом злом, пока что терпимом и не более того. Принципиальная суть переворота в отношении к военной

службе в начале XX века заключалась в том, что она лишалась своей нравственно религиозной санкции. В связи с этим В.С. Соловьев делает чрезвычайно значимые, актуально звучащие и сегодня выводы о необходимости наступающих практических последствиях такого отношения к военной службе. Он пишет: «Если на военную службу все, начиная с начальства, станут смотреть как на неизбежное *покуда* зло, то, во-первых, никто не станет добровольно избирать военную профессию на всю жизнь, кроме разве какого-нибудь отрешенного от природы, которому больше деваться некуда; а во-вторых, все те, кому поневоле придется нести временную военную повинность, будут нести ее с теми чувствами, с которыми каторжники, прикованные к своей тачке, несут свои цепи. Извольте при этом говорить о боевых качествах и о военном духе»¹¹. Действительно, в таких условиях самое совершенное оружие, в каких бы больших количествах оно ни находилось на вооружении армии, теряет свое значение. Свидетельством тому, в частности, явились недавние события в Ираке, когда армия Саддама Хусейна, имевшая огромные запасы современного вооружения, практически капитулировала перед армией США, так и не пустив по-настоящему в ход ни ракеты, ни самолеты, да и остальное вооружение использовала крайне неэффективно.

Следует особо подчеркнуть, что абсолютно неудовлетворительны абстрактно гуманистические антивоенные обоснования либералов не только с практической, но и с теоретической точки зрения. Используемые ими утверждения, что «война – зло» и «все люди – братья», верны лишь в абстракции, в оторванности от конкретных условий. Вот как по этому поводу остроумно и метко высказывается от имени своего героя – *Генерала* С.В. Соловьев: «Все люди – братья. Прекрасно. Очень рад. Ну а дальше-то что? Ведь братья-то бывают разные. И почему же мне не интересоваться, кто из моих братьев Каин и кто Авель? А если на моих глазах брат мой Каин дерет шкуру с брата моего Авеля и я именно по равнодушию к братьям дам брату Каину затрещину, чтобы ему больше не до озорства было, – вы вдруг меня укоряете, что я про братство забыл»¹². Отметим, что как во времена *Генерала*, так и сегодня «интеллигентными дыромоляями» упреки в антигуманности адресуются, конечно, не всем. По законам двойного стандарта подобные

упреки адресуют обычно лишь «нецивилизованным народам», тем, кто не принимает стандарты жизни, навязываемые Западом.

«Разговор второй» В.С. Соловьев посвятил в основном дискуссии по поводу вопроса чрезвычайно актуального и сегодня – вопроса *о европейской культуре как эталоне общечеловеческой культуры и о цивилизаторской миссии в политике принадлежащих европейской культуре стран*, в связи с чем была поднята проблема специфики русского народа и русской государственной политики. Устами одного из своих героев – *Политика*, В.С. Соловьев озвучивает позицию российских западников, утверждающих: «Понятие *европеец*, или, что то же, понятие *культура*, содержит в себе твердое мерило для определения сравнительного достоинства или ценности различных рас, наций, индивидов. Эти различия оценок здравая политика непременно должна принимать в расчет», т.е. должен существовать двойной стандарт в оценке деятельности «цивилизованных» и «нецивилизованных» народов¹³. Доморощенные западники призывали в начале XX века, как и сегодня, бесповоротно признать, «что настоящее существительное к прилагательному *русский* есть *европеец*»¹⁴, более того, «все должны стать европейцами. Понятие европейца должно совпасть с понятием человека, и понятие европейского культурного мира – с понятием человечества. В этом смысл истории... Европеец – это понятие с определенным содержанием и с расширяющимся объемом»¹⁵.

Отсюда и практические выводы в отношении российской государственной политики, которая не может быть самостоятельной по определению и должна выражать лишь общеевропейское. *Политик* прямо заявляет, что «никакой особой политики у нас ... нет и быть не может»¹⁶. Суть этой политики должна заключаться в том, чтобы русским «добросовестно трудиться над культурным прогрессом варварских государств» в едином строю со всеми «цивилизованными» народами, внося в это посильную лепту. В процессе такого труда «мы стягиваем узы солидарности между нами и другими европейскими нациями, а укрепление этого европейского единства в свою очередь усиливает наше действие на варварские народы, отнимая у них самую мысль о возможном сопротивлении»¹⁷. Здесь так и видятся сегодня недавние натовские операции по насаждению демократии в Югославии, Афганистане и Ираке. В рассматриваемом аспекте необходимо отметить, что российская

политика с точки зрения указанных выше позиций и сто лет спустя все еще недостаточно «европейская» в силу, видимо, сохраняющейся «нашей сравнительной отсталости в гражданском, промышленном и торговом отношениях»¹⁸.

В ответ на заявленную выше прозападную позицию, один из соловьевских героев «Трех разговоров...» – *Дама*, резонно отмечает, что сами-то европейцы что-то так рьяно, как это требуется от россиян, к России европейскую солидарность не проявляют, даже совсем напротив. Она спрашивает *Политика*: «А ведь ваши же европейцы сочувствовали кавказским горцам, когда они воевали с нами за свою независимость. А Россия все-таки гораздо культурнее черкесов»¹⁹. На этот существенный вопрос вразумительного ответа, однако, не последовало. Что, несомненно, знаменательно и не случайно, – на него не могут вразумительно ответить и современные эпигоны соловьевского *Политика* по поводу современных чеченских событий и позиции стран Запада.

Далее разговор по поводу европейской культуры переходит у В.С. Соловьева в тему практического, нравственного аспекта культуры. С точки зрения *Политика*, европейская культура базируется на вежливости или учтивости, как единственных всеобщих, обязательных и необходимых основах всякой культуры, социальности. *Политик* говорит в этой связи: «Нельзя ни от кого требовать ни высшей добродетели, ни высшего ума или гения, но можно и должно требовать от всех учтивости. Это есть тот *минимум* рассудительности и нравственности, благодаря которому люди могут жить по-человечески»²⁰. Причем здесь оказывается ненужным то «в человецех благоволение», евангельская любовь между людьми, на которые, дискутируя с *Политиком*, указал *Генерал* как на необходимые условия всеобщей солидарности и мира²¹. *Политик*, развивая свои рассуждения, весьма, казалось бы, справедливо указывает, что «настоящая культура требует, чтобы всякая драка между людьми и между нациями была вовсе упразднена. Во всяком случае, мирная политика есть мерило и симптом культурного прогресса»²². В этом заявлении, таким образом, намечается тема третьего разговора.

«*Разговор третий*» как бы интегрирует все высказанное в предыдущих разговорах в единое целое, *поднимая проблему культурного прогресса человечества*, находящего свое выражение в

рассмотренных выше значимых социальных вопросах. *Г [-н] Z*, подхватывая высказанную в «Разговоре втором» мысль *Политика* о культурном прогрессе, мирной политике как «симптом», вдруг объявляет сам культурный прогресс симптомом. Он говорит: «Прогресс, то есть заметный ускоренный прогресс, есть всегда *симптом конца*», процесс истории человечества, «несомненно, стал идти ускоренным темпом и... приближается к своей развязке»²³. Исходя из традиционной христианской эсхатологии, В.С. Соловьев словами *Г [-н] Z* подчеркивает, что антихристианство последних времен, обозначающее собой последний акт исторической трагедии, «будет не просто неверие, или отрицание христианства, или материализм и тому подобное, а... это будет религиозное самозванство, когда имя Христово присвоят себе такие силы в человечестве, которые на деле и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его»²⁴. Суть осуществляемого этими силами извращения христианских ценностей в том, что в общественном сознании будет стираться основополагающая грань между Добром и злом, Истиной и ложью. В то время как объективно существует «хороший, Христов мир, основанный на том разделении, что Христос пришел принести на землю, именно на разделении между добром и злом, между истиной и ложью»; и тем, что «есть дурной, мирской мир, основанный на смешении, или внешнем соединении, того, что внутренне враждует между собою»²⁵.

На указанное выше смешение того, что «внутренне враждует между собой» направлена, по мысли В.С. Соловьева, и проповедь личного нравственного самосовершенствования при неприменном непотворении злу, как обязательном условии такого самосовершенствования. В связи с этим участник разговора *Г [-н] Z* спрашивает: «Вы думаете, что стоит только добрым людям самим становиться еще добрее, чтобы злые теряли свою злобу, пока, наконец, не сделаются тоже добрыми»²⁶? В ходе активного обсуждения участники разговора приходят к выводу, что «действительное благодеяние, в конце концов, увеличивает добро в добром и зло – в злом», почему и нельзя «всегда и без разбора давать волю своим добрым чувствам»²⁷.

Далее *Г [-н] Z* вступает в дискуссию с *Князем* (такое обозначение участника разговора, возможно, намек на «князя мира сего»), отстаивающим позицию непотворения злу насилем. Он риториче-

ски вопрошает его: «По-вашему, если мы не будем сопротивляться злу силою, то зло сейчас же исчезнет. Значит, оно держится только нашим сопротивлением или теми мерами, которые мы принимаем против зла, а собственной действительной силы оно не имеет»²⁸? И Г [-н] Z, отталкиваясь от социальной практики, справедливо отмечает (в связи с положительным ответом *Князя* на свой вопрос): «Какая странность: несуществующее зло всегда торжествует, а добро всегда проваливается в ничтожество». При этом он высказывает обоснованное удивление: «Каким образом люди умудряются, стоя исключительно на почве явной, текущей действительности и, следовательно, признавая явный перевес зла над добром, вместе с тем утверждать, что зла нет и что, следовательно, с ним не нужно бороться»²⁹.

Указывая на недостаточность только лишь обоснованной разумом «учтивости» для торжества добра, Г [-н] Z говорит, что «если добро исчерпывается исполнением «правила», то нет тут места для вдохновения, а без него нет и добра»³⁰. В связи с этим В.С. Соловьев словами своего персонажа подчеркивает: «Голос совести, при всем своем значении как предостерегателя и ускорителя, не дает положительных и практических определенных указаний для нашей деятельности, и наша добрая воля нуждается в уме как служебном орудии, а между тем ум оказывается для нее сомнительным слугою, так как он одинаково способен и готов служить двум господам – добру и злу», отсюда необходимость еще и «вдохновения добра», «или прямое и положительное действие самого доброго начала на нас и в нас»³¹. Только последний фактор обеспечивает интегрирование первых двух и, как следствие, ведет к жизни в «самом добре» и сопровождается «органическим ростом и совершенствованием целого человека – внутреннего и внешнего, лица и общества, народа и человечества, чтобы завершиться живым единством воскрешаемого былого осуществляемым будущим в том вечном настоящем Царства Божия, которое хотя будет и на земле, но лишь на новой земле, любовно обрученной с новым небом»³².

Очень плохо и трагично, если в жизни общества нет места не только «вдохновению добра», но и «учтивости», тогда остается только уповать на милость Божию и ожидать утверждения «новой земли».

¹ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Соч. М., 1994. С.316.

² Там же. С.317.

³ Там же. С.318.

⁴ Там же. С.320.

⁵ См., например, историю, рассказанную *Генералом*, о наказании им тысяч башибузуков, замучивших мирных армянских женщин и детей.

Там же. С. 339–345.

⁶ См. там же. С. 323.

⁷ Там же. С. 316.

⁸ См. там же. С. 325.

⁹ Там же. С. 325.

¹⁰ Там же. С. 330.

¹¹ Там же. С. 329–330.

¹² Там же. С. 345.

¹³ Там же. С. 375.

¹⁴ Там же. С. 374.

¹⁵ Там же. С. 375.

¹⁶ Там же. С. 369.

¹⁷ Там же. С. 371.

¹⁸ Там же. С. 369.

¹⁹ Там же. С. 377.

²⁰ Там же. С. 379.

²¹ См. там же. С. 371.

²² Там же. С. 380.

²³ Там же. С. 382.

²⁴ Там же. С. 385.

²⁵ Там же. С. 387.

²⁶ Там же. С. 387.

²⁷ Там же. С. 393.

²⁸ Там же. С. 402.

²⁹ Там же. С. 403.

³⁰ Там же. С. 408.

³¹ Там же. С. 407.

³² Там же. С. 407.

ВЛ. СОЛОВЬЕВ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Т.Б. КУДРЯШОВА

Ивановская государственная
архитектурно-строительная академия

ДВА «АБСОЛЮТНЫХ ФИЛОСОФА»: СОЛОВЬЕВ И БЕРКЛИ

«...я не мыслю теперь вместе с философами,
но я и не мыслю вместе с толпой».

Дж. Беркли

Попытка сопоставления творчества философов, имеющих, как обычно видится, довольно отличающиеся философские позиции, могла бы привести к представлению их взглядов по многим вопросам как полярных. Действительно, основываясь на внешних фактах, трудно говорить о каком-то особом авторитетном влиянии философии Беркли на творчество Соловьева. Оценка Соловьевым философской позиции епископа Клойнского выглядит, скорее, как отрицательная, нежели как положительная: об английском мыслителе наш соотечественник упоминает лишь в произведениях семидесятых годов да в энциклопедических статьях соответствующего содержания¹. Тональность этих упоминаний, скорее критическая, не принимающая: взгляды Беркли видятся в них с несколько преувеличенным акцентом на стандартном тезисе об отрицании собственного существования внешних материальных предметов; берклианские позиции предстают как этап (причем догматического характера) на пути к философии Юма, Канта, Фихте. Лишь иногда, как, например, в энциклопедической статье о Гегеле, подчеркивается, что «простому уму», ориентированному на «ясность и достоверность механического мировоззрения», трудно встать на позицию, подобную берклианской, что служит признаком выделения Соловьевым данного подхода по отношению к примитивным, уп-

рошающим, сглаживающим трудности процесса постижения мира.

Однако, несмотря на такое скромное внешнее проявление сходства двух рассматриваемых философских позиций, нам представляется, что между ними существуют гораздо более глубокие связи и отношения, стоит только отказаться, применительно к ним, от шаблонных терминов «субъективный идеализм» и «объективный идеализм». В этом случае гораздо легче наблюдать «переключку» философских смыслов и идей, содержащихся в текстах и отстаиваемых обоими авторами.

Прежде всего хотелось бы отметить то, что гораздо позже М. Полани называет «личностным коэффициентом», сообщаемым форму всему знанию. Во многом личностный коэффициент, неявное знание, основан на вере в возможность такого решения проблемы, которое в значительной степени опирается на ответственность исследователя в своем поиске, а не на существующие общепризнанные взгляды. Подобная вера связана с определенным риском, так как верить можно только в то, что в принципе может оказаться ложным. Это означает, что подлинный философ способен обратиться к самым сложным проблемам с самоотдачей, которую не испугают ни возможность непризнания, ни отторжение сообщества, ни трудности самого поиска. Ведь оба мыслителя обращаются не к общепризнанным канонам, а к собственным догадкам, мнениям, которые, они верят, обладают «универсальной интенцией убеждения». В их движении к истине нет произвола, именно поэтому у каждого из них «уверенность, самоотдача и законоположение сливаются в единую мысль»², говорящую о скрытом для многих, но явном для них. Таким образом, благодаря «молчаливому и страстному вкладу личности» учение Беркли предстает как рационализм³, основанный на «сенсуализме внутреннего чувства», а учение Соловьева в такой же степени пронизано рационализмом.

При этом оба философа не пытаются «сгладить» свои взгляды, убеждения. Беркли не поддается наплыву соблазняющих и сбивающих с толку фактов, отстаивая идею реального существования тел лишь в восприятии Божества⁴, так же страстно, как Соловьев отрицает позицию мнимого царства Божия,

христианства без Христа. Может быть, именно вследствие подобной бескомпромиссности – новаторство того и другого философа не было понято и принято современниками, а оценено лишь гораздо позже. Причем это касается как их последовательного логизма, выводящего за пределы логики и показывающего ее ограниченные возможности, так и объединяющее-разделяющего их спиритуализма и мистицизма. Насколько сенсуализм внутреннего чувства Беркли позволял заглянуть в сущность мира человеческих представлений, настолько мистическое прозрение Соловьева указывает на гораздо более глубокие возможности и оттенки Логоса в постижении мира.

Исходный пункт рассуждений обоих философов один и тот же: существование внешнего не может быть логически доказано. Затем их пути расходятся, так как Соловьев делает это предметом веры, а Беркли на данном уровне еще не считает нужным обращаться к столь сильному аргументу. Но затем они оба, хотя и разными путями, приходят к одной и той же идее первичности Божественного постижения мира и вторичности, относительно него, человеческого познания.

Рассмотрим аргументы обоих философов подробнее. Отрицание возможности логического доказательства существования чего-либо за пределами нашего сознания у обоих не является проявлением крайнего скептицизма, наоборот, это предельное выяснение принципов устройства мира, выяснение пределов человеческого познания. Но Беркли постулирует отрицание, проводит дальнейшую аналогию с Божественным представлением, чтобы показать изоморфность абсолютных процессов восприятия с людскими.

Для Соловьева же данное сомнение – прямой аргумент в пользу того, что для человека здесь решающим является акт веры, без наличия которой бессмысленно любое движение мысли⁵ – и это одна из сторон проявления соловьевского мистицизма особого типа. Вера в существование внешнего мира придает ценность фактам, как ценность бумагам придает наличие или отсутствие кредита (аналогично вера в Бога тоже должна наличествовать и придавать смысл различным процессам религиозного опыта). Но феномен веры играет не меньшую роль и у Беркли, поскольку только вера дает возможность признания су-

ществования мира через Божественное восприятие, объединяющее собой весь мир и дающее нам образец любого частного восприятия – и в этом суть берклианского спиритуализма.

Более существенное расхождение во взглядах связано с номинализмом Беркли. Рационально и последовательно рассматривая чувственный опыт, он оставляет вне внимания путь чисто рационалистического постижения мира через абстрактные категории. А Соловьев придает познанию дополнительный объем, представляя по той же схеме, что и описание восприятия у Беркли, – воспроизведение логических категорий, которые «производятся Логосом как таким первее ума... хотя вторичная познаваемость их, разумеется, обуславливается умом»⁶.

Таким образом для обоих учений характерным является стремление определить образец всеобщего способа познания, при этом опираясь на аргументы, указывающие на недопустимость его редукции. Конечно же, система «свободной теософии» Соловьева, учитывающая и абстрактные отвлеченные начала, предстает более емкой по сравнению с номиналистической моделью Беркли. Но абсолютно в духе учения всеединства мы можем рассматривать последнюю как вполне адекватный частный вариант. Это подтверждается тем, например, что в «Трех разговорах» Соловьев практически пользуется приемами Беркли, доказывая абсурдность абстрактных этических истин.

Главной интенцией обоих учений предстает примыкание и чувственного, и рационального опыта к *духовному*, причем духовный опыт является первичным, внутренним, обеспечивающим такое изначальное взаимодействие с любым предметом, благодаря которому организуется «хаос внешних впечатлений и ощущений», «предрасположение к этой именно идее»⁷. Это можно сравнить с тем, что на языке более поздней философии предстает в виде допредикативных структур сознания (по Хайдеггеру), а в других источниках – в виде носящего символический характер прафеномена изначальной экспрессии, впечатления, выразительности, аффективности, предобъективной сферы, становится феноменом архаического, допредикативного, дологического уровня понимания, проприоцепции, феноменом «личного присутствия» [*in eigener Person-da-sein*], феноменом са-

моданности или самопроявления, самоприсутствия и пр. (см. у Э. Кассирера и представителей феноменологии).

Благодаря такому «творческому акту духа» происходит превращение «изменчивой и нестройной толпы ощущений в единый и цельный образ предмета, неподвижно стоящий пред нами среди смутного потока впечатлений». При мировоззрении подобного рода отношение к миру не может быть равнодушным и беспристрастным, а деятельность ума в любом случае может быть сравнима с деятельностью поэта, «который уже в самом своем материале, в человеческом слове, находит не мертвую массу, а некоторый мысленный организм, способный воспринять и усвоить его художественную идею, дать ей живую плоть и кровь»⁸. И в подобном контексте сглаживается расхождение обоих философов, касающееся субъективности. Беркли, изначально приняв неисчерпаемость субъективности, понял, что это важнейшая из реальностей, а потому нет никакого иного пути к знаниям, кроме как через субъективность. Соловьев попытался преодолеть субъективность и формально потерпел в этом неудачу. В реальности же указание на его имперсонализм лишь подразумевает, как и указание на субъективизм Беркли, что человек, являясь существом эмпирическим, в то же время не может быть замкнут в области самопознания – он непременно приобщен к сверхличностной сфере⁹.

Поэтому если говорить о трех типах философии, выделяемых Соловьевым¹⁰: школьном натурализме, идеализме и мистицизме, то философия Беркли ближе всего к мистицизму, являющемуся, по Соловьеву, основой истинной философии. Но в то же время слова Беркли «истина и красота похожи друг на друга тем, что самое строгое исследование идет им обоим на пользу, тогда как ложный блеск обмана или маскировки не может устоять перед пересмотром и чрезмерно детальной проверкой»¹¹ явно указывают, что не будь епископ Клойнский так увлечен полемикой с материалистами и верен прямому следованию правилам формальной логики, он стал бы гораздо ближе к идее синтеза мистицизма, эмпиризма и рационализма. Тогда и мистический рационализм Соловьева, и спиритуализм Беркли одинаково указывали бы на источник внутренней познаватель-

ной энергии, придающий нашему познанию в целом смысл, цельность и единство.

Возможно, благодаря наличию особой философской проницательности, Дж. Свифт называл Беркли «абсолютным философом». Думаем, что такого «почетного звания» достоин и Соловьев, тем более что его «странный и страшный» смех каким-то образом объединяет в себе то, что возникло в XVIII веке в творческом союзе «неистового сатирика» и «абсолютного философа». Если Беркли смог справиться с «внутренней патетичностью» через философскую позицию (ведь его крайнее проведение сенсуализма в целях восстановления чести здравого человеческого смысла в противовес хитросплетениям философов можно рассматривать как шуточный прием¹²), то Соловьеву приходилось стыдливо прятать ее «за насмешливой речью»¹³, порой переходящей в кощунственную издевку над собственными идеалами¹⁴. В данном свете Соловьев предстает как человек, пытающийся преодолеть индивидуализм и субъективизм, внешне декларирующий это (в частности, при оценке творчества Беркли), но не справляющийся с поставленной задачей и поэтому уходящий в иронию и насмешку. И наоборот, Беркли, начав, казалось бы, с сугубо субъективного, – именно через это приходит к довольно убедительному доказательству Бога. Смех у Соловьева стал спасением, способом внутреннего ухода от преодоления проблемы, а не доказательством его правоты, как у Беркли, в чем-то дерзко следовавшего сатирическим приемам Свифта в обличении изжившего себя.

В своем утверждении всеислия духа и в отрицании всеислия частных аргументов оба философа были идеалистами, если подразумевать под последним глубокое понимание всей серьезности проблемы реальности, «попытку разума убедиться в существовании того, что не может быть доказано в рамках сознания»¹⁵. Только последовательная логика Беркли доводит сомнение Декарта и учение Локка (рационализм и эмпиризм) до логического конца, а значит, до опровержения логики – логикой. Но все же это не заставило его усомниться в самой логике, однако привело к сомнениям в существовании мира, Соловьев же, несколько нарушив формально-логическую стройность выводов, предпочел утвердить существование мира через веру в него. Но

в целом берклианская идея существования, состоящая в его восприимчивости, является идеей мистического знания Соловьева. Ведь то, что существует в сознании, равноправно, независимо от того, дается ли оно восприятием или воображением. На этом пути у Соловьева уже было больше возможностей для обобщения, то есть внешней свободы, а у Беркли было больше внутренней свободы. Но оба отличаются умением найти непоследовательность в логике других, не боясь после этого прийти к «безумной идее».

Абсолютно сходясь в убежденности о несовместимости безбожия и нравственности, они, будучи разделенными во времени, пережили разные этапы секуляризации общества: если Беркли еще лишь предчувствовал ее последствия, то Соловьев уже видел их и знал о результатах атеизма знания, символизирующего собой духовное невежество. Беркли лишь ощущал примитивность механической ньютоновской модели мира, а Соловьев уже восстал против позитивистов. В целом и Беркли в своем отрицании гипостазирования абстракций, и Соловьев со своей критикой «отвлеченных начал» призывали к адекватной оценке как отвлеченного, абстрактного, так и конкретного – в свете духовного. Но у Беркли мы пока лишь снимся Богу, а у Соловьева уже активно, благодаря творчеству, движемся к Нему. «Материя стесняет и затрудняет нас, ничего не объясняя» – под этими словами Беркли мог бы подписаться Соловьев. Необходимо освободиться от убогости духа и его фанатичности, призывает Беркли, и тогда наши представления о реальности будут сродни Божественным – ведь истинной реальность становится, продолжает Соловьев, лишь в качестве всецельной реальности, то есть реальности Божией¹⁶.

Борясь против сведения всего многообразия мира лишь к механическим материалистическим закономерностям и данностям, Беркли, проведя данный негативизм до конца, пришел уже к другому, собственному отрицанию, к полному отрицанию материи. У него, к сожалению, не до конца использованы все возможности отрицания, так как его философия больше взывает к интеллекту, оперирующему в основном пространственными категориями, а не к интуиции, чувствительной к временным категориям. Ведь в отрицании, в отсутствии объекта можно видеть

не меньше, а гораздо больше содержания, чем в понятии о существовании того же самого объекта. Несуществование, будучи субстанциальной основой существования, воплощается в реальности лишь как слабая возможность того, что вообще могло бы осуществиться. Существующий объект лишь при прибавлении к нему представлений обо всех исключениях этого предмета из настоящей действительности в целом дает возможность представить несуществующее. Поэтому пустота для воображения, если говорить словами Бергсона, является «канвой», по которой оно «вышивает» свои образы¹⁷.

И в этом смысле Соловьева «спасла» идея всеединства, позволившая из отрицания сделать вывод о недостаточности только подобного подхода и о необходимости дополнения его множеством других, а это позволило ему возвысить творческое начало до высочайшего духовного уровня. Однако именно приверженность идее всеединства не позволяет нам разделять учения двух философов и видеть в них антагонизм. Они оба умеют указать на то, что скрыто от всех, что актуализируется и является нам лишь в частных проекциях, в отдельных восприятиях, в контексте утверждения о том, что «безумно не верить в Бога, но еще безумнее верить в Него наполовину»¹⁸, поэтому разрыв между вещью и сознанием должен заполняться верой, а не знанием.

Вряд ли мы сможем объяснить, почему Соловьев в своих работах рассматривает творчество Беркли, не отходя от общепринятых взглядов, не подчеркивая действительно выдающихся заслуг этого мыслителя, так явно продемонстрировавшего, какая пропасть лежит между сознанием и материальным миром, хотя сама эта мысль была Соловьеву вовсе не чужда. Оба учения, возросшие на совершенно различной почве и во многих отношениях далеко отстоящие друг от друга, в то же время поразительно сходны в своих результатах, к которым философы подходят с противоположных сторон. Возможно, это и есть реализация одного из смыслов философии всеединства.

¹ См., например, Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1990. Т.1: Кризис западной философии (С. 22–24, 37); Философские начала цельного знания (С. 280), ст. из энциклопед. словаря: Гегель (С. 423–424), Кант (С. 454).

- ² См.: Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985. С. 39, 318–320.
- ³ См.: Виндельбанд В. История новой философии. В 2 т. Т.1: От Возрождения до Просвещения. М., 2000. С. 332.
- ⁴ См., например, Беркли Дж. Соч. М.: Мысль, 2000. С. 7.
- ⁵ См., например, Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. М.: Раритет, 1994. С. 40; Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1990. С. 719–723 и т.д.
- ⁶ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 266.
- ⁷ См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 729–731.
- ⁸ Там же. С. 731–732.
- ⁹ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2. Ч.1. Л., 1991. С. 49–52.
- ¹⁰ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. С. 180–194.
- ¹¹ Беркли Дж. С. 264.
- ¹² См.: Виндельбанд В. С. 335.
- ¹³ Зеньковский В. С. 24.
- ¹⁴ См.: Блок А. Соч. В 8 т. Т. 5. М.; Л., 1962. С. 450.
- ¹⁵ Гарин И. И. Пророки и поэты. Т. 1. М., 1992. С. 221.
- ¹⁶ Соловьев В.С. Соч. М.: Раритет, 1994. С. 21.
- ¹⁷ См.: Бергсон А. Творческая эволюция // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск, 1999. С. 316, 304.
- ¹⁸ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 33.

М.Г. ГАЛАХТИН

Российский государственный гуманитарный университет

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И МОСКОВСКАЯ ШКОЛА ФИЛОСОФИИ ПРАВА

Определяющее воздействие философии всеединства В.С. Соловьева на последующее развитие русской философской мысли в XX веке, в особенности на философские и эстетические концепции деятелей русского духовного ренессанса, стало уже предметом серьезных историко-философских исследований¹. Причем философские идеи Соловьева оказались плодотворны как в своем положительном содержании с точки зрения после-

дующего творческого развития в других философских системах (С.Л.Франк, С.Н.Булгаков С.Н., Карсавин Л.П., П.А. Флоренский и др.), так и с точки зрения их критического осмысления, порождавшего глубокие дискуссии по важнейшим философским вопросам (Б.Н. Чичерин). Поскольку Вл. Соловьев стремился к построению целостной философской системы, охватывающей все сферы философского знания, включая этику, историософию и социальную философию, опираясь на единые онтологические основания, он не мог не высказаться по поводу такого важного общественного и духовного феномена, как право. И, действительно, проблемы природы права были им затронуты в целом ряде важнейших философских трудов (достаточно назвать «Критику отвлеченных начал», «Оправдание добра», «Чтения о Богочеловечестве», «Духовные основы жизни»). Без преувеличения можно говорить о том, что Вл. Соловьев развивал оригинальную философию права, прямо вытекающую из его метафизики всеединства и идеи христианской общественности.

Вместе с тем вопрос о преемственности философско-правовых идей Вл. Соловьева в различных концепциях философии права XX столетия в России остается все еще мало изученным. Достаточно сказать, что в фундаментальных историях русской философии В.В. Зеньковского и Н.О. Лосского философия права Соловьева не нашла сколь-нибудь подробного изложения и исследования.

Основная интенция философско-правовой концепции Соловьева заключалась в стремлении выявить идеальную (рациональную) сущность права, дав ей христианско-философское обоснование. Методологически философия права Соловьева было критически заострена как против позитивистских концепций права, отрицающих сверхнормальное содержание правовых явлений («историческая школа Савиньи», теория права Г.Ф. Шершеневича), так и против учений, отрицающих позитивное значение права и государства в общественной жизни (анархизм, Л.Н.Толстой). Общая антипозитивистская и антиисторицистская направленность философско-правовой концепции Соловьева предопределила её творческое восприятие в теории возрожденного естественного права, развиваемой главным образом в работах представителей московской школы философии права (П.И.

Новгородцев, И.А. Ильин, Б.П. Вышеславцев, А.С. Яценко, Н.Н. Алексеев). Хотя концепция права Соловьева встречала у этих мыслителей порой весьма критическое отношение, несомненно, что именно влияние идей русского философа обусловило эволюцию их философско-правовых взглядов в направлении истолкования естественно правовой теории в духе традиционных христианских ценностей.

Философия права Соловьева непосредственно вытекает из его онтологии и тесно примыкает к его этике. По справедливому замечанию А.С. Яценко, «философская система Соловьева представляется настолько синтетически слитной, что учение о праве не может быть выделено и вполне понятно вне связи с его общими этическими взглядами»². Сам Соловьев рассматривал философию права как одну из «философских дисциплин, примыкающих к этике или нравственной философии (в прикладной её части)»³. Не удовлетворяясь формально-отрицательным определением права как взаимного признания личной свободы каждого, предотвращающей вторжение в сферу личной свободы другого (или в терминах Соловьева «право есть свобода, обусловленная равенством»), которое уже было достаточно разработано в рамках немецкой субъективно-идеалистической философии Кантом, Фихте, Шопенгауэром, Соловьев определяет право так же и со стороны его положительного материального содержания, как воплощение в общественной жизни нравственной идеи, определенной толики Абсолютного добра. Отсюда основной вопрос философии права для Соловьева – это вопрос нравственного оправдания права и государства как форм созидания Царства Божия, человеческой общности, построенной на христианских ценностях Богочеловечества.

Весьма показательно, что первоначально в своём понимании права Соловьев склонялся к позиции Шопенгауэра, видевшего сущность права лишь в исполнении негативного нравственного требования непричинения вреда другому (XX глава «Критики отвлеченных начал»). Право, таким образом, образует как бы низшую ступень нравственности, выраженную в отказе от причинения зла. При этом содержанием самой нравственности, по Шопенгауэру, напротив, является позитивное требования посильной помощи окружающим. Эта позиция Соловьева под-

верглась критическому разбору в книге Б.Н. Чичерина «Мистицизм в науке», в которой он отмечает невозможность сведения сущности права исключительно к отрицательному аспекту, поскольку по самой своей природе право как проявление свободы в общественной жизни является началом позитивным и созидательным. Оно не только ограничивает проявления злой воли, но и служит гарантией для реализации субъективных прав личности (например, в распоряжении своей собственностью). Впоследствии Соловьев откажется от этого понимания соотношения права и нравственности как отрицательного и положительного императивов регулирования проявлений человеческой воли. Глава XX «Критики отвлеченных начал», в которой развивается шопенгауэровская концепция права как отрицательной стороны нравственности, была исключена Соловьевым из более поздней брошюры «Право и нравственность». Здесь он обосновывает невозможность определения идеи права вне её материального содержания и нравственного критерия.

Невозможность мыслить идею права вне её нравственного смысла для Соловьева было отнюдь не требованием морализующего философствования, в чем его нередко упрекали оппоненты, а вытекало из самой сущности права. Устанавливаемая правом равная для всех мера свободы оказывается не безразличной к способам проявления этой свободы. Равенство, по мнению Соловьева, с точки зрения самого правового начала не может означать равного права для всех свободного проявления своей воли посредством, например, совершения убийства или иных опасных для общества действий. Вместе с тем право не вторгается в сферу личной жизни и никак не ограничивает поведение субъектов, даже в том случае, когда это поведение носит очевидно безнравственный характер. Отсюда, делает вывод Соловьев, право распространяет свою силу на те проявления злой воли, которые грозят общественной безопасности и приходят в противоречие с интересами всего общественного целого. Таким образом, право принудительно препятствует осуществлению крайних проявлений злой воли, грозящих общественным устоям, и в этом смысле право представляет собой определенную форму добра. Отсюда «право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или такого порядка, который

не допускает известных крайних проявлений зла»⁴. В своем окончательном виде понятие права у Соловьева оформляется в столь характерной для него идее равновесия между частным интересом, индивидуальной свободой и общественным интересом целого. «Право, – заключает он, – есть исторически подвижное определение принудительного равновесия между двумя нравственными интересами: формально нравственным интересом личной свободы и материально нравственным интересом общего блага»⁵.

В указанном определении для Соловьева существенным признаком права является как раз не то, что оно есть принудительное осуществление определенной меры добра (на чем, по недоразумению, и останавливались критики «этического минимализма» Соловьева), а то, что право как перекресток и сочленение публичных и частных интересов объективно охраняет нравственные ценности индивидуальной свободы и общественного блага. Следовательно, по Соловьеву, право всегда должно получать оценку с точки зрения достижения нравственного идеала совпадения индивидуального и общественного начал. Реализуемая и охраняемая правом «свобода посредством равенства» должна получить нравственную санкцию для примирения с религиозной совестью.

Именно концепция Соловьева об объективном совпадении права и нравственности в части необходимого обеспечения общественного блага, восходящая к идеям Шопенгауэра и немецкого юриста Г. Еллинека, получила наибольшую критическую оценку в профессиональной среде философов права. Эта критика философии права Соловьева породила активную дискуссию по проблемам соотношения права и нравственности, так называемого естественного права и права положительного, которая стала заметным явлением интеллектуальной жизни России конца XIX- начала XX века.

Дискуссия по вопросам соотношения права и нравственности началась еще при жизни Соловьева после выхода в свет его «Критики отвлеченных начал» (1880) и особенно фундаментального труда по нравственной философии «Оправдание добра» (1895) и брошюры «Право и нравственность» (1897), в которых уже содержалось изложение его философско-правовой концепции. Активная

полемика на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» развернулась между Соловьевым и крупнейшим представителем неогегельянской философии права в России Б.Н. Чичериным⁶. Упрекая Соловьева с позиций объективного идеализма в утопичности и мистицизме, Чичерин указывает на недопустимость смешения права и нравственности, которые хотя и имеют общим основанием человеческую личность, но отнюдь не нуждаются друг в друге и представляют собой самостоятельные области человеческого бытия. Право реализуется в области внешней свободы лица по отношению к другим, в то время как нравственность управляет сферой внутренних побуждений личности в соответствии с велениями совести. Кроме того, полагал Чичерин, принудительное осуществление минимального добра противоречит самой природе нравственности, которая опирается исключительно на акт доброй воли лица по внутреннему убеждению. Несмотря на очевидные разногласия между Соловьевым и Чичериным в вопросах определения природы права, отношения права и нравственности, их объединяет общая антипозитивистская и негативная по отношению к различным формам антигосударственной идеологии позиция, характерная для распространенных в тот исторический период течений общественной и юридической мысли.

В начале XX столетия критическая волна в отношении философско-правовых взглядов Соловьева первоначально захватила большинство самых различных представителей русской философии права. Критическая аргументация в отношении философии права Соловьева была позднее развита в работах Г. Ф. Шершеневича⁷, Е.Н. Трубецкого⁸, П.И. Новгородцева⁹, Н.Н. Алексева¹⁰. Общая позиция критиков Соловьева сводилась к мысли о том, что право и нравственность не могут быть отождествлены, а могут лишь в некоторых случаях дополнять друг друга или пересекаться в отдельных сферах.. Существуют нормы права, совершенно безразличные к какому бы то ни было нравственному содержанию, а закон может допускать поведение лица, не согласующегося с нравственными постулатами (например, признавать право кредитора требовать уплаты долга у человека, который для возврата этого долга принужден продать последнее имущество). Важно, что затрагиваемые в связи с критикой философии права Соловьева вопросы имели значительный эвристический потенциал. Достаточно ска-

зять, что и до сих пор в теории права, законодательной и правоприменительной практике проблема нравственного и религиозного оправдания юридических норм стоит достаточно остро (взять хотя бы проблемы легализации эвтаназии или однополых браков).

Вместе с тем критика философии права Соловьева не оказалась последовательной и логически непротиворечивой, и многим оппонентам русского философа так и не удалось окончательно преодолеть его учение о принципиальной связи права и нравственности, а некоторые элементы философско-правовой концепции Соловьева даже получили у них дальнейшее углубление и развитие.

Характерна в этом плане позиция одного из последователей и друзей Соловьева Е.Н. Трубецкого. В работе «Энциклопедия права» Трубецкой обосновывает несостоятельность концепции «этического минимализма» Еллинека и Соловьева, указывая на смешение в ней понятий сущности права и целей, которым оно должно отвечать. Вместе с тем опираясь на доктрину истолкования естественного права в духе неокантианского нравственного идеализма, Трубецкой вынужден признать, что «естественное право есть синоним нравственно должного в праве»¹¹, нормы которого «составляют идеальную основу и идеальный критерий всего правового порядка»¹². Право в этом смысле должно подчиняться требованиям нравственности, воплощая в той или иной степени идею добра. Таким образом, Трубецкому не удалось последовательно и логически непротиворечиво размежевать право и нравственность. В конечном счете право, по Трубецкому, должно способствовать осуществлению идеала добра, т.е. в той или иной степени быть его воплощением. «Не подлежит сомнению, – заключает он, – что правовые институты, должны служить нравственным целям, что право в целом его составе должно быть подчинено цели добра и только в ней может найти свое оправдание»¹³, «так или иначе право должно стать правдою – в этом заключается его главная жизненная задача»¹⁴. Эти высказывания являются почти дословной цитатой из «Оправдания добра» Соловьева.

Фактически единственным представителем московской школы философии права, который открыто встал на защиту философско-правовых идей Соловьева, был А.С. Яценко. В своей работе «Философия права Владимира Соловьева» он стремится доказать необоснованность и поверхностность критики правовой тео-

рии русского философа. Отстаивая тезис Соловьева о принципиальной сущностной связи права и нравственности, Яценко развивает аргументацию против критиков идеи нравственного минимализма. Эта критика, по мнению Яценко, целиком сосредотачивается на концепции права как принудительной реализации минимального добра, которой вовсе не исчерпывается философско-правовая доктрина Соловьева. На самом деле, формулирует свою мысль Яценко, у Соловьева право включает несколько элементов: «с формальной стороны – 1) личную свободу, 2) общность (равенство перед законом), 3) разграничение (как необходимое следствие соединения двух предшествующих элементов), с материальной стороны – 4) общее благо (как минимум нравственности) и 5) принудительную внешнюю реализацию»¹⁵. Все эти элементы, по мнению Яценко, получают синтетическое объединение в основополагающем принципе философии права Соловьева – идее равновесия. «Равновесие, – пишет Яценко, – полагается Соловьевым в разумном гармоническом соединении двух противоборствующих начал, – интереса индивидуальной свободы, в которой заинтересована личность, и интереса общего благосостояния и безопасности, в котором заинтересовано общество; право и обеспечивающее его государство заинтересовано лишь в разумном равновесии этих противоположных интересов»¹⁶. Именно идея синтеза, гармонии, равновесия индивидуальной свободы и публичного блага, внутреннего единства «между всеми и каждым», по разному реализуемые в каждую историческую эпоху, по мнению Яценко, и «есть кардинальная идея синтетической философии Соловьева»¹⁷.

Помимо корректного разрешения вопроса о соотношении права и нравственности, по мнению Яценко, Соловьеву удалось выявить правильное отношение так называемого естественного права и права положительного. Дуалистической концепции естественного права Новгородцева и Трубецкого, противопоставляющих естественное право как нравственную оценку и право положительное как результат деятельности государства, Яценко вслед за Соловьевым защищает концепцию естественного права как идеи права положительного, его рациональной сущности. При таком понимании права, считает Яценко, положительное право выступает лишь исторической формой права естественного, реальным воплощением единой природы права. Отсюда право в его историче-

ском развитии постепенно приближается к своему пределу, который может быть сформулирован только в нравственных терминах, опирающихся на религиозное миропонимание. «Право, – заключает Яценко, – основу свою имеет как в природе человека и общества, неразрывно соединенных в одну общую жизнь, так и в высшем нравственном принципе, по которому высшая нравственная задача, создание совершенного общежития, Царства Божия, должна достигаться через последовательную историческую работу. Право и сливается с религией и нравственностью, на них обосновываясь, и отличается от них, реализуя принудительно лишь этический минимум и тем обеспечивая условия для дальнейшего существования и развития религиозно-нравственных целей»¹⁸. Нетрудно увидеть в этом выводе развитие основных положений философии права Соловьева.

Показательна в этом смысле и динамика отношения к философии права Соловьева со стороны крупнейшего русского правоведа первой половины XX века П.И. Новгородцева.

Солидаризируясь с Б.Н. Чичериным и опираясь на кантовскую идею протиположения должного и сущего, истолкованного как противоположность нравственного убеждения, составляющего содержания естественного права, и права позитивного, являющегося результатом деятельности государства в его историческом развитии, Новгородцев отмечает недопустимость отождествления права и нравственности. «Право, – писал он, – никогда не может проникнуться началами справедливости и любви. Но если оно вступает в противоречие с нравственными заветами, то его нельзя назвать нравственным даже и в минимальной степени»¹⁹. Критика концепции этического минимализма не помешала, однако, Новгородцеву оценить «Оправдание добра» Соловьева как чрезвычайно интересную попытку «выяснить нравственные основы права»²⁰.

Свое отношении к философии права Соловьева Новгородцев более обстоятельно высказал в отдельных работах, разделенных двумя десятилетиями. В речи «Идея права в философии Вл. Соловьева», произнесенной в честь памяти Вл. Соловьева на заседании Психологического общества, Новгородцев называет Соловьева блестящим и выдающимся представителем философии права, наиболее видным защитником правовой идеи²¹. Главную задачу Соловьева Новгородцев видит главным образом в отстаивании

идеи права как одного из источников нравственного прогресса общества. Указывая на очевидные для юриста промахи и недосмотры философии права Соловьева, имея в виду, прежде всего, концепцию этического минимализма, на утопичность и патриархальность его общественно-политического идеала, Новгородцев основную заслугу русского философа усматривает главным образом в защите идеи права посредством критического преодоления юридического позитивизма, славянофильской идеологии и правового нигилизма, характеризующих общий упадок правосознания и разложение нравственного содержания права. Значение философии права Соловьева сводится здесь Новгородцевым главным образом к негативной роли критического противовеса теориям и течениям, искажающим или отрицающим нравственную природу права. При этом в позитивном смысле Новгородцев дает истолкование философско-правовой концепции Соловьева в неокантианском духе, который был скорее присущ его собственной позиции, развиваемой в рамках философско-правовой доктрины нравственного идеализма.

В более поздней работе, посвященной осмыслению итогов развития философии права в России, «О своеобразных элементах русской философии права», опубликованной на немецком языке в номере 2 журнала «Philosophie und Recht» за 1922–23 год, посвященном русской философии права, Новгородцев заново определил свое отношение к философии права Соловьева. Теперь основное значение философско-правовых идей Соловьева он усматривает в преодолении западного понимания права как самодовлеющего института, опирающегося на автономию нравственного сознания личности. Соловьев, по мнению Новгородцева, наиболее ярко в истории русской философии обосновал религиозную сущность идеи права. Западная философия права была направлена главным образом на то, чтобы размежевать право и нравственность, право и религию. Такое расчленение, локализация и формализация социальных отношений, закрепленных в юридических нормах, являются основанием для охраны свободы личности от посягательства государства. Западная философия права, считает Новгородцев, искала возможности обустройства общественной земной жизни на основе формального ограничения власти государства и признания автономии воли личности. Русский путь в философии права, как

считает Новгородцев, состоит в прямо противоположном движении. От эгоистической идеи личной неприкосновенности и формализации социальных отношений русская философия права стремится перейти к идее подчинения государства и права религиозным нравственным заповедям, созиданию свободной общественности и культуры на основе христианских ценностей. Именно в попытке христианского осмысления права и государства как преходящих исторических форм, подчиненных высшим нравственным законам, Новгородцев видит специфику русской философии права. Это в свою очередь обусловлено особым нерационалистическим, духовным складом национального сознания и национальной культуры. Не случайно в качестве наиболее ярких выразителей этого национального духа он называет Достоевского и Соловьева, т.е. мыслителей, не вписывающихся в традиции классического европейского идеализма. Концепция права Соловьева, таким образом, по Новгородцеву, представляет собой наиболее характерное выражение русского религиозного сознания в его отношении к праву и государству.

После вынужденной эмиграции Новгородцевым в Праге был создан юридический факультет Русского университета, деканом которого он был в течение нескольких лет вплоть до своей кончины в 1924 году. Для преподавания в университете ему удалось привлечь весь цвет русской философской эмиграции. В разные годы в нем сотрудничали С.Л. Франк, Ф.А. Степун, П.Б. Струве, П. Милуков, Б.С. Ижболдин и др. Основной задачей факультета Новгородцев считал не только обеспечение высокого уровня юридического образования, развитие научных связей, но и сохранение в эмиграции традиций русской духовной культуры, религиозной философии. С этой же целью он стал одним из инициаторов создания религиозно-философского общества им. Вл. Соловьева. Все это говорит о том, что традиции русской религиозной метафизики, заложенные Соловьевым, развиваемые в области государства и права в поэмгрантский период развития русской философии, получили свое дальнейшее закрепление и развитие.

Трансформация отношения Новгородцева к философии права Соловьева в истории русской мысли отражает эволюцию его собственных философско-правовых взглядов. Критическое преодоление позитивизма и историцизма в лице школы Савиньи

в философии права на путях теории нравственного идеализма и возрожденного естественного права в немалой степени под влиянием идей Соловьева постепенно синтезировалось у Новгородцева в концепцию христианского обоснования идеи права и восстановления правосознания через утверждение власти святынь – агиократии²².

Сформулированные в философии права Соловьева проблемы соотношения индивидуальной свободы и общественного блага, права и нравственности, духовных основ общественной жизни оказались актуальны и получили дальнейшую разработку не только в социально-философских и этических учениях его последователей, представителей метафизики всеединства (С.Л. Франк, С. Н. Булгаков, П.А. Флоренский), но и в концепциях, по своим философским источникам значительно от неё отстоящих. В частности, отзвуки социально-правовых воззрений Соловьева можно различить в рассуждениях И.А. Ильина о религиозной основе правосознания, христианской миссии государства, служении делу христианской политики. Сближаются позиции Соловьева и Ильина по вопросу социальной функции права как стабилизирующего фактора общественного развития. Право в этом смысле противостоит распаду, анархии, произволу, т.е. абсолютному социальному злу. Оно, считает Ильин, объективно призвано служить делу добра при условии, что оно будет озарено светом лояльного, христианского, творческого правосознания. «Христианство, – заключает Ильин, – своим религиозным светом осмысливало и облагораживало дело права и государства; и в то же время оно утверждало в человеческой душе такие благодатные силы (любовь и совесть), которые вдохновляли человеческое правосознание и придавали ему некую неразложимую, абсолютную опору»²³.

Духовная природа права, отношение права и власти, закона и благодати выступают ключевыми проблемами социальной философии Б.П. Вышеславцева.

Вслед за Соловьевым он видит природу права в соотношении двух самостоятельных начал (самостей): начала личного и начала общественного. При этом корректным разрешением противоречия «автономии личности» и «автономии народа» Вышеславцев признает признание равноценности, диалектического единства личности и общества, индивидуальности и всеобщности²⁴. Развивая

диалектику личного и общественного, Вышеславцев приходит к выводу, что демократия как реализация принципа формальной свободы оказывается вовсе не безразличной к нравственному содержанию установившегося правопорядка. Он должен полагаться критерием христианской совести, не допускающей ни абсолютной самодостаточности, произвола «формальной свободы» человека, ни «формальной свободы» подавления личности государством, общественным целым. «Христианская идея справедливости, – отмечает Вышеславцев, – не признает, напротив, никакого нарушения прав личности во имя интересов народа, интересов государства, интересов большинства. Величайшей ценностью, завоеванной государством, является ценность неотчуждаемых прав личности, священных прав свободы совести, слова, собраний, союзов, передвижения; неприкосновенность личности вообще...». Любопытно, что Вышеславцев ссылается именно на статью Соловьева «Жизненная драма Платона» в обосновании своего тезиса о недопустимости использования государства для принудительного утверждения идеалов добра и справедливости в общественной жизни, приводящего к полной утрате автономии личности. Таким образом, идея права как свободного взаимного утверждения и преломления в истории индивидуального и общественного начал, созидания основ христианской культуры получает у Вышеславцева своё дальнейшее обоснование.

С вынужденным уходом в эмиграцию выдающихся представителей русской религиозной философии традиция христианско-метафизического истолкования феномена права в России фактически прерывается. В советской правовой науке (П.И. Стучка, Е.Б. Пашуканис, М.А. Рейснер и др.) на долгие годы восторжествовал узко классовый позитивистский подход, не имевший с этой традицией ничего общего. Вместе с тем на Западе попытки христианского осмысления права в новых социально-политических условиях не прекращаются по сей день. Традиция возрожденного естественного права получила развитие в концепциях неотомистов Ж. Маритена, Ж. Дабена, Й. Месснера, А. Ауэра, а также представителей неопротестантизма Х. Домбоиса, Э. Вольфа. В частности, Й. Месснер в работе, посвященной теории естественного права, определяет право как «минимум нравственности, необходимый для существования общества»²⁵. Это очередной раз свидетельствует о том, что принципиальные положения философии права Соловьева

сохраняют свою теоретическую ценность и для современных философско-правовых концепций.

¹См., например, Абрамов А.И. К вопросу о преемственности философских идей Вл. Соловьева в русском духовном ренессансе начала XX века// Религиозно-идеалистическая философия в России XIX – начала XX вв. (критический анализ). М: ИФАН, 1989. С. 70–85.

²Яценко А.С. Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права. СПб.: Алетейя, 1999. С. 20.

³Соловьев В.С. Право и нравственность.- Минск: Харвест, М.: АСТ, 2001. С. 5.

⁴Соловьев В.С. Указ. соч. С. 35.

⁵Там же. С. 40.

⁶Подробнее см. Приленский В.И. Эпизод из философской полемики конца XIX. в. в России. (Б.Н. Чичерин contra В.С. Соловьев)// Религиозно-идеалистическая философия в России XIX – начала XX вв. (критический анализ). М.: ИФ РАН, 1989. С. 33–55.; Осипов И.Д. Философия русского либерализма. СПбГУ, 1996.

⁷Шершеневич Г.Ф. Вопросы философии и психологии Кн.38 С. 470.

⁸Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права. М., 1909

⁹Новгородцев П.И. Право и нравственность// Правоведение. 1995. №6. С. 103–113.

¹⁰Алексеев Н.Н. Основы философии права. Прага, 1924.

¹¹Трубецкой Е.Н. Энциклопедия права М., 1907. С. 57

¹²Там же. С. 56.

¹³Там же С. 35.

¹⁴Там же С. 35.

¹⁵Яценко А.С. Указ. соч. С.41.

¹⁶Там же. С. 43.

¹⁷Там же. С. 43

¹⁸Яценко А.С. Указ соч. С. 175.

¹⁹Новгородцев П.И. Право и нравственность. С. 105.

²⁰Там же С. 113.

²¹Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. С. 525.

²²См. Новгородцев П.И. Восстановление святых // Об общественном идеале. М., 1991. С.559–580.

²³Ильин И.А. Путь духовного обновления// Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. С.249.

²⁴Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры// Соч. М: Раритет, 1995. С.3554

²⁵Цит. по кн. Нерсесянц В.С. Философия права. М.:Норма, 2000. С.221.

Е.Г. СИЗАРОВА

Ивановский филиал Владимирского юридического института
Минюста России

**НРАВСТВЕННО-ПРАВОВЫЕ ИДЕИ ВЛ.СОЛОВЬЕВА
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА ПЕРВОЙ
ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА**

Поиск нравственно-правовых ориентиров в современной России делает актуальным обращение к богатейшему интеллектуальному наследию конца XIX – начала XX в. Именно в этот период начинается процесс серьезного анализа социальной действительности, формирования глубоких содержательных теорий общественной жизни. Русская философия обращается к сложным вопросам организации и регулирования отношений между людьми, социальными группами, между человеком и обществом. Одним из важнейших вопросов, к которому обратились русские философы, был вопрос о сущности, природе и значении права, его месте в общественном бытии и соотношении с другими социальными институтами. Не только важность вопроса привлекает внимание, но и то обстоятельство, что для русской мысли значимо было само обращение к проблеме права. Отечественными философами предпринимается попытка объяснить и преодолеть широко распространенное в обществе негативное отношение к праву.

Правовой нигилизм имеет глубокие корни в России. В середине XIX в. А. Герцен писал: «правовая необеспеченность, искони тяготевшая над народом, была для него своего рода школою. Вопиющая несправедливость одной половины его законов научила его ненавидеть и другую, он подчиняется им как силе. Полное неравенство перед судом убило в нем всякое уважение к законности. Русский, какого бы он звания ни был, обходит или нарушает закон всюду, где это можно сделать безнаказанно; и совершенно также поступает и правительство»¹. Несоблюдение законов не только не осуждалось, но и поощрялось. Долгая традиция отождествления права с насилием, властью, беззаконием

была причиной негативного отношения философов к праву вообще. Русские мыслители занимались преимущественно проблемами религиозного и морального сознания, обоснованием высших, абсолютных ценностей веры и нравственности. Ценностное значение права отрицалось вследствие наличия в нем принуждения. Поглощенные поисками абсолютного добра и религиозного совершенства философы «не замечали» проблемы реального устройства общества, невозможности существования социума только на нравственных принципах. Вопрос о том, как построить общество без права оставался открытым.

«Кто мог выйти из этого философско-правового обморока русской культуры и повести за собой других? Кто мог вновь заговорить о достоинстве прав – свобод на живых принципиальных основаниях, совершить поворот от поклонения праву силы к признанию силы права, вдохнуть в естественно-правовой идеализм единственно адекватную ему этическую энергию?»

Как выяснилось, это было по силам лишь мыслителю странному и экстраординарному, профессионально непричастному к запутавшейся и застойной ученой юриспруденции, далекому от просветительского резонерства политического либерализма и начавшему заново осмыслять правовую свободу из совершенно неожиданных философских и культурно-исторических оснований. Таким мыслителем и оказался Вл. Соловьев².

Выдающийся русский философ Владимир Сергеевич Соловьев был одним из первых, кто обратился к проблеме права, обоснованию его природы, сущности и значения для социальной организации. Первый шаг Соловьева в «реабилитации» права состоял в доказательстве объективной необходимости права.

Философский анализ бытия общества показывает, что в любом социуме существуют два равноправных интереса – благо личности и благо общества. Благо общества объективно выступает для индивида как первичная цель, поскольку жизнь каждого человека возможна, если будет существовать общество. Интересы общественного целого должны соблюдаться в первую очередь, так как общество создает условия для жизни индивида. Общество – это система, а индивид ее элемент. От состояния системы в целом зависит и состояние ее отдельных элементов.

Поскольку жизнь человека возможна только в коллективе, забота о его сохранении и нормальном функционировании является непосредственной обязанностью каждого индивида. Таким образом, соблюдение общественного интереса является объективным требованием, социальной необходимостью. У Соловьева читаем: «Нравственный интерес требует личной свободы. Вот условие, без которого невозможно человеческое достоинство и высшее нравственное развитие. Но человек не может существовать, а следовательно, и развивать свою свободу и нравственность иначе, как в обществе. Итак, нравственный интерес требует, чтобы личная свобода не противоречила условиям существования общества»³.

Вместе с тем общество существует для личности и призвано обеспечить развитие ее способностей и удовлетворение ее потребностей. Общественное благо – это не только интерес общества как целого, но и интерес каждой отдельной личности. Общественное благо в конечном счете есть опосредованное коллективом благо личности. Служение обществу преследует конечную цель – служение человеку. Вл. Соловьев пишет: «Общее благо или общая польза, чтобы иметь значение нравственного принципа, должны быть в полном смысле общими, т.е. относиться не ко многим только или большинству, а ко всем без исключения. То, что есть действительно благо всех, тем самым есть и благо каждого, – никто не исключен, и, следовательно, служа такому общественному благу как цели, каждое лицо не становится через это только средством или орудием чего-то внешнего и чуждого, истинное общество, признающее безусловное право каждого лица, не есть для него отрицательная граница, а положительное восполнение; служа ему с самоотвержением, лицо не теряет, а осуществляет свое безусловное достоинство и значение, ибо, отдельно взятое, оно обладает безусловностью или бесконечностью только в возможности, которая становится действительностью лишь через внутреннее соединение каждого со всеми»⁴. Итак, личное благо, так же как и общее благо, является объективной необходимостью социального бытия. Общество существует для человека, а человек – цель сама по себе. Вместе с тем личность не состоятельна без социума. Исполнение нравственного закона не может ограничиться личной

жизнью, потому что человека отдельно от окружающего мира и других людей не существует. Процесс совершенствования возможен только как процесс собирательный, происходящий в семье, народе, человечестве.

Таким образом, согласование личной свободы и общего блага есть объективно существующая социальная необходимость, выражением которой является моральное и правовое долженствование. Соловьев подчеркивал, что сочетание личных и общественных интересов – цель не только морали, но и права. Обеспечить жизнедеятельность общества невозможно одной моральной проповедью, поскольку «...существование общества зависит не от совершенства некоторых, а от безопасности всех»⁵. Эта безопасность достигается правом. Право в концепции Соловьева получает следующее определение: «Право есть исторически подвижное определение необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов – личной свободы и общего блага»⁶. Следует отметить, что часто в этике нарушается баланс между двумя этими категориями, а понятие общего блага упрощается или сводится к минимуму. Это недопустимо, поскольку именно в гармоничном единстве личного и общего блага заключается социальная необходимость, моральное и правовое долженствование. Э.Ю. Соловьев блестяще сформулировал значение идеи общего блага Владимира Соловьева для правильной этической концепции: «С введением понятия общего блага начинается Одиссея *объективной этики*»⁷.

Вслед за Вл. Соловьевым другой русский философ Семен Людвигович Франк выделил два важнейших общественных интереса – личный и коллективный – и обосновал необходимость соблюдения каждого из них. В своей работе «Свет во тьме» он писал: «...права каждой данной человеческой личности должны быть определены так, чтобы они не умаляли прав других людей и чтобы ими не нарушалось основное условие человеческого бытия – солидарное совместное существование в общественном союзе...»⁸. Формами выражения объективной социальной необходимости согласования личного и общественного интереса он считал нравственность и право: «...момент «должного», начало, нормирующее общественные отношения и идеально их определяющее, существует в двух формах: в форме права и в фор-

ме нравственности»⁹. Таким образом, и нравственность, и право онтологически необходимы. Но поскольку о необходимости морали русская философия не спорила, важно подчеркнуть мысль, что право также необходимо для социальной организации, как и нравственность.

Особенно важно в общественном бытии согласовать интересы личности и общества, чтобы один не исполнялся за счет другого. Франк писал: «...смысл естественного права состоит в возможно наилучшем согласовании начал свободы и солидарности – в утверждении порядка, при котором индивидуальная свобода не шла бы в ущерб необходимой солидарности (или общим условиям совместной жизни людей) и солидарность или общая упорядоченность не осуществлялась бы за счет подавления индивидуальной свободы»¹⁰. Эту же мысль находим у Новгородцева: «Связь общества с лицом нельзя представить себе таким образом, что какое-либо из этих начал есть цель, а другое – средство... Тут создается не отношение средства к целям, а более сложное отношение взаимодействия целей»¹¹.

Утверждение объективной необходимости права является отправной точкой и в философии Ивана Александровича Ильина. В работе «О сущности правосознания» он пишет: «Человечеству, живущему на земле, присущ такой способ существования, который делает право необходимою формою его бытия. Этот способ существования определяется особым соотношением множества и единства, одинаковости, различия и общности»¹². Ильин подчеркивает, что общий интерес – это и личный интерес каждого гражданина, следовательно, человек не может им пренебрегать: «Частный интерес», если он есть духовно-правый, является уже не просто «интересом», но естественным правом, и не просто «частным интересом», но общим и политическим; а это значит, что нет в государстве гражданина, который имел бы основание отнестись к нему с политическим безразличием и пассивностью»¹³.

Идея онтологического определения права в русской философии была чрезвычайно важна для правильного понимания роли и значения права в обществе, для плодотворного развития правовых теорий, преодоления правового нигилизма. И.А.Ильин подчеркивал: «Для того, чтобы сознание человека могло при-

знать право и совершить его духовное приятие – право должно быть обосновано. Обосновать право – значит показать, что оно практически необходимо на пути человека к осуществлению верховного блага»¹⁴.

Большое значение для развития философско-правовой мысли в России имела идея Соловьева о том, что право имеет ту же сущность, что и нравственность, но иначе ее проявляет. Вл. Соловьев разводит понятия права и нравственности следующим образом. Во-первых, право не заменяет нравственность полностью, но и не является нравственно-нейтральной категорией. Располагаясь между областью идеального добра и областью действительности, право выступает как «...низший предел или определенный минимум нравственности»¹⁵. Во-вторых, право требует действительной реализации этого минимального добра, нравственность же может оставаться только идеальным требованием. В-третьих, право, в отличие от нравственности, допускает принуждение. В результате Соловьев дает определение права в его соотношении с нравственностью: «...права есть принудительное требование реализации определенного минимального добра или порядка, не допускающего известных проявлений зла»¹⁶.

Известно, что против понимания права как минимума нравственности высказывались Б.Н.Чичерин, Г.Ф.Шершеневич, П.И.Новгородцев, Е.Н.Трубецкой. Наиболее серьезным оппонентом Владимира Сергеевича Соловьева был выдающийся русский юрист и философ права Борис Николаевич Чичерин. В работе «О началах этики» он подверг критике идею о принудительной реализации добра. Свои рассуждения Чичерин начинает с того, что разделяет область права и область нравственности. Он возражал против определения Соловьевым права как низшей ступени нравственности: «право не есть только низшая ступень нравственности, как утверждают морализирующие юристы и философы, а самостоятельное начало, имеющее свои собственные корни в духовной природе человека. Эти корни лежат в потребностях человеческого общежития»¹⁷. По его мнению, право и нравственность регулируют совершенно разные уровни организации человеческого общежития. Право оформляет внешнее поведение человека, а мораль – внутренние мотивы, побужде-

ния; право регламентирует область внешней свободы, а нравственность – свободы внутренней. Право не может считаться низшей ступенью нравственности, поскольку разница между ними не количественная, а качественная. Б.Н.Чичерин безусловно прав, утверждая, что право – это не составная часть нравственности, а самостоятельная сфера социальной жизни. Однако Вл. Соловьев и не смешивал эти формы сознания, полагая право и нравственность формами выражения объективной социальной необходимости согласования личного и общего блага. Мораль и право имеют одинаковую сущность, но по-разному реализуют ее. Объясняя этот момент полемики Чичерина и Соловьева, А. Ф. Лосев писал: «Этот виднейший русский философ и юрист никак не может понять общего синтетического пути Вл. Соловьева и каждый соловьевский шаг понимает только рационалистически... Если Вл. Соловьев учит о нравственности как о некоторой универсальной области жизни и мысли, то для Б. Н. Чичерина это равносильно отрицанию всякого права или противостественному принижению его значимости»¹⁸.

Неприятие Чичериним этой идеи Соловьева объяснимо, поскольку грань, разделяющая «принудительную реализацию минимума добра» от принудительной реализации добра вообще очень тонка и сложна в определении. Юридически оформив определенные моральные принципы, можно уничтожить их нравственный смысл и оправдать принуждение и вмешательство государства в личную духовную область человеческой жизни. Последнее неизбежно ведет к тирании. Многочисленные исторические примеры подтверждают справедливость опасения Чичерина за такую постановку вопроса. Он доказывал невозможность и недопустимость принудительного осуществления добра. Вместе с тем нельзя не отметить важного момента в позиции Чичерина по данному вопросу. Критикуя Соловьева за идею правовой институализации морали, Чичерин не отрицал необходимости правового обеспечения правил человеческого общежития. Полемика по данному вопросу оказала большое влияние на дальнейшее развитие философско-правовых идей в России. В частности, Павел Иванович Новгородцев продолжил исследование проблемы воплощения добра в общественной жизни. Первоначально он был солидарен с точкой зрения Чичерина о стро-

гом разделении морали и права. Позднее пришел к выводу о необходимости синтеза нравственного абсолюта и реальной жизни, должного и сущего. Эта идея явилась одним из важнейших итогов спора Соловьева с Чичериним. Пытаясь согласовать концепции двух мыслителей, Новгородцев пришел к идее дополнения права свободы личности правом на обеспечение достойного человеческого существования. Эту идею, впервые сформулированную Соловьевым, Новгородцев выразил как правовую проблему: «Задача и сущность права состоит действительно в охране личной свободы, но для осуществления этой цели необходима и забота о материальных условиях свободы; без этого свобода некоторых может остаться пустым звуком, недостижимым благом, закрепленным за ними юридически и отснят看 фактически. Таким образом, именно во имя охраны свободы право должно взять на себя заботу о материальных условиях ее осуществления; во имя достоинства личности, оно должно взять на себя заботу об ограждении права на достойное человеческое существование»¹⁹. Следует отметить, что положение Соловьева о «праве на достойное существование» было очень значительной идеей для русской философии права, однако, не имея достаточного обоснования, идея вызвала серьезную критику. Наиболее грамотно ее осуществил Чичерин. Впоследствии Петражицкий, Новгородцев, Кистяковский, Гессен, признавая чичеринскую критику справедливой, будут по-новому осмысливать идею «права на достойное существование»²⁰.

Широко обсуждался русскими мыслителями вслед за Соловьевым вопрос о принуждении в праве. Поскольку в отличие от морали право включает в себя принуждение, возникает проблема: можно ли считать право ценностью, если правовое принуждение ограничивает личную свободу? Вл. Соловьев предложил следующее решение проблемы: «...нравственный принцип требует, чтобы люди свободно совершенствовались; но для этого необходимо существование общества; но общество не может существовать, если всякому желающему предоставляется беспрепятственно убивать и грабить своих ближних; следовательно, принудительный закон, действительно не допускающий злую волю до крайних проявлений, разрушающих общество, есть необходимое условие нравственного совершенствования и, как

такое, требуется самим нравственным началом, хотя и не есть его прямое выражение»²¹. Принуждение необходимо для осуществления личной свободы и потому нравственно оправдано.

Утвержденная Соловьевым идея моральности правового принуждения получила развитие в трудах других русских философов. Семен Людвигович Франк, в частности, писал, что право и государство должны создавать внешние условия, наиболее благоприятные для внутреннего совершенствования человека. Принуждение необходимо во внешней борьбе со злом: «Корысть, злоба, ненависть, эгоизм, властолюбие, жестокость – все это отравляет и губит человеческую жизнь. Человек имеет поэтому нравственную обязанность противостоять этим проявлениям зла, оберегать жизнь от губительных последствий. Это практически невозможно без применения принуждения. Арестовать вора и насильника, поставить внешнюю преграду эгоистическим действиям, причиняющим страдания другим людям, – словом, всеми доступными мерами обезвредить преступную волю – есть нравственный долг человека; и в этом и заключается умышленная, внешнепринудительная борьба со злом»²².

Понимание принуждения в праве как нравственно-оправданного явления разделяли также П.И.Новгородцев, И.А.Ильин, Б.А.Кистяковский, Б.П.Вышеславцев. Даже Н.А.Бердяев, отстаивавший принцип абсолютной свободы личности и негативно относившийся к закону вообще, признавал, что общество не способно жить по любви и благодати и закон необходим для обеспечения минимума добра и справедливости. Он писал: «...закон не знает живой, конкретной, индивидуально неповторимой личности, не проникает в ее интимную жизнь, но закон охраняет эту личность от посягательства и насилия со стороны других личностей, охраняет независимо от того, каково направление и духовное состояние других личностей. В этом великая и вечная правда закона, правда права... Нельзя отменить закон и ждать осуществления любви»²³.

Важным в разработке вопроса об оправданности принуждения в праве было развитие идеи о наличии принуждения и в морали. Внимание этой проблеме уделяли Вл.С.Соловьев, С.Л.Франк, Б.П.Вышеславцев. Франк, рассматривая категорию закона, писал: «Следование» пути закона есть как дань, отдаваем-

мая человеческой греховности, – и это применимо не только к государственному закону, действующему через физическое принуждение, но и к закону нравственному, действующему через принуждение моральное»²⁴. Моральное принуждение, выраженное, например, в страхе или стыде перед общественным мнением, обеспечивает существование морали во внешней сфере человеческой жизни. Действительно, многое в нравственном поведении человека определяется принуждением, причем не только внешним, но и внутренним (собственной совестью, чувством долга, обязанности и т. п.) Франк подчеркивает, что принуждение присутствует в морали, но не исчерпывает ее. Внутреннее, подлинно нравственное состояние человека возможно только при свободном влечении к добру. Следование моральному закону (подчинение нравственному принуждению) обеспечивает правильное поведение, но этого недостаточно для духовного совершенствования. Поступок, не продиктованный подлинно моральными мотивами, не имеет нравственной ценности, но от этого он не перестает быть социально правильным, если соответствует принятым в обществе нормам.

Отсюда следует, что нельзя отрицать ценность права из-за наличия в нем принуждения, поскольку даже абсолютная ценность – нравственность – тоже включает в себе принуждение как составляющую часть. Поскольку правовое принуждение получает нравственное оправдание, необходимо сделать следующий шаг и признать право ценностью. Русские философы развивают идею диалектического соотношения абсолютного и относительного в ценностях. Безусловно, право не является такой же абсолютной ценностью, как мораль, но оно является ценностью относительной. Такую постановку вопроса мы видим в трудах С.Л.Франка и Б.А.Кистяковского.

С.Л.Франк писал, что внешняя жизнь человека не обладает той же ценностью, что и внутренняя, но она значима, поскольку создает условия для последней. «Отвергать относительное на том основании, что оно – не абсолютное, и признавать его, только превознося его до значения абсолютного, – значит не понимать различия между абсолютным и относительным ...»²⁵. Здесь Франком высказана очень важная идея об относительной ценности внешней деятельности человека. Одна правовая деятельность человека не

может обеспечить существование добра, но это не значит, что следует отрицать ценность права вообще: «Права толстовцы, когда говорят, что насилием нельзя сотворить благо и истребить зло... Но они не правы, когда поэтому считают всю эту сферу жизни и деятельности ненужной и губительной. Если нельзя на этом пути сотворить благо, то можно и должно ограждать его; если нельзя истребить зла, то можно обуздать его и не позволить ему разрушить жизнь»²⁶. С другой стороны, признавая необходимость действительной борьбы со злом, нельзя утверждать, что только принуждением можно утвердить добро. «Никогда еще добро, – справедливо указывал Франк, – не было осуществлено никаким декретом, никогда оно не было сотворено самой энергичной и разумной общественной деятельностью»²⁷. Таким образом, право, как область внешней деятельности человека, не претендует на статус абсолютной ценности, но, обладая ценностью относительной, заслуживает должного внимания, осмысления и практической реализации.

Б.А. Кистяковский, так же как и С.Л.Франк, указывал на диалектику абсолютного и относительного в ценностях и доказывал ошибочность отрицания ценности права на том основании, что оно не является ценностью абсолютной. «Право, – пишет Кистяковский, – не может быть поставлено рядом с такими духовными ценностями, как научная истина, нравственное совершенство, религиозная святость. Значение его более относительно»²⁸. Однако именно право, обладая формальным свойством, выражающимся в дисциплинирующем действии, способно обеспечить внешнюю свободу, справедливость и социальный порядок. В этом и состоит ценность права: «...наряду с абсолютными ценностями имеют значение также и ценности относительные; наряду со стремлением к личному самоусовершенствованию и нравственному миропорядку необходимо также осуществление самого обыденного, но прочного и устойчивого правопорядка»²⁹.

Право не заменяет и не может заменить нравственность, но оно создает условия для ее наилучшего развития. В данной идее заключено глубокое содержание и возможности для построения философских систем права и нравственности. «Правда, справедливость и свобода составляют содержание права в их внешних относительных, обусловленных общественной средой формах. Но внутренняя, более безотносительная, духовная свобода возможна

только при осуществлении свободы внешней; последняя есть самая лучшая школа для первой»³⁰. В этом резюмирующем положении Б. Кистяковского содержится важнейшая мысль о том, что право есть объективно необходимое условие социальной организации.

Итак, право создает реальную возможность согласования личных и общественных интересов во внешней жизни социума, обеспечивая тем самым совершенствование этой связи и ее наилучшее разрешение в нравственности.

У одного из современных исследователей В.Н.Жукова дана следующая оценка русской философии права: «Защитники естественно-правовой теории, стремясь раскрыть идеальную, трансцендентную основу права, фактически пытались обосновать метафизическую и религиозную природу общественно-политического устройства... Конкретные юридические механизмы защиты прав личности заменялись расплывчатыми моральными и религиозными формулировками. Естественно-правовая философия в России... в конечном счете была обеспокоена спасением души человека, а не юридической защитой его прав. В практическом плане такая позиция могла вести и фактически вела к девальвации права»³¹. На наш взгляд, следует иначе оценивать рассмотренные философско-правовые идеи.

Во-первых, раскрытие метафизической природы права нисколько его не обесценивает, а, наоборот, утверждает как объективно необходимый элемент бытия. Небрежное отношение русской мысли к праву именно и являлось следствием исключения его из числа онтологических категорий. Русская философско-правовая мысль совершила переворот в определении природы и сущности права, утвердив право в качестве формы выражения объективной социальной необходимости.

Во-вторых, Соловьев и его последователи действительно выделили в праве одну из форм духовной жизни человека. Такое понимание права естественного не означает пренебрежительного отношения к праву позитивному. Естественное право, будучи формой выражения духовной сущности личности, является основанием позитивного права.

В-третьих, нельзя согласиться с тезисом, что естественно-правовая философия стремилась к спасению души человека, а не к обеспечению его юридических прав. Спасение души в христианст-

ве заключается в постоянном духовно-нравственном совершенствовании, максимальной реализации в земной жизни божественных заповедей о любви к Богу и людям. Поэтому спасти свою душу отдельно от всех невозможно. Эта идея – одна из основных в русской философии права. Приведем несколько примеров. С.Л. Франк формулирует ее следующим образом: «Так «спасение души» и ответственность за «спасение мира» образуют неразрывно сплоченное двуединство в религиозной задаче, стоящей перед каждой человеческой личностью»³². Любовь к людям находит свое выражение не только в моральных, но и правовых отношениях. Любовь к человеку, утверждение его как «образа и подобия Божьего», уважение его личности – эти христианские принципы не исключают и не отменяют право. Согласно И.А.Ильину, право не может исключать морали: «Нормальное правосознание не только не исключает любви к ближнему, но ищет и находит пути для систематической организации ее социального осуществления, ибо принять каждый правый интерес другого как свой собственный значит именно относиться к ближнему, как к самому себе»³³. Даже такое важное качество, необходимое для «спасения души», как смирение и то не противоречит развитию правосознания. Этот вопрос основательно разработан С.Н.Булгаковым: «Одно из наиболее обычных недоразумений... состоит в том, что христианское смирение, внутренний и незримый подвиг борьбы с самостью, с своеволием, с самообожением истолковывается непременно как внешняя пассивность, как примирение со злом, как бездействие и даже низкопоклонничество или как неделание во внешнем смысле»³⁴. Смирение совместимо с любой созидательной деятельностью. Человек с развитым чувством смирения не будет разрушителем, деспотом, корыстолюбцем. Строгая самодисциплина и терпение будут определять верное и точное исполнение своего долга, своих обязанностей. Плодами смирения в нравственной области являются любовь и уважение к людям, терпимое отношение к иным взглядам и поступкам.

В-четвертых, идейные последователи Соловьева, в частности Новгородцев, Ильин, Франк, Булгаков, обосновывали и настойчиво утверждали идею о том, что невозможно создать хорошие формы человеческого общежития без должного внутреннего содержания, выражающегося в высоком нравственно-правовом сознании людей.

У Соловьева читаем: «...совершенное общество... не может быть создано внешним и насильственным образом»³⁵. Невозможно создать справедливого позитивного права без его признания людьми. Если в обществе нет уважения к праву, государству, то никакие хорошие законы не будут исполняться. Если личность не видит в государстве естественного «продолжения себя» (в терминологии Соловьева общество есть «расширенная личность»), не воспринимает общее благо и как свое личное в том числе, то никакая политическая форма государства не будет прочной и, более того, не будет иметь потенциала для совершенствования. Ильин, развивая идею Соловьева, подчеркивал, что право и государство могут быть реформированы только путем последовательного совершенствования нравственно-правового сознания людей: «Политический строй и правосознание образуют живое неразрывное единство настолько, что ни одна реформа невозможна до тех пор, пока не назреет известный сдвиг в правосознании; и всякая реформа, несоизмеренная с состоянием народного правосознания, может оказаться нелепою и губительною для государства...»³⁶. Та же мысль четко выражена и у Франка: «...путь, приводящий к максимально эффективным и прочным результатам, есть путь изнутри наружу, от личной жизни к жизни общественной... путь совершенствования общих отношений через нравственное воспитание личности. Это есть... путь, на котором через проповедь любви, сострадания, уважения к человеку, обуздания темных, корыстных, хаотических вожеланий... закладываются прочные основы лучшего, более справедливого... порядка общественной жизни»³⁷. Таким образом, правовое становление личности и общества невозможно без нравственного совершенствования.

Рассмотрев некоторые основные философско-правовые идеи русской мысли начала XX в., можно заключить, что главную роль в «реабилитации» права сыграла философско-правовая концепция В.С.Соловьева. Ее важнейшим достижением является обоснование онтологического и аксиологического статусов права (утверждение права как социальной необходимости и ценности). Интеллектуальный заряд идей Соловьева был настолько велик, что его хватило для создания целого ряда самостоятельных философско-правовых концепций русских философов. Несмотря на различия взглядов, все последователи Со-

ловьева оставались верны главным принципам его философии права: право есть выражение объективной социальной необходимости согласования личного и общего блага; принуждение в праве нравственно оправдано, поскольку делает возможным реальное воплощение социальной необходимости; право и мораль имеют одинаковую сущность, но по-разному ее воплощают; совершенствование государственного устройства невозможно без развития в обществе нравственно-правового сознания.

Нравственно-правовая теория Владимира Соловьева была не только воспринята русской мыслью, но и получила дальнейшее развитие. Э.Ю.Соловьев объясняет это следующим образом: «Он хорошо понял, что укоренить доверие к праву в русской культуре по силе лишь тому, кому удалось бы переспорить (а еще лучше – переубедить) отечественного правового нигилиста с позиций нравственности и при максимальном внимании к нравственности христианской. Он вызвал русских правоотрицателей на честный диспут перед лицом евангельских текстов»³⁸. И философы приняли этот вызов. Результат превзошел ожидания: правовое осмысление христианской этики привело к созданию достаточно стройных философско-правовых концепций.

¹ Власть и право. Л., 1990. С. 176.

² Соловьев Э.Ю. Философско-правовые идеи В.С.Соловьева и русский «новый либерализм» // История философии: Учеб. пособие для студ. и асп. высш. учеб. заведений. М., 2001. С. 145.

³ Соловьев В.С. Оправдание добра. М., 1996. С. 330.

⁴ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 251.

⁵ Там же. С. 331.

⁶ Там же. С. 320.

⁷ Соловьев Э.Ю. Указ.соч. С. 180.

⁸ Франк С.Л. Свет во тьме. М., 1998. С. 191.

⁹ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 81.

¹⁰ Франк С.Л. Свет во тьме. С. 192.

¹¹ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1992. С. 199.

¹² Ильин И.А. О сущности правосознания //Ильин И.А. Соч. В 2 т. М., 1993. Т.1. С. 110.

¹³ Ильин И.А. Указ. соч. С. 179.

¹⁴ Ильин И.А. Указ. соч. С. 106.

¹⁵ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 328.

¹⁶ Там же. С. 320.

¹⁷ Чичерин Б.Н. Философия права. М., 1900. С. 89.

¹⁸ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 441.

¹⁹ Новгородцев П.И. Право на достойное человеческое существование //Новгородцев П.И. Соч. М., 1995. С. 322.

²⁰ Рассмотрение эволюции идеи «права на достойное человеческое существование» и оценка ее значения для русской правовой мысли содержатся в работах А. Валицки, Э.Ю.Соловьева, Л.И.Новиковой и И.Н. Сиземской.

²¹ Соловьев В.С. Указ соч. С. 330.

²² Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 391.

²³ Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 98.

²⁴ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 84.

²⁵ Франк С.Л. Смысл жизни //Смысл жизни. Антология. М., 1994. С. 576.

²⁶ Там же. С. 579.

²⁷ Там же. С. 580.

²⁸ Кистяковский Б.А. В защиту права //Власть и право. М., 1990. С. 171.

²⁹ Там же. С. 197.

³⁰ Там же.

³¹ Жуков В.Н. Возрожденное естественное право в России конца XIX – начала XX в: Общественно-политическая функция и онтологическая основа // Государство и право. 2001. №4. С. 21.

³² Франк С.Л. Свет во тьме. С. 140.

³³ Ильин И.А. Указ.соч. С. 181.

³⁴ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Булгаков С.Н. Соч. В 2 т. М., 1993. Т.2. С. 326.

³⁵ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 236.

³⁶ Ильин И.А. Указ. соч. С. 182.

³⁷ Франк С.Л. Свет во тьме. С. 239.

³⁸ Соловьев Э.Ю. Указ.соч. С. 141.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИОСОФИЯ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Поздравляем с юбилеем!

11 июля 2005 г. исполнилось 60 лет замечательному исследователю русской мысли, заведующему кафедрой философии и социологии Вятского государственного гуманитарного уни-

верситета, члену оргкомитета Соловьевского семинара, зам. главного редактора «Соловьевских исследований», члену редколлегии журнала «Философское образование» доктору философских наук, профессору Михаилу Ивановичу Ненашеву.

Михаил Иванович родился 11 июля 1945 г. В 1974 г. окончил философский факультет Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова. В 2000 г. М.И. Ненашев защитил докторскую диссертацию «Проблема свободы в русской философии XIX века (П. Чаадаев, Вл. Соловьев, Ф. Достоевский)». С февраля 2001 г. М.И.Ненашев – профессор, а с марта 2005 г. – заведующий кафедрой философии и социологии Вятского государственного гуманитарного университета. М.И. Ненашев – автор известных учебных пособий по логике, философии и социологии.

Редколлегия «Соловьевских исследований», кафедра философии ИГЭУ сердечно поздравляют Михаила Ивановича Ненашева с юбилеем, желают ему дальнейших творческих успехов в научной и преподавательской деятельности.

М.И. НЕНАШЕВ

Вятский государственный гуманитарный университет

**АРХИТЕКТОНИКА «ТРЕХ РАЗГОВОРОВ»
ВЛ. СОЛОВЬЕВА**

Исследуется последняя работа Владимира Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» с точки зрения ее построения, или композиции. При этом мы оставим в стороне Предисловие и «Краткую повесть об антихристе».

В первом разговоре можно различить что-то вроде прелюдии, начинающейся с вопроса-восклицания *Генерала*, имеет ли он право почитать русскую армию за достославное христолюбивое воинство или это название должно быть заменено другим. Ответы на этот вопрос *Князя*, *Г [-н] Z*, *Политика* и самого *Генерала*, можно рассматривать как различные способы решения противоречия, имплицитно присутствующего в вопросе *Генерала*. Зафиксируем противоречие в явном виде.

С одной стороны, речь идет о *христолюбивом* воинстве, и это значит, что оно должно отвечать безусловным христианским нормам, в том числе, очевидно, и норме «не убий». Но, с другой стороны, речь идет о христолюбивом *воинстве*, т.е. людях, профессией которых является война, а значит, убийство других людей. Таким образом, в самом словесном выражении, употребляемом *Генералом*, христолюбивое воинство заключается противоречие.

Сначала отвечает *Политик*. Его ответ состоит в том, что проблема объявляется чисто словесной. Военные имеют право называть себя, как им хочется: «Пусть считают себя первыми людьми в свете, какое кому до этого дело? <...> Не покусайтесь только на наш карман больше, чем следует, а затем будьте в своих глазах солью земли и красюю человечества – кто вам мешает?»¹. Однако другие участники разговора воспринимают проблему, поднятую *Генералом*, отнюдь не в качестве чисто словесной.

*Г [-н] Z*² признает, что современное введение всеобщей воинской повинности ведет к тому, что упразднение войск становится вопросом времени. Но сомневается в том, что упразднение милитаризма является безусловно положительной чертой.

Теперь выражает недоумение *Князь*: «Как? Вы сомневаетесь в том, что война и военщина – *безусловное и крайнее зло*, от которого человечество должно *непрерывно и сейчас же избавиться?*».

Ответ *Г [-н] Z* состоит в том, что он уверен в противоположном: «война *не* есть безусловное зло и... мир не есть безусловное добро», «возможна и бывает *хорошая война*, возможен и бывает *дурной мир*»³.

Мысль *Г [-н] Z* пытается развить *Генерал*: плохая война – когда нас бьют, а хороший мир тот, который выгоден. *Политик* предлагает рассматривать вопрос о войне и мире как исторически обусловленный. Точку зрения *Политика* иронически комментирует *Князь*, говоря, что ее сущность заключается в том, «чтобы признавать все относительным и не допускать безусловной разницы между должным и недолжным, хорошим и дурным»⁴.

После этой реплики *Князя* в разговор снова вступает Г [-н] Z: «Я вот, например, вполне признаю безусловную противоположность между нравственным добром и злом, но вместе с тем мне совершенно ясно, что война и мир сюда не подходят, что окрасить войну сплошь одною черною краскою, а мир – одною белою никак невозможно»⁵.

Таким образом, вырисовывается различие взглядов Г [-н] Z и *Князя*. Для *Князя* безусловная противоположность между добром и злом совпадает с противоположностью между миром и войной, а для Г [-н] Z не совпадает, ибо бывает хорошая война и бывает плохой мир. Но оба признают существование безусловной противоположности между нравственным добром и злом.

Князь пытается указать на противоречие в позиции Г [-н] Z: «Если то, что само по себе дурно, например убийство, может быть хорошо в известных случаях, когда вам угодно называть его войною, то куда же денется безусловное-то различие добра и зла?»

Но выясняется, что для Г [-н] Z как раз не является доказанным утверждение, что «всякое убийство есть безусловное зло»⁶. Спор между ними продолжается, приведем важные детали этого спора.

«Г [-н] Z. ...Можно представить и другого рода положение, когда воля хотя и не имеет прямою целью лишить жизни человека, однако заранее соглашается на это как на крайнюю необходимость, – будет ли и такое убийство безусловным злом, по-вашему?»

Князь. Да, конечно, будет, раз воля согласилась на убийство.

Г [-н] Z. А разве не бывает так, что воля, хотя и согласна на убийство, не есть, однако, *злая* воля и, следовательно, убийство не может здесь быть безусловным злом даже с этой субъективной стороны?»⁷.

Нам представляется, что в этом пункте совершается переход от прелюдии к основной части «Трех разговоров». Зафиксируем исходный пункт основной части в виде антиномии, сменившей противоречие, содержавшееся в формулировке *Генерала* о христоробивом воинстве. Эта антиномия выражает различие между позициями главных оппонентов: *Князя* и Г [-н] Z, и будет

играть роль движущей пружины всего остального диалога. Сформулируем ее в виде тезиса и антитезиса.

Тезис *Князя*: «Война и убийство всегда есть безусловное зло». Этому тезису соответствует принятие в качестве безусловного добра буквального следования христианской норме «не убий».

Антитезис Г [-н] Z: «В некоторых особых случаях война и убийство не являются безусловным злом». Причем под особыми случаями понимается ситуация так называемой крайней необходимости, и вот в такой ситуации воля, согласная на убийство, не будет злой волей. Соответственно буквальное следование христианской норме «не убий» не может считаться безусловным добром. Но возникает вопрос, что в этом случае будет соответствовать безусловной противоположности между добром и злом?

В первом приближении ответ на этот вопрос можно получить, обратившись к иллюстрации Г [-н] Z. Злодей мучает жертву, не поддаваясь на уговоры и молитвы тех, кто его урезонирует; поэтому необходимым становится убийство злодея, так как воля Божия состоит в том, чтобы спасти жертву насилия, пусть «по возможности щадя злодея; но ей-то я помочь должен во что бы то ни стало и во всяком случае». Конкретный способ помощи жертве «зависит от внутренних и внешних условий происшествия, а безусловно здесь только одно: я должен помочь тем, кого обижают. Вот что говорит моя совесть»⁸. Итак, безусловное добро состоит в том, чтобы *помочь жертве во всяком случае*, даже если при этом придется пойти на нарушение христианской нормы «не убий».

Приведем ответ *Князя* на аргументацию Г [-н] Z: «Ну, я от такой широкой совести отошел. Моя говорит в этом случае определеннее и короче: *не убий!* – вот и все»⁹.

Далее следует указание *Князя*, что пример со злодеем исключительный, в то время как обсуждается вопрос о войне – явлении общем и всемирном. В ответ приводятся исторические примеры той крайней необходимости, когда уже война перестает быть безусловным злом. Сначала Г [-н] Z рассказывает о Владимире Мономахе, убеждающем князей идти против половцев; этот поход, конечно, подвергнет смердов бедствиям войны, но

предотвратит еще большие бедствия для тех же смердов от неизбежного набега половцев, если тех не разгромить заранее. Затем *Генерал* рассказывает, как он с чистой совестью расстрелял картечью четыре тысячи башибузуков, двигавшихся вырезать армянское село. Таким образом, обнаруживается, что вполне реальны ситуации, когда убийство или война, т.е. нарушение христианской нормы «не убий», оказываются единственно возможным способом предотвратить еще большее зло. А этим большим злом является нарушение другой христианской нормы – во что бы то ни стало помочь жертве насилия.

В ссылках на эти исторические примеры и состоит основная аргументация, сосредоточенная в первом разговоре, в пользу положения Г [-н] Z, что в некоторых особых случаях война и убийство не являются безусловным злом. Предполагается, что эта аргументация соответствует религиозно-бытовой точке зрения *Генерала*, которую Соловьев в Предисловии характеризует как относительную правду и предварительное условие проявления высшей безусловной истины¹⁰. Так как Соловьев не дает в тексте «Трех разговоров» явных пояснений, в чем состоит относительность и, следовательно, ограниченность точки зрения *Генерала*, попробуем сами сформулировать соответствующие соображения.

Примеры с походом Владимира Мономаха против половцев и битвой *Генерала* с башибузуками должны показать истинность антитезиса Г [-н] Z, что при определенных условиях помощь жертве насилия посредством убийства насильника или войны с ним не будет безусловным злом. Но обратим внимание на то, что определенность этих условий зависит от наличных физических, психологических, социальных и других качеств тех конкретных людей (носителей доброй воли), которые решили во что бы то ни стало помочь жертве.

Так, если бы для русских князей не было привычным делом заниматься междоусобными войнами («безобразничать», как замечает Соловьев), то Киевская Русь не была бы настолько уязвимой для набегов половцев, чтобы специально собираться этим же князьям для нанесения, как бы сейчас сказали, превентивного удара. И *Генерал*, обладай он большим хладнокровием и

опытом решения кавказских конфликтов, вероятно, смог бы найти вполне бескровный способ обезопасить армянские села.

Даже в абстрактном случае со злодеем, терзающим свою жертву, носитель доброй воли, окажись он физически сильным и ловким человеком, обладающим соответствующей подготовкой, попросту связал бы насильника и доставил в соответствующие инстанции для выяснения меры наказания. А вот человек, мало подготовленный для такого рода ситуаций, *при совершенно тех же объективных обстоятельствах*, скорее всего, был бы вынужден применить огнестрельное оружие, если, конечно, таковое у него оказалось бы, чтобы застрелить злодея и *таким* способом все же помочь жертве.

Получается, что условия, при которых «воля, хотя и согласна на убийство, не есть, однако, злая воля», на деле определяются эмпирическими, а следовательно, случайными (именно бытовыми), качествами носителя данной воли, который может сказать: *мне* совершенно ясно, что *сейчас* именно та ситуация, когда убийство не окажется безусловным злом. И очевидно, что понятие той *крайней необходимости*, к которой может апеллировать воля, чтобы «согласиться на лишение жизни человека, даже без прямой на это цели», превращается в нечто крайне расплывчатое. Данное обстоятельство – превращение ситуации крайней необходимости в нечто, целиком зависящее от изменчивых и случайных эмпирических качеств носителя доброй воли, – и указывает на лишь относительный характер позиции *Генерала*.

Во втором разговоре излагается культурно-прогрессивная точка зрения на вопрос о борьбе против зла, представленная в речи *Политика*. Эта точка зрения тоже определяется Соловьевым как лишь относительная правда и предварительное условие проявления высшей безусловной истины. Рассмотрим, в чем состоит относительность и соответственно ограниченность данной позиции.

Политик вводит в дискуссию историческое измерение. Война выступала необходимым средством создания европейских государств, позволяющих, хотя и принудительным путем, «устроить прочное человеческое общежитие»¹¹. В этом качестве война не может быть названа безусловным злом. В настоящее

время можно говорить о завершении великого дела созидания государств европейского мира и возникновении условий для постепенного перехода к решению спорных вопросов с неевропейскими элементами мирными средствами. Приводится в качестве примера германская политика совместных железнодорожных концессий в отношении к Турции.

Наметилась тенденция к объединению европейских наций в общей культурной жизни. Уже сейчас военные сражения между ними вырождаются в незначительные стычки, что позволяет провести аналогию с постепенным атрофированием ненужных органов у животных. Делается вывод, что «мирная политика есть мерило и симптом культурного прогресса»¹².

Позицию *Политика* обобщает *Дама*, еще один участник диалога: «Вы ведь хотите сказать, что времена переменялись, что прежде был Бог и война, а теперь вместо Бога культура и мир»¹³.

Здесь уже сам Соловьев в лице *Г [-н] Z* указывает, в чем состоит относительный и предварительный характер точки зрения *Политика*. Культурный прогресс, одерживая постепенную победу над индивидуальным и общественным злом, остается все же принципиально бессильным перед крайним злом, которое называется смертью.

Переформулируем все же точку зрения *Политика* таким образом, чтобы можно было ее соотнести с позициями *Генерала* и *Князя*. Обратим внимание на возражения *Генерала* против тезиса *Политика* о «неуклонном» вытеснении военных способов решения международных конфликтов мирными. *Генерал* отнюдь не исключает возможность больших европейских войн, а также грядущего военного столкновения с Востоком¹⁴. Мысль *Генерала* перекликается с высказанным *Г [-н] Z* в первом разговоре сомнением в том, что самоупразднение милитаризма в Европе и в России является безусловно положительной чертой. Учитывая эти возражения, правомерность которых XX век подтвердил мировыми и гражданскими войнами, культурно-прогрессивную точку зрения *Политика* можно свести к следующему положению: при определенных условиях, а именно в качестве *средства сохранения европейской культуры* и ее государственности, война не будет безусловным злом.

Таким образом, условный характер христианской нормы «не убий» обосновывается ссылкой на *безусловную* ценность европейской светской культуры по сравнению с культурами других народов и рас. Это означает, что теперь уже не эмпирическое *Я* доброго христианина, к которому апеллировал *Генерал*, но светская европейская культура как некое *надличное* целое признается субъектом, способным самостоятельно определять, когда он имеет дело с условиями, при которых война и убийство не являются безусловным злом.

Но ведь ясно, что и европейская культура является все же *одной из многих* культур, составляющих человечество, и поэтому не может рассматриваться в качестве безусловного субъекта.

Итак, очевидно, что обе позиции – религиозно-бытовая *Генерала* и культурно-прогрессивная *Политика* – являются именно относительными и лишь предварительными в обосновании антитезиса *Г [-н] Z*. В обоих случаях определение той крайней необходимости, при которой убийство перестает быть безусловным злом, ставится в зависимость от свойств и способностей субъекта, который сам, однако, является *условным* и *ограниченным*. Только в первом случае речь идет об эмпирической личности, во втором – о светской европейской культуре.

Поэтому обе позиции не могут служить обоснованием безусловной истинности антитезиса «в некоторых особых случаях, именно при крайней необходимости, война и убийство не являются безусловным злом». Но если истинность антитезиса оказывается необоснованной, то не означает ли это признание безусловной истинности противоречащего ему тезиса «убийство и война всегда есть безусловное зло», на котором настаивает *Князь*?

Перейдем к рассмотрению позиции последнего, для этого обратимся в тому моменту в третьем разговоре, когда возвратившийся *Князь* подключается к обсуждению вопроса, стоит ли заботиться о культурном прогрессе, «если знать, что конец его всегда есть смерть для всякого человека, дикарь ли он или самый что ни на есть образованный европеец будущего?». Ответ *Князя* состоит в том, что «истинно христианское учение даже не допускает такой постановки вопроса». И он ссылается на евангельскую притчу о виноградарях, чтобы показать, что смысл ее

состоит в том, чтобы напомнить людям, кто и зачем их послал в мир.

«...Как те виноградари, так и теперь почти все люди живут в нелепой уверенности, что они сами хозяева своей жизни, что она дана им для их наслаждения. А ведь это, очевидно, нелепо. Ведь если мы посланы сюда, то по чьей-нибудь воле и для чего-нибудь. <...> Воля же хозяина выражена в учении Христа. Только исполняй люди это учение, и на земле установится Царствие Божие, и люди получат наибольшее благо, которое доступно им. В этом все»¹⁵. Итак, по *Князю*, основное в христианстве – это жизнь в согласии с провозглашенными им нормами и правилами, среди которых, между прочими, важнейшие «не убий» и «непротивление злу».

Обратим внимание на то, что вся содержательная часть речи *Князя* в тексте закавычена, чтобы подчеркнуть, что говорится с чужих слов как что-то заученное. Соловьев не указывает источник, но можно увидеть почти дословное совпадение с рассуждением князя Нехлюдова на последней странице романа «Воскресение» Льва Толстого. Это обстоятельство отмечает итальянский исследователь П.Ч. Бори¹⁶. Он же подчеркивает, что «Три разговора» Соловьева могут быть поняты как полемика с Толстым о природе зла. Необходимо, однако, признать, что Соловьев значительно облегчает себе задачу полемики, подставляя вместо своего настоящего оппонента простоватого *Князя*, часто не понимающего, какие нелепицы он говорит¹⁷.

Интересно поэтому посмотреть, как *сам* Толстой аргументирует свою точку зрения. Обратимся для этого к тексту романа «Воскресение», предвещающему толкование евангельской притчи о виноградарях.

«И с Нехлюдовым случилось то, что часто случается с людьми, живущими духовной жизнью... Так, выяснилась ему теперь мысль о том, что единственное и несомненное средство спасения от того ужасного зла, от которого страдают люди, состояло только в том, чтобы люди признавали себя всегда виноватыми перед богом и потому не способными ни наказывать, ни исправлять других людей. Ему ясно стало теперь, что все то страшное зло, которого он был свидетелем в тюрьмах и острогах, и спокойная самоуверенность тех, которые производили это

зло, произошло только оттого, что люди хотели делать невозможное дело: *будучи злы, исправлять зло* (курсив наш. – М.Н.). Порочные люди хотели исправлять порочных людей и думали достигнуть этого механическим путем...»¹⁸.

Присматриваясь к рассуждению Толстого, мы обнаруживаем его принципиальную близость к тому ходу мысли, на который мы опирались, чтобы показать относительность и ограниченность позиций *Генерала* и *Политика*. Оба апеллировали к условным и ограниченным носителям добра. Мы видим, что Толстой указывает по сути на то же самое. Со злом борются люди, которые сами злы и порочны. Причем они злы в той или иной степени по своей природе, и, будучи таковыми, они обречены бороться со злом лишь злыми средствами. В этой борьбе со злом злыми же средствами они могут лишь умножать зло.

Это же можно сказать о государстве, которое в качестве *человеческого* института также является весьма ограниченным и, если говорить словами Толстого, порочным, потому может использовать в борьбе со злом лишь злые же средства. Тем самым и государство обречено на то, чтобы своими действиями умножать зло.

Отсюда следует вывод Толстого, который *Князь* выставляет в качестве своей позиции: единственный способ хотя бы перестать увеличивать имеющееся зло на земле состоит в том, чтобы подняться над собственной ограниченностью. К этому ведет сознательное подчинение своего поведения христианским заповедям, которые не несут на себе клеймо человеческой ограниченности и греховности. Потому что их источник не от мира сего.

Необходимо подняться не только над собственным всегда ограниченным и случайным эмпирическим *Я*, но и над ограниченностью государства. А это значит: *при любых обстоятельствах и условиях*, вопреки тому, на что нас толкает наша собственная ограниченная человеческая природа, – следовать христианским заповедям, и прежде всего таким, как «не убий» и «не противься злу». Потому что все другое лишь умножает зло.

Христианские заповеди накладывают запрет на самостоятельное решение человеком таких фундаментальных вопросов человеческого бытия, как вопросы жизни и смерти, добра и зла, причем неважно, идет ли речь об эмпирической конкретной

личности или представителе конкретной человеческой, например европейской, культуры. Подчеркнем парадоксальность ситуации: существуют проблемы, касающиеся бытия людей, которые, однако, не могут решаться самостоятельно самими людьми.

Итак, позиция Толстого, представленная *Князем*, состоит в признании порочными всех без исключения *человеческих* способов борьбы со злом и объявлении на этом основании в качестве единственного разумного смысла человеческой жизни неукоснительное исполнение христианских заповедей.

Но, оказывается, и данная позиция оставляет нетронутым крайнее проявление зла на земле, а именно смерть. Поэтому Царствие Божие, которое, по *Князю* и Толстому, должно установиться, как только все люди начнут следовать заповедям Христа, все равно останется царством смерти. Приведем слова *Генерала*: «Ведь и для людей в нашем земном Царстве Божием все дело будет кончаться тем, что их смерть съест»¹⁹. Это обстоятельство говорит о том, что позиция *Князя* является, по крайней мере, такой же относительной, как и позиция Политика, признающего, что его культурный прогресс оставляет смерть неприкосновенной.

Более конкретное понимание того, в чем состоит ограниченность точки зрения *Князя*, мы получаем при рассмотрении безусловно-религиозной точки зрения *Г [-н] Z*. *Г [-н] Z* оспаривает толкование притчи о виноградарях, данное *Князем*. На самом деле притчей о виноградарях Иисус Христос предсказывает свою судьбу и роль в ней первосвященников и книжников. Главное в христианстве – не определенные нормы и правила, которые достаточно исполнять, чтобы считаться истинным христианином, но личность и судьба Христа. Решающим же моментом в судьбе Христа является победа над смертью через воскресение. И именно вера в факт реального воскресения Христа определяет главное в христианстве.

«Царство Божие есть царство торжествующей через воскресение жизни – в ней же действительное, осуществляемое, окончательное добро. В этом вся сила и все дело Христа, в этом Его действительная любовь к нам и наша к Нему. А все остальное – только условие, путь, шаги»²⁰. «Все остальное» – это конкретные нормы и правила христианства, в том числе и такие, как «не убий» и «непротивление злу».

Таким образом, вскрывается действительная противоположность между позициями *Князя* и *Г [-н] Z*. Для *Князя* нормы и заповеди Христа и есть сама истина и само добро. Они безусловны, самодостаточны и требуют буквального выполнения. Для *Г [-н] Z* эти нормы и заповеди есть лишь *условия, путь, шаги* к истине. Истина же есть жизнь, торжествующая через воскресение, т.е. сам Христос.

Для *Князя* как раз заповеди и есть самодостаточная истина, и одно лишь буквальное следование им, т.е. вне независимости от каких-либо конкретных условий, должно обеспечить Царство Божие на земле. В результате получается то самое «христианство без Христа», которое Соловьев в Предисловии к «Трем разговорам» иронически сравнивает с религией дыромоляев: «Евангелие, то есть *благая весть*, без того *блага*, о котором стоило бы возвещать, именно без действительного воскресения в полноту блаженной жизни, – есть такое же *пустое место*, как и обыкновенная дыра, просверленная в крестьянской избе»²¹.

Если тезис *Князя* «убийство и война всегда есть безусловное зло» также не может быть признан безусловно истинным, то таковым необходимо остается признать противоречащий ему антитезис *Г [-н] Z* «в некоторых особых случаях убийство и война не являются безусловным злом»? Ранее мы показали, что аргументация *Генерала* и *Политика* в пользу антитезиса *Г [-н] Z* является лишь относительной и предварительной, потому что оба исходят из свойств таких носителей доброй воли, которые сами имеют лишь относительную природу.

Получается, что единственный способ *безусловно* обосновать антитезис *Г [-н] Z* может состоять только в том, чтобы апеллировать к *безусловному* же носителю доброй воли. А это станет возможным, если каким-то образом эмпирическое *Я* доброго христианина и светское европейское государство окажутся носителями не собственной, всегда ограниченной и относительной воли, но воли самого *безусловного* добра. В этом должно заключаться принципиальное решение того противоречия, которое присутствовало в исходном, породившем всю дискуссию вопросе *Генерала* о том, как возможно христоролюбивое воинство.

Конкретно это решение разворачивается Соловьевым в той части «Трех разговоров», где речь заходит о поведении людей,

когда, по словам *Князя*, «они действуют только по чистой совести и таким образом исполняют волю Божию, которая предписывает им одно только чистое добро»²².

Однако выясняется, что действие по «чистой совести» недостаточно, чтобы творить добро. Дело в том, что совесть подобна демону Сократа, который лишь предостерегал «от недолжных поступков, но никогда не указывая положительно, что... нужно делать. Совершенно то же можно сказать и про совесть»²³. Обнаруживается зависимость доброго поступка также от конкретных обстоятельств дела, от положения действующего и «того ближнего», которому необходимо помочь, а это значит, что, кроме совести, требуется действие разума. Но разум, или ум, может «служить для дел не только посторонних нравственности, но и прямо безнравственных»²⁴.

«Но что же вы отсюда выводите?» – спрашивает *Князь*, для которого основания нравственного поступка вполне исчерпываются действиями разума и совести. И вот далее следует кульминационное место в споре *Г [-н] Z* с *Князем*.

«Кроме совести и ума нужно еще что-нибудь третье, – отвечает *Г [-н] Z*. – ...Коротко сказать, *вдохновение добра*, или прямое и положительное действие самого доброго начала на нас и в нас. При таком содействии свыше и ум и совесть становятся надежными помощниками самого добра, и нравственность, вместо всегда сомнительного “хорошего поведения”, становится несомненной жизнью в самом добре»²⁵.

«Но почему же вы думаете, – спрашивает *Князь*, – что в людях, исполняющих волю Божию по евангельским правилам, отсутствует то, что вы называете “вдохновением добра»?

Г [-н] Z: «Не только потому, что я не вижу в их деятельности признаков этого вдохновения, свободных и безмерных порывов любви, – потому что ведь не мерою дает Бог духа, – не вижу также радостного и благодушного спокойствия в чувстве обладания этими дарами, хоть бы только начальными, – но главным образом я потому предполагаю у вас отсутствие религиозного вдохновения, что ведь оно, по-вашему, и не нужно. Если добро исчерпывается исполнением “правила”, то где же тут место для вдохновения? “Правило” раз навсегда дано, определено и одинаково для всех»²⁶.

Итак, главное состоит не только в исполнении определенных правил и заповедей, но в определенном типе поведения – такого, которое есть результат «прямого и положительного действия самого доброго начала на нас и в нас». Причем это действие «доброго начала» выступает как нечто объективное и самостоятельное по отношению к нашей конкретной человеческой единичности и индивидуальности. Это действие именно «на нас» (ср. русское выражение – «накатило», «нашло на меня»). В то же время действие это не предзадано нам внешним образом. Оно именно «в нас», т.е. проявляется непосредственно через поведение вот этого и именно этого индивидуума, в этом смысле – сугубо индивидуально.

Здесь в новом свете открывается смысл рассказа *Генерала* о его битве с башибузуками. Вот как описывает *Генерал* свое психологическое состояние: «Действовал я тут без всяких размышлений и колебаний». Без колебаний, т.е. даже в голову не пришло поверять свои действия на соответствие евангельским заповедям, а мы знаем, что сразу возникла бы неразрешимая антиномия. И без всяких размышлений, т.е. излишним было действие разума, рационального начала. Но «владела мною только одна добрая сила!»²⁷.

Мы предполагаем, что Соловьев в этом рассказе демонстрирует действие «третьего начала», или «вдохновения добра», определяющего человеческое поведение как безусловный добрый поступок²⁸. Это непосредственное доброе начало и приходит в нужный момент, ведет нас, ставит «по ту сторону» рационально неразрешимых антиномий, обрекающих на бесконечные колебания. И это не только некоторое психологическое состояние. Но ясная интуитивная уверенность в том, что делать и как делать, она даруется нам, по Соловьеву, как бы извне, приходит от внешнего по отношению к нам начала.

Генерал рассказывает, как они бросились наперерез башибузукам. «Опять машинальность нашла; но только в душе легкость какая-то, точно на крыльях лечу, и уверенность полная: знаю, *что* нужно делать, и чувствую, что *будет* сделано»²⁹. Снова отсутствие колебаний, рефлексии, размышлений.

А вот как *Генерал* описывает свое состояние при отпевании погибших в сражении казаков: «У меня в душе все тот же светлый праздник. Тишина какая-то и легкость непостижимая, точно с меня

вся нечистота житейская смыта и все тяжести земные сняты, ну, прямо райское состояние – чувствую Бога, да и только»³⁰.

Это «чувство Бога», присутствие положительного начала – вдохновение добра, наряду с совестью и разумом, в нужную минуту – важно для Соловьева. И подчеркнем, что именно это особое начало позволяет преодолевать антиномии, в которые мы упираемся, полагаясь лишь на исполнение правил, пусть даже евангельских.

Кроме рассказа *Генерала*, Соловьев дает еще один пример поведения, анализ которого на соответствие формальным правилам заводит в неразрешимое противоречие, и в то же время речь идет о несомненном случае «вдохновения добра». Это притча о двух отшельниках, которые в городе «три дня и три ночи кутили с пьяницами и блудницами, после чего пошли назад в свою пустыню». На обратной дороге один «горько рыдал и сокрушался», другой распевал радостным голосом псалмы. На попреки первого второй отшельник отвечал, что в городе они «корзины продавали, святому Марку поклонились... с монахолюбивою домною Леониллою беседовали...». За эту явную ложь он был избит «сокрушавшимся в своем грехопадении» товарищем. Вскоре кающийся отшельник решил, что совершенные грехи в любом случае перечеркнули прошлую праведную жизнь, и «предался распутной жизни», а затем кончил грабежом и смертной казнью без покаяния. Второй отшельник, продолжая свое подвижничество, прославился чудесами, «так что по одному его слову многолетне-бесплодные женщины зачинали и рожали детей мужеского пола»³¹.

Прелесть притчи в том, что она ставит героя по ту сторону формальных правил и заповедей. Ведь, рассуждая по *Князю*, герой притчи не мог продолжать быть праведным, так как не только согрешил, но и сделал вид, что ничего не было, т.е. слицемерил. Тем не менее мы интуитивно встаем на сторону неунывающего отшельника. И не только мы. Соловьев пишет, что, когда пришел день кончины отшельника, «изможденное и засохшее его тело вдруг как бы расцвело красотой и молодостью, просияло и наполнило воздух благоуханием»³².

¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 650.

² Очевидно, что Г [-н] Z представляет точку зрения самого Соловьева.

³ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 650–651.

⁴ Там же. С. 651.

⁵ Там же. С. 652.

⁶ Там же. С. 652.

⁷ Там же. С. 653.

⁸ Там же. С. 657–658.

⁹ Там же. С. 658.

¹⁰ См. там же. С. 640.

¹¹ Там же. С. 677.

¹² Там же. С. 703.

¹³ Там же. С. 701.

¹⁴ Там же. С. 693. См. рассуждения о возможности столкновения между Европой и Азией также в «Оправдании добра» [Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 474–476, 483–484].

¹⁵ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 718.

¹⁶ См.: Бори П.Ч. Новое прочтение «Трех разговоров» и повести об антихристе Вл. Соловьева, конфликт двух универсализмов // Вопр. философии. 1990. № 9. С. 30.

¹⁷ И. Ильин называет построение Соловьевым «Трех разговоров» в виде житейской беседы «величайшей ошибкой», в результате «глубокие и предметные нравственные искания Л.Н. Толстого переданы без понимания в форме несправедливой карикатуры». См.: Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. М., 1996. С. 25.

¹⁸ Толстой Л. Воскресение. Повести. Рассказы. М., 1976. С. 407–408.

¹⁹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 720.

²⁰ Там же. С. 728.

²¹ Там же. С. 637.

²² Там же. С. 729.

²³ Там же. С. 729–730.

²⁴ Там же. С. 730.

²⁵ Там же. С. 730–731.

²⁶ Там же. С. 731.

²⁷ См.: Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 660.

²⁸ П.Ч. Бори в вышеупомянутой статье отмечает, что в описании *Генералом* своей битвы с башибузуками присутствуют «черты настоящего религиозного подвига» // – Вопр. философии. 1990. № 9. С. 29.

²⁹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 662.

³⁰ Там же. С. 663–664.

³¹ См.: Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 674–676.

³² Там же. С. 676.

В. П. ОКЕАНСКИЙ

Шуйский государственный педагогический университет

АНТИХРИСТ КАК ВЕЛИКИЙ СОЦИОЛОГ: *POST SCRIPTUM К ПОЗДНЕМУ ВЛАДИМИРУ СОЛОВЬЕВУ*

В книге недавно ушедшего в мир иной приснопамятного Владимира Вениаминовича Бибикина «Слово и событие» есть раздел, написанный в 1995 году, который называется «Из жизни русского слова». Он начинается впечатляющей фразой: «Поэзия несет в России службу мысли вернее, чем философия. По литературе мы узнаем, что с нами происходит. Она называет наше место в мире и определяет будущее. Она надежный инструмент узнавания себя»¹. И дальше следуют удивительные по силе эмоционального воздействия и одновременно настораживающие соображения, в которых *романтическое восстание против тотальности* плавно переходит в *романтизацию тотального зла* и напрямую связано с неретушируемой двойственностью *архетипа детства*.

Приведем этот фрагмент максимально подробно: «Прекращение чуда свободы, разрушение его дискурсом тотального расписания – таким было видение позднего Достоевского и Соловьева... Множество, фигурирующее в легендах о великом инквизиторе и антихристе, одержимо в меру своей шатости жаждой упорядочения. Пророки восстают против угрозы окончательного миропорядка. Всякая вообще человеческая конструкция подозрительна. Любое устройство как таковое включает преступление. Рациональная организация истории забывает человеческого ребенка, не умеющего говорить. Инквизитор говорит много. Антихрист говорит безмерно больше и умнее всех. Когда, утомленный усилием всеобщего примирения, он просит трех апостолов сказать ему, какой идеи они от него хотят, то честно готов дать им любую... Священная война против конструкторов истории не дожидается, когда Бог сил грядет на облаках небесных с силою и славою великою... Людям нового времени Христос является рисованной картиной... Водимые за руку не сохранили в себе ни-

чего от могучего библейского народа. Антихрист бросает вызов такому человечеству... действует как катализатор исхода. Он возвращает миру размах... Инквизитор у Достоевского тоже остается единственным среди новых детей, рискнувших взять историю в свои руки... В ультиматуме человека-манипулятора история возвращает себе драматический размах, недоступный научному человечеству с его технической вавилонской башней... Показав свои видения, Достоевский и Соловьев оставили 20 веку урок силы, риска, размаха. Он больше ощущается, чем вычитывается... в словах «иди, ты свободен» инквизитора к Богу; и в лихорадочном триумфе сверхчеловека, таком интимно соловьевском. Веер жестов, невольных и вдохновенных, радостно свободных. Они возвращают простоту и щедрость человеческому существу в его войне за истинного Бога на краю Ничто»².

Нам уже довелось указать на то, что *евангельски и святоотечески понимаемого* Христа в «Легенде...» нет и быть не может³, поскольку не может быть «полуторного пришествия» Христа между Первым и Вторым: согласно церковному вероучению, оно будет грандиозной имитацией – пришествием антихриста. Это вполне очевидно для воцерковленного сознания, однако в рассматриваемом здесь случае дело даже совсем в другом – в пафосе *мистической невинности* «сына погибели». Включаясь в поднятый Достоевским и конкретизированный поздним Владимиром Соловьевым, а по своему и Ницше в книге «Антихрист», *дискурс о Великом Инквизиторе*, тончайший, на наш взгляд, филолог и крупнейший мыслитель современности следует здесь в русле не им впервые *совершенной подмены*, а именно – устойчивой герменевтической традиции *одностороннего* постромантического восприятия антихриста как *метафизического бунтаря* против самих прогнивших основ миропорядка. При этом как-то упускается из виду, что в центре *организационных забот* этого таинственного персонажа залегает ничем не отменяемая социоцентрическая установка на *новый мировой порядок*, выражающая хорошо известный древний *соблазн царства*...

Представляя грядущего антихриста как «великого мага и алхимика», «тонкого психолога» и «религиоведа-энциклопедиста», постигшего все «многообразие религиозного опыта»⁴, христиане очень мало задумываются о том, что этот

«великий мыслитель, писатель и общественный деятель», автор сочинения «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию»⁵, будет и *особо одаренным ад-министратором*, который «будет всякому приятен»⁶. Прежде всего «заправили общей европейской политики, принадлежащие к могущественному братству франкмасонов», сделают на него *свою* ставку: «чувствуя недостаток общей исполнительной власти», «посвященные решат учредить единоличную исполнительную власть»⁷. Тайна ее кратковременного успеха залегает, о чем теперь не задумывается никто, в новоевропейском *социологическом мифе*: в плоскости знаний о человеке, герменевтически сведенных к *социологической основе*, которой сегодня все гуманитарные науки призваны *отдавать честь*, а фундаментальные – *доказывать свою полезность*. Сегодня история, философия, психология, на латентном уровне – даже филология, испытывают на себе репрессивное воздействие со стороны мягкого, но нарастающего требования *социологической верификации* своего знания. Но *метафизическое знание*, будучи пародийно переключенным в *социологический регистр*, начинает (и в этом – *парадоксальность* социологической блокады метафизического знания!) сообщать подспудные метафизические кредиты самой *социологии*, делая ее «ключом ключей» к *управлению людьми*. Почему это не вызывает *тотальной тревоги*? Современный человек, приученный в повседневности полагаться исключительно на свои собственные навыки борьбы и малые силы, приучен видеть во всякого рода «*социальных программах*» проявление *заботы* о нем со стороны несоизмеримо более могущественных, чем он сам, силовых центров. Тайна антихриста в том, что он предложит *спасение как социальную программу*. Таким образом, выдвигая крупномасштабную программу *псевдоспасения*, антихрист занимает весьма специфическое место в *истории сотериологических учений*, которое пока еще остается в стороне от богословской и культурологической рефлексии...

Уместно обратиться в этой связи к сравнительной сотериологии и посмотреть, *что же понимается под спасением* в различных религиозных традициях. Отправной точкой пусть будет церковное христианское понимание⁸: спасение как *восстановление цельности* человека в замысле Божьем. На метафизи-

ческом уровне для этой смысловой модели характерна *высокая пластическая логоцентричность*. Но уже в других ближневосточных религиозных векторах – иудаизме, исламе – спасение исходно понимается *монадологично и эгоцентрично*: прежде всего как личная метафизическая *самореализация* в служении; отсюда неизменный провокативно-исторический *активизм* этих форм религиозного опыта. Вне Средиземноморского и Ближневосточного регионов Земли – иными словами, вне энецентрической и авраамической метаистории западного мира – в метакультурных регионах Среднего и Дальнего Востока тысячами выработан совершенно иной⁹ религиозно-антропологический тип сотериологии: спасение как *отказ от личной самореализации* (буддизм, даосизм); для него характерны: известный принцип «не-деяния», антиэгологическое *преодоление самости, отсутствие претензии на особость*... Если в первом случае мы имеем дело с *пластичностью*, во втором – с *монадностью*, то здесь – с *сыпучестью*... Такие интуитивные ассоциации вполне уместны на уровне *онтопоэтики культуры*.

В структурном отношении все сотериологические модели расположены между двумя энергетическими направляющими в истории религиозной мысли XX века, которые можно соотнести с говорящими названиями работ В.Ф.Эрна «Борьба за Логос» и Р.Гальцевой «Борьба с Логосом». Интересно, что батаевско-дерридианская «де-конструкция лого-центризма» в этой системе координат выступает как эго-логическое балансирование между Ближним и Дальним Востоками, и это – *культурно-морфологические горизонты постструктурализма*. Триумф сыпучести!

Для Православия представляется *сотериологичной* следующая смысловая модель: *самореализация на логоцентрических путях + жертвенный отказ от самореализации на эгоцентрических путях* (Халкидонский догмат о Божественном и человеческом во Христе). Разумеется, в истории Церкви всегда имели место отклонения от него; особенно существенны они в *православно-позиционируемой* мысли Нового времени, где очень хорошо просматривается своеобразная *историческая диалектика* сюрреальных мыслительных комплексов между гиперпластическим «ультрасиним» и гиператормарным «инфрарозовым»... Так,

у Хомякова, Тютчева, Данилевского и Леонтьева заметен крен в практическое *монофизитство* – у Достоевского, Соловьева, Розанова и Бердяева очевиден крен на *человеческое*. Доведенное до предела «секуляризированное арианство» у Л.Толстого и Камю предстает уже как *логика чистого метафизического Бунта против Логоса – коммунистического процесса*, подготавливающего приятие *исключительно социологической модели спасения*¹⁰. Псевдопластичность оборачивается необратимой сыпучестью! Мир, где люди – песок...

Еще поздний Хайдеггер заметил, что в метафизическом отношении СССР и США – одно и то же: безудержное господство техники и маркузеанского «одномерного человека». *Внимание к поэтическим и мыслительным глубинам самоговорящего сквозь людей языка* предлагается им в качестве единственного *сотериологического решения*; иными словами: *глубинная филология как сотериология*.

Аналогичная тенденция просматривается в русском философском наследии афонского «имяславия»: отцы Павел Флоренский и Сергей Булгаков, монах-катакомбник Андроник (блаженный приснопамятный А.Ф.Лосев). Здесь обнаруживается тенденция к пониманию Логоса как онтологического единства Лица и Слова. Лосевский Эйдос выступает как своеобразный греко-арио-центричный лингвофилософский максимализм. У самого Хайдеггера, говоря словами Бибихина, возникшими, правда, по другому поводу, прокладывается «трудный путь возвращения из филологического Египта на родину слова»¹¹. Флоренский с его магиго-мистическим пониманием имени максимально близок в этом отношении именно Хайдеггеру, на что указывал неоднократно и А.В.Михайлов¹². Булгаков же, подчеркивая «антропокосмичность слова» и допуская «металогическое, бессловесное» бытие космоса, достигает здесь *балансирующего равновесия*, заложенного в *Православии как миропонимании*¹³. В целом, *онтологическое языкознание* восстает против *социологической немоты* позитивистской науки, привлекая в союзники само *мироздание*.

Но что *говорит мир*, ужаснувшийся еще Паскаля «вечным молчанием этих бесконечных пространств»? В XIX веке Ницше

медиумически принимает на себя немотствующую «картину мира» Нового времени и *сходит с ума*... Экзистенциалисты продолжают открытую им тематику *космического безумия*, высвечивая, хотя болезненно и искаженно, *действительную сложность метафизического опыта*.

Грядущий антихрист, редуцируя всю *ведомую* ему сложность духовной жизни к *социологическому солипсизму*, пойдет по пути, намеченному Марксом («Маркс-мыслитель, невольно подчиняясь здесь Марксу-человеку, – отмечал С.Н.Булгаков, – растворил индивидуальность в социологии до конца...»¹⁴) и предвосхищенному на страницах позднего Владимира Соловьева... Он начнет с постановки и последующего решения *проблемы управления*. Имеющий глаза и уши да не ослепнет и не оглохнет – не имеющий их пусть узнает это на вкус!

В дипломной работе мы обращались к этой теме. Покойный А.В.Михайлов, дав высокий отзыв о нашем дипломном сочинении¹⁵, отсоветовал разрабатывать ее дальше, указав на филологическую малоизученность и перспективность для *наших современных* интересов наследия незаслуженно забытого А.С.Хомякова. И вот теперь именно Хомяков, из глубины сравнительно спокойной эпохи предсказавший, что

Скоро-скоро в бранном споре

Закипит весь мир земной,

настоятельно подвигает нас снова задумываться над этими вещами.

Интерес к культурологической мысли в 1990-е годы¹⁶, складывающийся из противоречивого взаимодействия двух взаимоисключающих тенденций: с одной стороны, тяготения к *метафизике культуры* и, с другой – «перекрашивания невежественных преподавателей научного атеизма в новомодных культурологов» (по словам самого же А.В.Михайлова) – редуцирован сегодня к радикально *социологическим* параметрам официальной подачи этого знания. Этому *профанизирующему процессу* противостоит сегодня модная *тема глобального кризиса*¹⁷, которую антихрист, по всей видимости, попытается официально превратить в *маргиналию мышления*, поскольку это, пожалуй, единст-

венное в сегодняшнем мире, что существенно подрывает сами основания управления.

Истоки темы глобального кризиса можно видеть уже в евангельских словах Христа, пророчески предвосхищающих в согласии с более древними преданиями приход *ухудшающихся времен*. Интересно, что в отличие от антихриста, притязающего на верховные жречество и царство, реализуемые в одном лице, то есть на высшую кастовую принадлежность, Христос не принадлежал ни к варне брахманов (хотя по одному из восточных апокрифов в юности беседовал с ними и они не всегда гнушались его наставничеством), ни к варне кшатриев (к которой, например, принадлежал царевич Гаутама – будущий Будда). Не принадлежал он и к мечтающим о восстании шудрам, как, скажем, доблестный герой рабов Спартак, возглавивший социальный бунт. Вся эта милая сердцу антихриста древняя система *раболетия – рабовосстания – рабовладения* глубоко чужда была Христу. Принадлежа по матери к древнему знатному роду, он, тем не менее, жил вместе с нею в доме своего приемного отца, который принадлежал к варне васьев – ремесленников, поскольку был по профессии плотником. Подчеркнем еще раз, двенадцатилетний мальчик, поучающий в храме левитов и старцев, не стал жрецом, не принял царства, не поднял восстания, но остался как бы в странствии («по чину Мельхиседекову, от вечности идущему!»), к которому пригласил и своих друзей, избирая их почти всех внутри своего свободного сословия рыбаков, врачей, художников, мыслителей, поэтов... Словом, всех тех, кому и в голову не приходит мысль управлять людьми, постигать оккультные «искусства управления», «тайны оболщения», все то, что так мило будет антихристу, который, как хорошо известно, запретит «покупать и продавать» без принятия особых знаков, фиксирующих подданство. Его технически организованное царство с претензией на всемирное величие лишит на какое-то «малое время», на короткий срок, *неотмирной радости* всякое творческое дело, поскольку любое поприще, благодаря тактике интегрированных коммуникаций и стратегии универсального управления будет ориентировано на *социальный заказ*. О том, чем закончится вся эта история и что будет после – сказано в Апокалипсисе.

¹Бибихин В.В. Слово и событие. М.,2001. С.117.

²Там же. С.117 – 118.

³См.: Океанский В.П. Герменевтическое пространство «Легенды о Великом Инквизиторе»: вслед за К.Н.Леонтьевым... // Филологические штудии: Сб. науч. тр. Иваново,1995. С.15 – 22.

⁴Ср.: Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М.,1993.

⁵Соловьев В.С. Краткая повесть об антихристе // Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. М.,1991. С.403, 407. Об антихристе из древне-православных авторов подробно писал преп. Ефрем Сирийский. См. также: Антихрист: Антология: С.Яворский, С.М.Соловьев, Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, В.П. Свенцицкий, С.А. Аскольдов, Н.О. Лосский, Г.П. Федотов, Б. Молчанов, С.Н. Булгаков, Я.С. Друсин, Д.Л. Андреев. М.,1995. См. также: Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.,1990. Т.2. Интересно, что *апокалиптическая историософия А.Ф.Лосева*, изложенная в «Дополнениях к «Диалектике мифа»», парадоксально строится по принципу риторико-иконографического монументализма мышления на социологической почве политэкономии: «Вся история человечества есть история борьбы между Христом и антихристом, Богом и сатаной. Феодализм – высшая ступень в истории человечества, торжество Бога; феодализм падает под ударами сатаны, дальнейшая история есть история развертывания и оформления сатанинского духа. Ступени этого развертывания – капитализм, социализм, анархизм...». Цит. по: Гулыга А. Православный философ эпохи ленинизма // Литературная Россия. 29 октября 1993 г. №39. С.12. Существует любопытное *пародийное прочтение* рассматриваемого здесь сюжета, ср.: «В «Краткой повести об антихристе»... Соловьев обстоятельно, языком газетного репортажа повествует о завоевании Европы желтой расой. Россия при этом гибнет, но раз и навсегда. Европа освобождается от нового монгольского нашествия, но уже без участия русских. Возникает мировая империя во главе с антихристом и со столицей в Иерусалиме. Последний акт мировой трагедии — столкновение разноплеменного языческого войска антихриста с армией Израиля. Первоначально израильтяне поддерживали антихриста, полагая, что он стремится установить их мировое владычество, но, случайно узнав, что он не обрзан, взбунтовались против него. Войско антихриста проваливается в тартарары, а иудеям является распятый Христос «в царском одеянии», и они братаются с христианами. Мертвые воскресают и воцаряются с Христом на тысячу лет. Во всей этой истории есть элемент иронии (и даже пародии). Соловьев выступает против всех видов мессианства». См.: Мусский И.А. Сто великих мыслителей. М.,2000. С.496–497. Уместно здесь предположить, что в мире, где антихрист будет *большим дельцом*, а *религиозная серьезность* не поме-

шает филистерам досматривать футбольный матч, *самовыслушивание* вмещается в благочестие...

⁶Соловьев В.С. Указ. соч. С.408.

⁷Там же.

⁸Зноско-Боровский, Протоиерей Митрофан. Православие, Римокатоличество, Протестантизм и Сектанство: Лекции по сравнительному богословию. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1991.

⁹См. об этом: Уоттс А. Путь Дзен. Киев, 1993; Он же. Психотерапия. Восток и Запад. Львов, 1997. См. также: Вандерхилл Э. «Мистики XX века»: Энциклопедия. М., 1996. С.35 – 44. См. также: Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986.

¹⁰См. А. Камю «Чума», а также кн.: В.И. Ленин о Толстом. М., 1978. С другой стороны, вполне очевидна *гуманистическая ориентация* психологически привлекательной *логотерапии*, и далеко не случайно само *наивное* обращение к *ленинскому пониманию достоверности реального* в работах ее основоположника-неогуманиста, см.: Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990; Он же. Доктор и душа. СПб., 1997. Влияние этой ультразападной рационалистической стратегии заметно сегодня *даже (!)* на *неоправославную* мысль, см.: Еротич В. Психологическое и религиозное бытие человека. М., 2004.

¹¹Бибихин В.В. Указ соч. С.265.

¹²См., например: Михайлов А.В. Вместо введения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. XXVII.

¹³См.: Булгаков С.Н. Философия имени. Paris, 1953.

¹⁴Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип // Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество. М., 1992. С.61. Справедливости ради отметим, что существует и противоположная точка зрения, согласно которой «нефальсифицированный» марксизм есть творческое раскрытие человечности; см.: Фромм Э. Концепция человека у К.Маркса // Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С.345 – 414.

¹⁵См.: Океанский В.П. Поэтика «Легенды о Великом Инквизиторе» Ф.М. Достоевского: опыт герменевтического прочтения (дипломная работа) / Науч. рук. проф. В.П. Раков. Иваново, 1994. См. также: О Великом Инквизиторе: Достоевский и последующие: Леонтьев, Соловьев, Розанов, Булгаков, Бердяев, Франк. М., 1991.

¹⁶См., например: А.Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. М., 1991; Школа диалога культур: Идеи. Опыт. Проблемы / Под общ. ред. В.С. Библера. Кемерово, 1993; Философия культуры: Становление и развитие. СПб., 1998.

¹⁷См., например: Сидорина Т.Ю. Философия кризиса: Учеб. пособие. М., 2003. Здесь, к сожалению, при всем информационном обилии, нет круп-

нейших метафизических работ по этой тематике следующих авторов: Р.Генона, М.Хайдеггера, Ю.Эволы (см.: примеч.18), ибо совсем недостаточно для ее верификации по своему великих трудов О.Шпенглера, А.Дж.Тойнби, К.Ясперса. Интереснейшие, хотя и не бесспорные метафизические разработки предлагаются современным московским мыслителем-«евразийцем», см.: Дугин А.Г. Новая программа философии // Лит. газета. 29 января – 4 февраля 2003 г. №4(5909). С.4; Дугин А.Г. Философия войны. М., 2004. Важнейшие постулаты *кризисного состояния мира* входят в теоретические основания высших образовательных программ, см.: Тихонравов Ю.В. Геополитика: Учеб. пособие. М., 2000.

¹⁸См.: Генон Р. Кризис современного мира. М., 1991; Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в современной западной философии. М., 1998; Эвола Ю. Люди и руины. М., 2002. Разумеется, сами эти труды оказываются не только герменевтикой, но и феноменологией глобального макроисторического кризиса западного мира.

М. З. МУСИН

Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова

КОНЕЦ ИСТОРИИ: ЭСХАТОЛОГИЯ И ЭТИКА В.С. СОЛОВЬЕВА

Эсхатологическая тема позднего Соловьева – это тот узел философствования, где переплетаются многие историософские и этические размышления Владимира Сергеевича: добро и зло в истории, смысл истории, проблема культурного и социального прогресса, смысл войны...

Эсхатология В.С. Соловьева требует к себе особого отношения. Дело в том, что общий настрой мысли философа не полагает представления о некоем эмпирическом конце истории. Во-первых, смысл истории для Соловьева в обретении абсолютного бытия, и тогда говорить о каком-то «конце» будет бессмысленно, ибо Царствие Божие суть абсолютная *бесконечность*. Во-вторых, как нам представляется, собственно эсхатологическая проблематика раскрывается не в «Повести об антихристе». Это сочинение являет собой скорее пример беллетристики на религиозные темы и, хотя несет на себе сильную историософскую нагрузку, все же сложно для интерпретации. В иной форме темы «Повести» выражены в одной из последних статей Соловьева

«По поводу последних событий», в которой очевидным образом раскрывается понимание мыслителем конца истории.

«Современное человечество есть больной старик... всемирная история *внутренно кончилась...*»¹, – вот ключевая фраза, которая раскрывает эсхатологические переживания Соловьева. Ее суть в том, что кончилось *духовное развитие человечества*, которое и является основой исторического процесса. Новизна развития – это новизна духа; залог бесконечности истории в безусловном содержании Бога, трансцендируя к которому человек может творить историю. Для раннего Соловьева эту миссию посредничества с Богом выполняла Россия, точнее должна выполнять. Позже эта вера, как и вообще вера в исключительную историческую миссию какого-либо народа, прошла. Очевидно, основы завершения истории в чем-то ином, и мы не можем найти их на поверхности исторического бытия: в экономических, социальных, политических отношениях внешне происходят и будут происходить изменения, но будут ли эти изменения подлинно историческими событиями, то есть неким движением к Смыслу; *внутренне* же, в самой истории как таковой *ничего не происходит*. В чем же причина конца?

Для ответа на этот вопрос мы должны очертить трактовку Соловьевым идеи исторического прогресса и динамику развития его представлений о таковом. Философ безгранично верил в прогресс, и это напрямую исходит из его метафизики. В 1880-е годы он особенно критиковал Византию за то, что она представляла собой исповедание высоких христианских догматов и в то же самое время чисто языческую бытовую практику. Тем самым философ формулировал необходимость общественно-политического прогресса вместо византийского антихристианского застоя. Тогда же его занимает теократическая идея. В 1890-е годы Соловьев отказывается от этой идеи, а идеалом общественно-исторического прогресса становится для него вселенская церковь. В центральном произведении тех лет "Оправдании добра" (1899) прогрессистский оптимизм Соловьева достигает апогея: вся история человечества предстает здесь как поступательное, прогрессивное движение к добру и сам прогресс культуры и общества тождественен нравственному прогрессу.

Но в конце концов Соловьев пришел к отрицанию всякого прогресса: «Ходячие теории прогресса – в смысле возрастания всеобщего благополучия при условиях теперешней земной жизни... – пошлость. Со стороны идеала это есть пошлость или надоедливая сказка про белого бычка; а со стороны предполагаемых исторических факторов – это бессмыслица, прямая невозможность»². Анализ "Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории" поможет нам прояснить мысль философа.

Форма диалога-спора способствует созданию острой напряженности, антиномичности соловьевской мысли. С точки зрения Соловьева, теория культурного прогресса весьма сомнительна, ведь нужно еще доказать, что всякий исторический прогресс обязательно направлен к добру. Однако новое отнюдь не всегда является добром. Прогресс в сущности есть условность, и, чтобы быть безусловным принципом достижения добра, еще нужно определить, что это за прогресс и в какую именно сторону он движется. Участник спора, выдвигающий на первый план культурно-прогрессистскую точку зрения, утверждает, что все войны были признаком некультурности и что вот теперь, когда культура достигла большой высоты, войны стали бессмысленными предприятиями, да их и вообще дальше не будет. Вежливое отношение людей между собой, этот последний результат общего человеческого культурного развития, и является такой позицией, которая решает все проблемы борьбы добра и зла. *Политик*, выражающий эту позицию, видит смысл истории в установлении вечного международного мира, а единственная прогрессивная историческая сила для него – европейский мир.

Но и другая концепция – *Князя*, неверящего ни в какой прогресс, осуждающего какие бы то ни было войны, утверждающего смысл человеческой деятельности в моральном совершенствовании, также кажется Соловьеву нелепой. В истории возможен прогресс, рост цивилизации, моральное совершенствование, но «если последний результат вашего прогресса и вашей культуры есть все-таки смерть каждого и всех, то ясно, что всякая прогрессивная культурная деятельность – ни к чему, что она бесцельна и бессмысленна»³. *Бессмертие* есть предельная цель истории, поэтому для философа именно в свете символа смерти раскрывается достоинство той или иной концепции доб-

ра и зла. Для позднего Соловьева *добро* и *зло* – главные силы истории. Они действуют как бы «над» и «под» эмпирическими историческими силами.

Но что есть зло и что есть добро? «Есть ли *зло* только естественный *недостаток*, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная *сила*, посредством соблазнов *владеющая* нашим миром, так что для успешной борьбы с ним нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?»⁴. Здесь, таким образом, мы должны обратиться к метафизике Соловьева. Мыслитель противопоставляет культурно-прогрессивистской собственной позиции, которую он называет «безусловно-религиозной»: чтобы требовать и ожидать победы добра над злом, необходимо, во-первых, признавать за этим добром безусловную и непобедимую силу, превышающую собою все отдельные, разрозненные, то процветающие, то погибающие исторические силы, во-вторых, необходимо признать, что абсолютное добро может также воплотиться в реальной, земной обстановке. Для Соловьева абсолютное добро есть Бог, а абсолютная воплощенность его в земном обстановке, материи, есть богочеловечество Христа.

Зло же действительно существует и «выражается не в одном отсутствии добра, а в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими во всех областях бытия»⁵. Зло в сопротивлении низших страстей человека его духовным устремлениям, в слепой инстинктивности толпы, но крайнее зло – смерть. Собственно человеческая воля и ум вовсе не служат гарантом того, что их предмет истина и добро. Необходимо, по мысли Соловьева, «*вдохновение добра*, или прямое и положительное действие самого доброго начала на нас и в нас»⁶, а такое невозможно без *веры, надежды, любви*. Но именно этого – безусловной христианской веры – философ не видит в современной ему действительности, поэтому история «внутренне кончилась». Итог истории, видимый в символе Царства Божьего, не мыслится Соловьевым без непосредственного действия божественного трансцендентного мира, которое совершается в истории через человека и общество. Человечество, не верящее в это, видит итог исторического процесса и прогресса в построении Царства Божьего «на земле» – царства всеобщего материального

благополучия; для Соловьева же Царство Божие, «хотя будет и на земле, но лишь на новой земле, любовно обрученной с новым небом»⁷. Таким образом, мысль философа эсхатологична и хилиастична одновременно, она существует как бы в напряженном поле между трансцендентным и имманентным, и это напряжение становится гарантом ее жизни и развития. Лишая же свою мысль одного из этих полюсов – трансцендентного, – человек тем самым умерщвляет ее, а значит, обрекает себя на *безмыслие*, а историю на *бес-смыслие*, то есть на разрушение, конец истории. Соловьев был твердо убежден, что без мышления и веры человек не может знать правды и добра, но это, что казалось Соловьеву само собой разумеющимся, было забыто в его эпоху: человечество уже не различает – что добро, а что зло, где правда, а где ложь. Поэтому символом конца истории для Соловьева и вообще для всей христианской мысли является *антихрист*, как символ *не-мышления* и *не-верия*: он «будет говорить громкие и высокие слова и набросит блестящий покров добра и правды на тайну крайнего беззакония в пору ее конечного проявления, чтобы – по слову Писания – даже и избранных, если возможно, соблазнить к великому отступлению... это – обманчивая личина, под которой скрывается злая бездна...»⁸.

«Краткая повесть об антихристе» начинается с описания эпохи, предшествующей всемирной империи антихриста: XX век, мир попадает под полувековое монгольское иго, которое свергнуто осознавшим наконец необходимость объединения человечеством; в XXI веке «соединенные европейские штаты» достигают внушительного прогресса, научная мысль преодолевает вульгарный материализм и примитивный религиозный догматизм, но собственно верующих, которые «все по необходимости становятся и *мыслящими*», становится все меньше и меньше. Развитие науки, однако, не привело к разрешению вечных вопросов о жизни и смерти, а только окончательно их запутало. Решить все вопросы вызвался некий «сверхчеловек», имевший откровение от дьявола и, благодаря своим недюжим способностям и мыслям об обустройстве мира, получил поддержку большинством населения планеты и был избран императором мира. В его империи наконец были осуществлены все чаяния прогрессивного человечества: вечный мир; всеобщее благоденствие –

«каждый стал получать по своим способностям, и всякая способность – по своим трудам и заслугам», так что во всем человечестве устанавливается «самое основное равенство – *равенство всеобщей сытости*»; и, наконец, когда была решена социально-экономическая проблема, встает вопрос: что же еще нужно человеку? и император знает, что нужно его толпе – зрелищ: «И вот народы Земли, облагодетельствованные своим владыкой, кроме всеобщего мира, кроме всеобщей сытости, получают еще возможность постоянного наслаждения самыми разнообразными и неожиданными чудесами и знаменами»⁹.

Таков итог исторического развития: осуществленный *этатизм, социализм и эвдемонизм*. Вместо свободного, положительного всеединства, единства всего и вся – принудительное единство человечества во всемирной империи и равенство всеобщей сытости; вместо духовного – животное человечество. К этому ли стремится человек, это ли направление вектора истории? И Соловьев всем содержанием своей "краткой повести" (империя антихриста существует в мире и согласии, и только вмешательство божественной силы приводит к ее гибели) отвечает утвердительно на этот вопрос: человечество это устраивает, потому что ему больше ничего и не надо. Философ различил в чертах своего времени и помыслил человека будущего, человека, *в сознании которого нет Бога*, а значит, нет *сущностного различия между добром и злом*, поэтому и утвердился на земле антихрист, который сам *искренне* желал и осуществлял всеобщее благо, поэтому *Дама* (слушательница повести) спрашивает: «И я все-таки не понимаю, почему ваш антихрист так ненавидит Бога, а сам он в сущности добрый, а не злой?», и автор отвечает ей: «То-то и есть, что *не в сущности*. В этом-то и весь смысл»¹⁰.

Соблазнительно было бы трактовать апокалиптические картины и эсхатологические размышления Соловьева как предсказания грядущих мировых войн и тоталитарных режимов. Понять его мысль только так – значит допустить, что все эти мировые потрясения есть как бы уже пройденный этап, это уже пережито нами, но то, что произошло, чтобы быть пережитым, должно быть *осознанным*, должно пройти через работу мысли, чтобы действительно остаться в прошлом, иначе прошлое будет вечным настоящим, история станет «вечным возвращением» и

«внутренне кончится». Соловьев – философ, а не пророк, Апокалипсис от Соловьева – это не описание грядущих событий, а *описание состояния сознания* некоего предела, до которого может дойти человек, а значит, и история; *за* этим пределом уже другой, Божественный мир, нам недоступный, но *на* этом пределе становится ясным смысл здешнего мира, истории и человека.

Если и говорить о «пророчествах» Соловьева, то он предвидел, что этот предел не будет помыслен человеком: не в том смысле, что история дойдет до некоего предела, который не будет осознан, а в том, что мысль не сможет дойти до какой-то предельной точки, и тогда предел станет реальностью, реальностью конца. Таким пределом мысли был для философа *символ смерти*, но для него же было ясно, что этот символ был утерян в мышлении его современников, для которых *смерть не была символом*, то есть тем, что допускает различное понимание, тем, что само по себе несет потаённый *смысл*, а значит, требует *предельного* к себе внимания. Соловьев констатирует, что для современного ему сознания смерть является лишь *знаком*, означающим лишь одно: бессознательный, объективный факт – смерть. «Бога ведь никто не видал, и что такое может быть Его Царство - никому не известно: а смерть людей и животных все мы видали и знаем, что от нее, как от верховной власти в мире, никому не уйти. Так зачем же вместо этого *а* мы будем какой-то *х* ставить?»¹¹, – рассуждает *Политик* в «Трех разговорах». Ему вторит *Князь*: «Смерть есть явление, конечно, очень интересное, можно, пожалуй, называть ее законом, как явление постоянное среди земных существ, неизбежное для каждого из них; можно говорить и о безусловности этого «закона», так как до сих пор не было достоверно констатировано ни одного исключения... смерть есть такой же безразличный факт, как, например, дурная погода»¹². Для Соловьева все это символизирует утрату сознанием трансцендентного, утрату Бога и веры, «разумной веры», которая только и служит условием мышления о смерти (как крайнем пределе, личном Апокалипсисе), а непомысленная смерть становится смертью мысли и веры. В результате историческое сознание лишается своей перспективы, конец истории становится реальностью: «Историческая драма сыграна, и остался еще один эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растя-

нуться на пять актов. Но содержание их в существе дела заранее известно»¹³.

Итак, нами был рассмотрен один из эсхатологических мотивов философии Соловьева – понимание им сущности конца истории и его причин. Было определено, что философ мыслил внутренний конец истории. Это определение можно истолковать как конец духовного развития человечества. К этой мысли Соловьев пришел в результате эволюции собственной теории прогресса, отрицая в последние годы жизни безусловный характер общественно-исторического и культурного прогресса, так как он релятивен лежащим вне его духовным целям человека – Добру или Злу. Сами же духовные интенции сознания для мыслителя определялись степенью цельности мышления и веры, «разумностью веры». Утрата современным сознанием символа смерти как предела мышления понимается философом как утрата веры и способности к мышлению, что собственно и знаменует собой конец истории.

¹ Соловьев В.С. По поводу последних событий// Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. М., 1991. С. 431.

² Там же.

³ Соловьев В.С. Три разговора// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 717–718.

⁴ Там же. С. 636.

⁵ Там же. С. 727.

⁶ Там же. С. 731.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 643.

⁹ Там же. С. 747.

¹⁰ Там же. С. 761.

¹¹ Там же. С. 728.

¹² Там же. С. 728–729.

¹³ Соловьев В.С. По поводу последних событий... С. 432.

**ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ
ВЛ. СОЛОВЬЕВА В КОНТЕКСТЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
И ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ**

1. Исторический ракурс философских
и философско-правовых изысканий

Исторический ракурс философских исканий Вл. Соловьева многопланов и в то же время подчинен главной идее – осмыслению путей и средств нравственного прогресса. В них присутствует своего рода методологический монизм, пронизывающий весь набор подходов и ракурсов анализа, среди которых видное место занимают социальный, философский, религиозно-провиденциальный и историко - религиозно - философский, политико-философский и философско-правовой подходы. В творческих исканиях философа особым и плодотворным образом отразилось своеобразие личного жизненного пути и личной жизненной драмы.

Философия права как область размышлений о природе и назначении права в жизни человека, общества, церкви и государства представлена у мыслителя не в полном объеме, однако включает в свое обсуждение практически все исторические эпохи и наиболее важные рубежные события социальной и религиозной истории в целом или в определенных областях социальной жизни.

Идейные предшественники Вл Соловьева в трактовке философии истории в связи с философией права и государства весьма многочисленны и разнообразны по своим исходным методологическим установкам. Один из них – Блаженный Августин, первый христианский философ – истолкователь нравственного прогресса в виде семи больших стадий (периодов), уподобляемых различным возрастным периодам в жизни человеческой. Он же – «юрисконсульт Царства Божьего» (характеристика Е. Н. Трубецкого). Вл. Соловьева можно назвать по аналогии

русским философом Царства Божьего с правоведческим уклоном. Для Августина и Соловьева несомненным идейным предшественником следует считать также ап. Павла с его истолкованиями темы о *Законе и Благодати*. В средние века самым глубоким и универсальным истолкователем этой темы стал киевский митрополит Иларион.

По справедливому обобщению С.А. Левицкого, «положительный смысл истории заключается, по убеждению Соловьева, в свободном вхождении человечества в церковь – и в свободном очерковлении человечества. Поэтому он называет исторический процесс «богочеловеческим»¹.

Можно согласиться с В.В. Зеньковским, что задача историка не в том, чтобы реконструировать взгляды данного автора и придать им известную систематичность, а в том, чтобы уяснить те темы, которые преимущественно определяли творчество данного автора, и те интуиции или исходные построения, которые направляли это творчество – «наново все перечитывая, войти в мир их мысли, во внутренне движение идей». В отношении творчества Вл. Соловьева можно признать за бесспорное и то, что в нем воплотились все главные темы его и нашего времени – секуляризм, личность, свобода, социальная тема – и что сам он возвышается во всех этих обсуждениях незаурядным проявлением «свободной стихии богословских исследований». Таким образом, вполне резонным выглядит суждение о том, что «начиная со Сковороды, через старших славянофилов, через Соловьева, вплоть до наших дней проблема соотношения разума и веры, свободного исследования и церковной традиции занимала и занимает наши умы». Этот спор о соотношении свободы исследований и прав традиции не окончен, «равновесие еще не найдено»².

2. Контекст отечественной социальной истории

Отечественная история отображается и запечатлевается в творчестве философа под воздействием традиционных факторов и обстоятельств и вместе с тем под большим влиянием семейной родословной, профессиональных семейных занятий и, разумеется, истории национальной (этнической, государственной, политической). Наиболее устойчивые предпочтения в обсуждении

проблематики русской политики и философии – церковь, славянофильство, социализм, христианская социальная политика.

Самое удачное обобщение результатов подобного обсуждения истории мы находим в лекциях по истории русской религиозной философии А. Меня. Он утверждает: «В его философию вошли и идея синтеза от Чаадаева, и освободительная идея от Чернышевского, и убеждение в том, что социализм в каких-то формах возможен (это Соловьев тоже взял от них), и абсолютное неприятие материалистической доктрины (это он взял от славянофилов и от всей изначальной христианской философской традиции), и идея об особой роли России, которая находится на пересечении восточного и западного миров, и мысль о возможности и необходимости стремиться к тому, чтобы христианский идеал не был абстрактным, отвлеченным, чтобы он стал жизненной, жизнотворящей силой»³.

3. Контекст истории всемирной и всеобщей

20-летний философ в письме невесте разъясняет смысл и назначение своих занятий историей религий: «Пишу «Историю религиозного сознания в древнем мире»...Цель этого труда – объяснение древних религий, необходимое потому, что без него *невозможно полное понимание* (курсив наш. – В.Г.) всемирной истории вообще и христианства в особенности»⁴.

Всемирная история народов и стран предстает у философа всемирно-историческим путем к совершенной жизни, по которому движутся народы. Подобное истолкование можно считать также христианско-религиозной версией всеобщей истории, хотя для последней характерным является акцент не на моральном совершенствовании, а на универсальности (многоединности) и прогрессизме, на совершенствовании социальном и политическом и др.

Смысл всемирно-исторического пути изложен в работе «История и будущность теократии», которая имеет характерный подзаголовок («Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни») и в уточняющих замысел работы заглавиях ее частей. Например, заглавие кн. 4 звучит так – «Завершение национальной теократии развитием трех властей – первосвящен-

нической, царской пророческой и переход к вселенской теократии»⁵.

О сути замысла работы, содержавшей обоснование плодотворности объединения восточного и западного христианства, Соловьев удачно высказался в письме к Н.Я. Данилевскому (1885): «Православие и католичество не исключают, а восполняют друг друга, поэтому нет у меня никакого побуждения становиться на одну сторону, или жертвовать одним для другого»⁶.

Общий образ богочеловеческого теократического общества предстает у философа в трех ипостасях – часть Божья (священники), часть активно-человеческая (князья или начальники) и часть пассивно-человеческая (народ земли). Эта социальная структура является наиболее типической для всех древних и частично для средневековых обществ, в которых легко обнаруживаются три класса. Три социальные группы с обособленным социально-политическим и профессиональным статусом – жрецы, воины, земледельцы. В средневековом обществе эти группы характеризуются несколько по-другому: те, кто молится; те, кто воюет; те, кто трудится на пашне.

Философ сделал попытку дать другое обоснование этому трехчастному групповому обособлению. «Но это расчленение, естественно вытекающее из необходимостей исторического процесса и составляющее органическую форму теократического общества, не только не нарушает внутреннего существенного равенства всех с безусловной точки зрения, но и в самом этом внешнем расчленении на три части мы не находим резких границ и перерывов, а встречаем промежуточные звенья, связывающие весь теократический строй живой неразрывной цепью»⁷.

И еще один аргумент: «Необходимость личных руководителей народа обуславливается именно пассивным характером народной массы. Если бы этому вообще косному и неподвижному элементу принадлежало преобладающее значение в народе израильском, то всемирно-историческое призвание Израиля не могло бы быть исполнено. Та естественная жизнь во власти земли, которой живет всякий народ, не есть окончательный удел для народа исторического и в особенности... для народа избранного грядущим Богом»⁸.

Предпочтительное истолкование всех важнейших событий в национальной и всемирной истории с позиций нравственного прогресса лишало ореола исключительности многие важнейшие события современной истории, в частности события великих революций. Обращаясь к «оправдательным и притягательным» переменам, произведенным французской революцией, Соловьев полагает самым ценным в ней Декларацию человеческих прав. Но сразу же оговаривается: «Вообще говоря, это не было ново, ибо все человеческие права содержатся, конечно, в той власти людей стать чадами Божиими, которая возведена Евангелием (Иоан. 1, 12)»⁹.

¹Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М. 1996. С. 202.

²См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 11. Часть 2. Ленинград 1991. С. 232, 233–34.

³Мень А. Русская религиозная философия: Лекции. Храм святых бесребренников Космы и Дамиана в Шубине. М. 2003. С. 24.

⁴Флоровский Г. Спор о немецком идеализме (Л.И. Шестову). Из прошлого русской мысли М.. 1998. С. 158.

⁵См.: Соловьев Вл. Собр. соч. В 10 т. Т. 4. (1883–1887). СПб., 1912. С. 243, 489.

⁶Там же. С. 193.

⁷Там же. С. 473.

⁸Там же. С. 472–473.

⁹Там же. Т. 9. С. 174.

А.М. ШИШКОВ

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

КОНЦЕПЦИЯ ТРЕХ ИСТОЧНИКОВ ЛЕГИТИМНОЙ ВЛАСТИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА И ЕЕ ИЛЛЮСТРАЦИЯ НА КОНКРЕТНОМ ПРИМЕРЕ ИЗ ИСТОРИИ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Традиция проведения аналогий между объектами и характеристиками горнего и дольного миров, высшего и низшего порядков, как известно, имеет весьма давнюю историю: в качестве одного из наиболее ярких примеров можно вспомнить об Авгу-

стине Гиппонском (Augustinus Hippoensis, 354–430), который в своем знаменитом трактате «О граде Божием» (*De civitate Dei*, 413–427) соотносил – для иллюстрации факта богоподобия человека – способности человеческой души (память, разум и волю) с Лицами Божественной Троицы, соответственно с Отцом, Сыном и Св. Духом (XI, 26–28).

С чем-то подобным можно столкнуться, обращаясь также к наследию русской теолого-философской мысли XIX в., в частности к предпринятому в сочинении Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900) «Россия и Вселенская Церковь» сопоставлению трех видов мессианского служения Спасителя – священнического, царского и пророческого – с тремя образующими моментами христианского общества, тремя источниками легитимной власти в едином социальном организме, а именно с Церковью, государством и народом в лице его истинных представителей¹. Так, в кн. III указанной работы, имеющей характерное название «Троичное начало и его общественное приложение», в гл. 11 («Царская власть и сыновность. Пророческое служение. Три таинства прав человека») Вл. Соловьев утверждает, что троичная монархия – как наиболее естественная форма христианского общества – прежде всего очевидно должна заключать в себе в качестве своих конституирующих элементов Церковь (власть священническую) и христианское по сути своей государство (власть царскую): «...Неоспоримо, что оно [государство. – *А.Ш.*] представляет вторую мессианскую власть, царскую власть Христа, и, как таковое, порождено в принципе первой мессианской властью, вселенским отчеством»².

Однако, как считает Вл. Соловьев, для гармонического взаимодействия Церкви и государства необходимо требуется еще одно, *третье*, властное начало: «Основывая Церковь на своем священстве, освящая государство своей царской властью, Он [Христос. – *А.Ш.*] позаботился также об их единстве и их согласном развитии, оставив миру свободное и живое действие своего пророческого духа. И как священство и царская власть Богочеловека обнаруживают Его Божественную сущность через посредство человеческих органов, так и Его пророческое достоинство должно иметь подобное же проявление. Необходимо признать поэтому в христианском мире третье главное служе-

ние, представляющее синтетическое единство двух первых, указующее Церкви и государству совершенный соединенный идеал обоженного человечества, как высшую цель их совместного действия. Дух пророческий не мог иссякнуть и угаснуть во вселенском теле Христа. Он дышит, где хочет, и говорит ко всем в мире, – к священникам, царям и народам»³. И далее, в обращенной к представителям священнического сословия гипотетической речи пророческий дух, говоря о полноте той жизни («не только духовной, но и телесной, не только личной, но и общественной»⁴), что даруют они людям, сам называет своего земного носителя – это *верующий народ*⁵.

Тот факт, что Вл. Соловьев вновь возвращается к концепции трех властей в 1894–95 гг. при создании фундаментального труда «Оправдание добра. Нравственная философия» (ч. XX: «Личные представители нравственной организации человечества. – Три высшие служения – первосвященническое, царское и пророческое. – Их отличительные признаки и взаимная зависимость»), доказывает, что данная идея вовсе не рассматривалась им как проходная – наоборот, он настаивает на ней с еще большей определенностью. «Нормальная связь церкви и государства нашла бы для себя и существенное условие и наглядное реальное выражение в постоянном согласии их высших представителей, первосвященника и царя, причем второй полноту своей власти освящал бы авторитетом первого, а первый осуществлял бы свою авторитетную волю не иначе, как через полномочие второго», – пишет Вл. Соловьев и продолжает чуть ниже: «Но как святительский авторитет, так и власть государственная, связанные неразрывно со внешними преимуществами, подвержены слишком сильным искушениям, и неизбежные между ними тяжбы, захваты и недоразумения, очевидно, не могут быть окончательно предоставлены на решение одной из заинтересованных сторон. Всякие внешние обязательные ограничения в принципе или идеале несовместимы с верховным достоинством первосвященнического авторитета и царской власти. Но чисто нравственный контроль со стороны свободных сил народа и общества для них не только возможен, но и в высшей степени желателен»⁶. Эти *свободные силы народа и общества* персонифицируются у Вл. Соловьева в *истинном пророке* – свободной и бескомпро-

миссной «совести нации»: «Как первосвященник церкви есть вершина благочестия, а государь христианский – вершина милости и правды, так и истинный пророк есть вершина стыда и совести. В этом внутреннем существе пророческого служения заключается основание и для внешних его признаков: истинный пророк есть общественный деятель, безусловно независимый, ничего внешнего не боящийся и ничему внешнему не подчиняющийся. Рядом с носителями безусловного авторитета и безусловной власти должны быть в обществе носители безусловной свободы. Такая свобода не может принадлежать толпе, не может быть атрибутом демократии... Действительным носителем полной свободы, и внутренней и внешней, может быть только тот, кто внутренне не связан никакою внешностью, кто в последнем основании не знает другого мерила суждений и действий, кроме доброй воли и чистой совести»⁷.

Однако изложенные выше теоретические построения философа имели бы не слишком большую ценность в том случае, если бы они так и оставались не более чем чисто спекулятивными конструкциями, если бы нельзя было привести пример их эффективной реализации в конкретной жизненной ситуации. Потому – для демонстрации как исходной небезосновательности соловьевских рассуждений, так и их бесполезности в разрешении современных и будущих коллизий во взаимоотношениях Церкви и государства – представляется целесообразным обратиться к историческому опыту, который, как мы увидим, подсказывает нам, что удачное преодоление зашедших в тупик конфликтов между духовной и светской властями, как правило, возможно лишь в случае участия в поисках путей выхода из кризиса *третьей* равноправной стороны. Чтобы убедиться в этом, достаточно хотя бы вкратце проанализировать ситуацию, сложившуюся в связи с тем колоссальным по своим масштабам и временным рамкам кризисом Католической церкви, что, развиваясь в сторону трансформации конфликта между светской и духовной властями во внутрицерковный конфликт, протекал в период позднего Средневековья на фоне не менее значительного конфликта политического – Столетней войны (1337–1453). В качестве первого этапа данного кризиса можно выделить так называемое Авиньонское пленение пап (1309–77), или, если

быть точнее, отрезок времени, протянувшийся от момента начала спора Бонифация VIII с французским королем Филиппом IV Красивым (приведшего в конце концов к переезду следующего папы, Климента V, в Авиньон) до возвращения Григория XI в Рим – события, произошедшего во многом благодаря усилиям св. Екатерины Сиенской (1347–80). Что же касается второго этапа, то это Великая схизма (1378–1414), случившаяся немедленно после окончания указанного «пленения» в результате практически одновременного избрания на папский престол Урбана VI в Риме и Климента VII в Авиньоне (в 1409 г. о своих правах заявил еще и пизанский папа Александр V) и продлившаяся вплоть до избрания на Констанцском соборе единого папы Мартина V.

При рассмотрении первого этапа обозначенного кризиса обращает на себя внимание фигура Эгидия Римского (Aegidius Romanus, ок. 1247–1316), автора написанного в поддержку Священного Престола трактата «О церковной власти» (*De potestate ecclesiastica*, ок. 1302), со всей очевидностью признававшего, причем по отношению к человеческому сообществу в целом, лишь один единственный источник легитимности, а именно Церковь, которая, как и Христос (Лк. 22, 38: «Они сказали: Господи! вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно (*satis est*)), обладает исключительным правом владения всей полнотой власти: и духовной, и светской⁸. Однако, как Христос не использовал Свою светскую власть (Лк. 22, 49–51), так и Церковь, следуя Его примеру, оставляет управление светскими делами в руках королей, но при этом господство (*dominium*) в полном смысле слова остается за нею. И как все человеческие существа подчиняются Христу *de jure*, также все люди подчиняются *de jure* Римскому папе (хотя очевидно, что *de facto* ему подчиняются отнюдь не все). Следовательно, нехристианские монархи, не получившие свою светскую юрисдикцию от Церкви, являются скорее узурпаторами, чем законными правителями, ибо не имеют возможности искупить неизбежные грехи, связанные с государственным управлением (*ratione peccati*): грех же лишает грешника всех прав на власть.

Прочитавший это сочинение Бонифаций VIII использовал ряд содержащихся в нем идей при написании буллы «Unam Sanctam» (18.11.1302), в которой утверждается, что как духов-

ный, так и материальный меч принадлежит Церкви – трактовка все того же евангельского сюжета, впервые встречающаяся в трудах папы Геласия I (492–496), в частности в его послании к императору Анастасию I⁹. Светские же владыки обладают последним лишь с согласия и по милости священника (*ad nutum et patientiam sacerdotis*): «Объявляем и определяем, что каждый человек, для достижения своего спасения, должен обязательно подчиниться Римскому первосвященнику»¹⁰. Подобная позиция, т.е. убежденность в существовании лишь *одного* источника легитимной власти, как известно, показала свою полную идеологическую беспомощность и историческую бесперспективность, фактически сыграв в свое время роль удобного повода для организации провала переговоров между светскими и духовными властями Западной Европы, приведшего к крушению всей церковно-политической гармонии Высокого Средневековья.

Но нельзя обойти молчанием и тот факт, что в ходе полемического процесса, коим сопровождался разрастающийся конфликт между Бонифацием VIII и Филиппом IV Красивым, была оглашена и совершенно иная точка зрения на существо интересующего нас вопроса. Так, практически одновременно с Эгидием известный томист Иоанн Парижский (Johannes Parisiensis, ок. 1250/60–1306) создает по тому же самому поводу собственный трактат «О власти королевской и папской» (*De potestate regia et papali*, 1302/03), в котором обосновывает взаимную автономию светской и духовной властей как *двух* равно необходимых конституирующих элементов христианского мира (*Christianitas*), имеющих единое и всецело легитимное божественное происхождение, но служащих для достижения различных целей¹¹. Существование государства, которое не имеет как таковое отношения к какой-либо сверхприродной цели, вытекает из самой человеческой природы, созданной Богом задолго до основания Христом Церкви. Потому королевская власть, опирающаяся на естественное право (*lex naturalis*) и стремящаяся к осуществлению блага и пользы для всего общества (*bonum commune et utilitas communis*), не нуждается в делегировании, оправдании или же руководстве со стороны Церкви¹². Однако, поскольку у человечества существует и сверхприродная цель – спасение и блаженство в будущей жизни, – оно нуждается еще и во Христе как правителе-

Богочеловеке; и переданная Христом Церкви духовная власть, в свою очередь, также не может зависеть от какого-либо контроля со стороны государства¹³. Именно в том случае, когда духовная и светская власти, путая свои цели, претендуют на исполнение несвойственных им функций (т.е. когда папа претендует на светское господство, а король – на господство духовное), между ними происходит дисбаланс, нарушается мир и возникают социальные катаклизмы¹⁴.

Но для того чтобы сохранить равновесие социального организма и не допустить указанного дисбаланса светской и духовной властей, требуется, по мысли Иоанна Парижского, и необходимое участие *третьей* стороны взаимоотношений. Ведь из того, что, с одной стороны, «нет власти не от Бога» (Рим. 13, 1), а, с другой стороны, папа не выступает посредником в передаче ее светскому правителю, вовсе не следует, что последний получает ее от Бога напрямую: король наделяется верховной властью народом, который сохраняет за собой право на сопротивление королю (*jus resistendi*) и на низложение его в случае, если тот, пренебрегает своими обязанностями, не создает и не поддерживает необходимые для добродетельной жизни общества условия. Точно так же и избираемый сообществом христиан (точнее, выражающим волю этого сообщества церковным собором или собранием кардинальской коллегии) папа при наличии веских причин может быть им же и низложен. Таким образом, в возникновении и функционировании Церкви и государства важную роль играет не только божественная воля и естественная необходимость, но и определенные договорные отношения, на основании которых народ подчиняется светским и духовным правителям, а те, в свою очередь, служат народу¹⁵. Впрочем, взвешенный подход Иоанна остался абсолютно не замеченным и не оцененным по справедливости со стороны современников, а усилия, приложенные им к нейтрализации противостояния Церкви и государства, оказались совершенно напрасными ввиду того, что к его мнению опрометчиво не прислушались ни светская, ни духовная стороны конфликта.

Что же касается второго из обозначенных выше этапов развития кризиса, а именно Великой схизмы, то в удачном устраниении порожденных ею последствий, связанных с трудно раз-

решимыми противоречиями церковной и политической жизни тогдашней Западной Европы, огромную роль сыграл один из наиболее авторитетных мыслителей своего времени, канцлер Парижского университета с 1395 г., *doctor christianissimus* Жан Жерсон (Johannes Gerson, 1363–1429), что во многом было обусловлено исключительными чертами его характера и умением найти им достойное практическое применение. Прежде всего стоит отметить всегдашнее стремление Жерсона к отсечению всяческих крайностей, что было в особенности актуально в контексте развития предельно поляризованной позднесредневековой мысли, представленной противостоящими (но и обладающими взаимной обусловленностью) тенденциями: терминологизмом, утверждающим безосновность веры, и мистицизмом, стремящимся основать веру на опыте реального богообщения. Так, несмотря на свое определенное родство с оккамистами, объясняющееся озабоченностью устранением из христианской теологии ограничивающих божественную свободу и всемогущество элементов греко-арабского детерминизма, отстаиванием примата божественной воли как в сфере природы, так и в области морали¹⁶, Жерсон проявляет очевидную неудовлетворенность провозглашением ими непреодолимой пропасти, пролегающей между объектами веры (*credibilia*) и объектами рационального познания (*intelligibilia*); в то же время в сочинении «О ложных пророках» (*De falsis prophetis*) он с чрезвычайным недоверием относится и к экзальтированному мистицизму ввиду четкого осознания опасности мистических построений, оторванных от прочного догматического основания¹⁷. Другими словами, Жерсон, с одной стороны, заявлял, что путем отделения мистицизма от теологической рефлексии невозможно достичь подлинного углубления религиозной жизни, а с другой – что нельзя допустить и того, чтобы теология, обособившись от непосредственной духовной практики, выродилась в чисто академическую дисциплину.

В Жерсоне импонирует и его – вообще столь редко встречающееся у людей – умение сочетать в своих поступках и мыслях разумную толерантность с необходимой принципиальностью, чем объясняется, с одной стороны, его явная симпатия к движению Братьев общинной жизни, *Fratres communis vitae* (их

право на существование он успешно отстоял на Константиновском соборе в полемике с теми, кто полагал, что участники этого движения не вдохновлены истинной благодатью, поскольку не осуществляют акта формального принятия на себя монашеских обетов)¹⁸; а с другой – его участие в осуждении 4 мая 1415 г. доктрины Джона Виклифа (Johannes Wiclefus, ок. 1320–84), а 6 июля 1415 г. и учения его чешских последователей, Яна Гуса (Johannes Hussus, 1370/71–1415) и Иеронима Пражского (Hieronymus Pragensis, 1365–1416), которое, по словам Жерсона, вступало в противоречие и с перипатетизмом, и с католицизмом (*peripateticae et catholicae scholae contrarium*)¹⁹. Наконец, нельзя пройти мимо – предпринятой в целях достижения взаимовыгодного сотрудничества знания и веры, рациональной и волевой способностей – работы Жерсона по созданию гармонического синтеза спекулятивного богословия (возникающего в результате мыслительной деятельности, направленной на познание Бога как Истины) и богословия мистического (являющегося продуктом аффективной деятельности, направленной на постижение Бога как Блага): ведь только при такой взаимной интеграции двух богословских направлений можно достичь ситуации, при которой освобожденная от школьного формализма теология оказывается способной, с одной стороны, действительно служить выражением внутреннего благочестия христианина, а с другой – обеспечивать и внешний интеллектуальный контроль за характером этого благочестия, предотвращающий расшатывание основ Церкви как института, необходимого для спасения душ верующих. В разрешении этой задачи центральная роль принадлежит трактату Жерсона «Об умозрачительной мистической теологии» (*De mystica theologia speculativa*, или *Considerationes de theologia mystica speculativa*, 1402–03), в котором он обосновывает чаемое взаимопроникновение и нерасторжимое единство мистики и схоластики через доказательство абсурдности их противопоставления друг другу, опирающееся на тонкий психологический анализ²⁰.

Как же проявились все эти качества Жана Жерсона в его реальных взаимоотношениях с тремя интересующими нас источниками легитимной власти: Церковью, государством и народом, и в какой мере стремление к их взаимному признанию и

плодотворному союзу помогло западно-христианскому обществу – пусть не окончательно, на время, но – выпутаться из тех противоречий, в которых оно погрязло под самый занавес Средневековья?

Во-первых, как один из виднейших лидеров Соборного движения Жерсон принимал непосредственное и самое активное участие в процессе преодоления Великой схизмы, ратуя за проведение Генерального консилиума Церкви, состоявшегося в итоге в Констанце в 1414–18 гг. На нем ему выпало сыграть одну из ключевых ролей, поскольку после того, как Иоанн XXIII – один из действовавших тогда пап, – не чувствуя поддержки делегатов, тайно покинул собор в целях его срыва (21.03.1415), именно Жерсон в своей речи от 23 марта того же года отстаивал каноническое право собора на самостоятельное проведение заседаний без необходимости их одобрения со стороны папского Престола: в результате собор не был распущен, пойманный и возвращенный в Констанц Иоанн XXIII и Бенедикт XIII были им низложены, Григорий XII сам отрекся от престола, а Оддо Колонна был избран 11 ноября 1417 г. новым единым папой под именем Мартина V, что и положило конец затянувшемуся расколу католического мира. При этом практическая деятельность Жерсона на Констанцском соборе была тесно связана и с его теоретическими представлениями о внутреннем устройстве Церкви, а именно с его приверженностью консилиаристской доктрине, согласно которой гарантировать единство Церкви может только верховенство ее соборов (где наравне с епископами должны заседать доктора теологии и права, простые священники и миряне) над папой, проявляющееся в том числе и во власти поставлять и смещать последнего: собору папа «обязан повиноваться во всех вопросах веры, искоренения схизмы и реформы Церкви в главе и членах (*in capite et in membris*)», поскольку «папа есть викарий Христа лишь в том случае, если он того достоин»²¹.

Во-вторых, Жерсон получил заслуженную известность как убежденный апологет самодержавия и мудрый наставник светских владык: так, став придворным проповедником, он произнес перед Карлом VI Безумным одну из самых знаменитых своих речей – «Да здравствует король!» (*Vivat rex!*, 06.01.1391), призывающую к объединению нации вокруг монарха. После убийства

23 ноября 1407 г. в Париже брата Карла VI – Людовика, герцога Орлеанского, совершенного людьми герцога Бургундского Иоанна Бесстрашного, Жерсон осудил это злодеяние в своей надгробной речи в церкви Сен-Жан-ан-Грев (кюре которой он являлся с 1403 г.); он также выступил резко против профессора Парижского университета Жана Пти (*Johannes Parvus*, ок. 1360–1411), составившего специальную речь в оправдание указанного убийства как акта тираноборчества (*Justification du Duc de Bourgogne*, 08.03.1408), и добился осуждения его взглядов руководством университета, папской Курией и Констанцким собором (в решении коего, впрочем, имя самого Жана Пти упомянуто не было). В качестве же наставника государя Жерсон проявил себя незадолго до своей смерти, когда отослал в апреле–июле 1429 г. Жану Майори – учителю словесности (*les belles lettres*) дофина, будущего короля Людовика XI, – письмо, содержащее рекомендации по воспитанию наследника престола в соответствии с уготованными тому задачами осуществления справедливости и обеспечения благоденствия подданных; в нем он призывал возвращать в будущем правителе добродетели истинного христианина, поощрять его природные наклонности к добру и правде, а также приобщать его через образование к духовному наследию прошлого: все это должно было помочь монарху управлять государством, причем – и это для нас особенно важно – обязательно с опорой на избранный круг ответственных и профессиональных людей, известных своими благочестивыми помыслами и поступками²².

Наконец, в-третьих, Жан Жерсон прославился и как пастырь всего народа, его идейный водитель, который, понимая, что путем лишь внешнего институционального обновления преодолеть последствия схизмы невозможно, делал особый упор на внутреннем духовном возрождении самого христианского общества через интенсификацию как персональной религиозной жизни прихожан, так и пастырского служения духовенства и аскетической практики монашества. В контексте указанной задачи можно рассматривать его «Диалог о безбрачии священников» (*Dialogus de celibatu ecclesiasticorum*, 1413), посвященные вопросу о небесном заступничестве сочинения «Об ангелах» (*De angelis*) и «Молитва ангелу-хранителю» (*Oratio ad bonum ange-*

lum suum), а также иные наставнические труды²³. Кроме того, в своих наказах парижским профессорам – «Записке о реформе теологического образования» (*Epistola de reformatione theologiae*, 1400) и двух посланиях наставникам Наваррской коллегии, отправленных в том же году из Брюгге²⁴, – Жерсон разрабатывает план кардинального изменения системы университетского образования, ибо не только высказывает свое резко негативное отношение к упадочному состоянию нравов преподавателей и студентов, но и выступает вообще против той деградации схоластической науки, что ведет к ее вырождению в бесплодные, оторванные от реальности споры о метафизических абстракциях, против «пустых материй и упражнений», коими занимаются «ученые фантазеры, гоняющиеся за призраками, не понимающие ничего в религиозной и моральной правде»²⁵. Призывая научиться «не столько спорить, сколько жить», он ясно осознает всю бесплодность школьного богословия, оторванного как от библейского и святоотеческого наследия (*spreta Biblia et aliis doctoribus*)²⁶, так и от индивидуального духовного опыта самих теологов, т.е. богословия, заменяющего живого Бога на систему метафизических конструкций, и – с опорой на слова Писания (Мк. 1, 15: «Покайтесь и веруйте в Евангелие») – видит выход из создавшейся ситуации в том, чтобы вернуть в университетскую среду атмосферу мистической жизни как практики постоянного личного общения с Божеством, служащей необходимым базисом для последующих богословских построений. При этом Жерсон стремился к осуществлению указанной программы прежде всего на собственном примере, читая в университете лекции по теологии и параллельно занимаясь мистическим созерцанием. В конце жизни его педагогический талант нашел и свое непосредственное, специфическое применение: пребывая в Лионе, Жерсон лично занимался там религиозным воспитанием детей, с надеждой видя в них представителей нового, незапятнанного грехами отцов поколения; там же им создается работа «О необходимости приведения детей ко Христу» (*De parvulis ad Christum trahendis*), в коей разрабатываются задачи и методы детской педагогики, имеющей своей главной целью научение добродетели и возбуждение веры в Творца.

И, конечно же, особо следует выделить факт, что в том же Лионе – в ответ на полученное письмо с просьбой высказать свое мнение относительно личности Жанны д'Арк (Jeanne d'Arc, ок. 1412-31), которую на процессе в Пуатье среди прочих допрашивал и Жерар Маше, духовник короля, друг и ученик Жана Жерсона, – последний пишет специальную работу «О чудесной победе некой Девы, ранее пасшей овец и вставшей во главе армии короля Франции в войне против англичан» (*De mirabili victoria cujusdam Puellaes de postfoetantes receptae in ducem belli exercitus regis Francorum contra Anglicos*). В ней Жерсон доказывает, что Жанна не имеет ничего общего с колдовством и не преследует в своей деятельности каких-либо личных интересов, что ее жизнь есть проявление ее горячей веры, а потому ее можно – и нужно – поддерживать со спокойной совестью²⁷. Благословляя Жанну д'Арк на руководство французскими войсками в ходе Столетней войны, он выступил, тем самым, как один из первых авторитетов своей эпохи, поверивших в ее божественное призвание, что было вдвойне знаменательно, учитывая практически абсолютное неприятие Жанны со стороны тогдашних парижских интеллектуалов. Поступок Жерсона, продиктованный его убежденностью в том, что избранная Богом народная героиня способна решить задачу, оказавшуюся камнем преткновения как для светской, так и для духовной власти, по сути приобрел значение его идейного завещания потомкам: это может показаться простым совпадением, но смерть Жана Жерсона наступила буквально пятью днями ранее коронации Карла VII в Реймском соборе (17.07.1429) – кульминации спасительной миссии Орлеанской Девы.

При первичном рассмотрении конкретных исторических реалий, последовавших по смерти Жерсона, невольно напрашивается вывод о том, что его начинания, – принесшие успехи столь же скорые, сколь и значительные по результативности своей, – в дальнейшем потерпели полное фиаско. И действительно, если Генеральный консилиум в Базеле (1431–49) еще наследовал констанцские постановления о примате соборных решений Церкви над папскими декретами и даже провозгласил независимым от Римской Курии избрание епископов и аббатов (с чем вынужден был согласиться и Евгений IV), то уже на Три-

дентском соборе (1545–63) – во многом под угрозой уже успешного набрать силу протестантизма – все было возвращено на круги своя и авторитет пап вновь был объявлен выше авторитета соборов²⁸. Заочный воспитанник Жерсона, король Людовик XI, вошел в историю как абсолютно беспринципный интриган, отличавшийся патологической жестокостью в отношении своих противников и правивший без оглядки на чье-либо мнение. Позднесcholasticкая ученость, не воспользовавшаяся в полной мере предложенными ей рецептами выздоровления, предстала в глазах новоевропейских гуманистов, в частности Джованни Пико делла Мирандолы (Johannes Pico Mirandula, 1463–94), в виде нелепой кучи «отбросов, непригодных ни для приращения знаний, ни для какой-либо полезной цели» (*quisquiliae... quae nihil ad sciendum vel usum conferunt*)²⁹; да так и осталась для обывателей ряда последующих веков в том виде, в каком описал ее для них в сочинении «О причинах порчи искусств» (*De causis corruptarum artium*, 1531) Хуан Луис Вивес (Johannes Ludovicus Vives, 1492–1540), – как никчемное «хитросплетение глупых тонкостей», относящихся к вещам, «отрешенным и отделенным от Бога, от чувств, от мысли», и придуманных «бездельниками, несведущими ни в каком другом предмете»³⁰. Что же касается Жанны д'Арк, то она, как известно, была сожжена 30 мая 1431 г. в Руане по приговору инквизиционного суда при всеобщем одобрении французских богословов и юристов³¹.

Однако, по всей видимости, отнюдь не является случайным и обращающий на себя внимание одновременный авторитет в XV – XVI вв. самого имени Жана Жерсона как у представителей идеологии нового благочестия (*devotio moderna*), например Дионисия Карпузианца (Dionysius Cartusianus, 1402/03–71) и Николая Кузанского (Nicolaus Cusanus, 1401–64), так и у вождей Контрреформации – Игнатия Лойолы (Ignatius Loyola, 1491–1556), Роберто Беллармино (Robertus Bellarminus, 1542–1621), Франциска Сальского (Franciscus Salesius, 1567–1622) и др. И пускай намеченный на пороге Нового времени в трудах Жерсона (и отчасти апробированный им в собственной жизни) проект будущего духовного развития христианского общества в реальности так и не был никогда воплощен и даже отлился в более-менее отчетливые формулировки лишь под самый конец указан-

ной эпохи, ничто не мешает нам, – в особенности учитывая всю беспросветность грядущих перспектив, – предпринять отчаянную и, вероятно, безнадежно запоздалую попытку обрести-таки социальную гармонию священнической, царской и пророческой властей, дабы попытаться создать хотя бы видимость намерения исправить, говоря словами Вл. Соловьева, «все аномалии средневековой и новой истории». И несмотря на то, что «восстановление пророческого служения» (которое в свое время «сошло с исторической сцены и лишь в исключительных случаях выступало на ней – большею частью в извращенных формах») «не есть дело воли человеческой», пожалуй, можно согласиться с русским философом в том, что «напомнить о его чисто нравственном значении весьма своевременно в наши дни и уместно в конце нравственной философии»³².

¹ Soloviev V. La Russie et l'Eglise universelle. P., 1889.

При этом мысль Вл. Соловьева приобретает особое – быть может, даже неожиданное – звучание при сравнении ее с идейными воззрениями министра народного просвещения России в 1833–49 гг. графа Сергея Семеновича Уварова (1786–1855), являвшегося сторонником политического традиционализма Жозефа де Местра (Joseph de Maistre, 1753–1821) и сформулировавшего в речи от 21 марта 1833 г. знаменитую триаду, призванную синтезировать в единое соборное целое три «твердые основания» Отечества – православие, самодержавие, народность. В записке, представленной императору Николаю I к десятилетию своего управления министерством (1843), С.С. Уваров вновь возвратился к данной формуле: «Без любви к вере предков народ, как и частный человек, должен погибнуть... Самодержавие составляет главное условие политического существования России... Наряду с сими двумя национальными началами находится и третье, не менее сильное, народность» (цит. по: Милуков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Т. II. Ч. 2. М., 1994. С. 300).

² Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь / Пер. Г.А. Рачинского. М., 1911 (1991), С. 425.

³ Там же. С. 432.

⁴ Там же. С. 436.

⁵ «Вы, возносители жертвы, вы поставлены, чтобы посеять в человечестве мистическое, но реальное зерно богочеловеческой жизни, вы сеятели в нашей природе обожествленной материи, телесности небесной. Началом этого дела, первым источником сверхприродной жизни в земном теле человечества должен быть безусловный факт, превышающий разум челове-

ческий, – тайна. Но всякая тайна нуждается в откровении; мистические элементы, которые благодатию таинств насаждаются в природе человека через ваше служение, должны взойти, возрасти и проявиться в видимом существовании, в общественной жизни человечества, преобразуя его все более и более в живое тело Христа. Это дело священства не есть посему удел одних священников: оно требует также и совместной работы христианского государства и христианского общества. То, что священник начинает путем мистического обряда, христианский царь должен продолжать в своем законодательстве, а верующий народ осуществлять в своей жизни» (Там же. С. 436).

⁶ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 8. Брюссель, 1966, С. 508–509.

⁷ Там же. С. 509.

⁸ Их отношение мыслится Эгидием подобным отношению формы и материи, души и тела.

⁹ Ср. также с интерпретацией теории двух мечей, как она изложена в трактате «О размышлении» (*De consideratione*, 1149–53) Бернарда Клервоского (Bernardus Claraevallensis, 1090–1153): «Оба меча принадлежат Петру. Один (духовный) – в его руке, другой (мирской) – в его распоряжении всякий раз, когда он ему понадобится. О нем и сказано было Петру: «вложи твой меч в ножны». Это значит, что меч принадлежал ему, но сам он, своею рукой, не должен был им пользоваться» (цит. по: Рожков В. Очерки по истории Римско-Католической Церкви. М., 1998. С. 73–74).

¹⁰ Там же. С. 233.

Влияние Эгидия Римского, заметно, кроме того, в творчестве Августина Триумфа (Augustinus Triumphus, ок. 1241–1328), автора «Суммы о церковной власти» (*Summa de potestate ecclesiastica*, 1326).

К слову сказать, перу Эгидия принадлежит также не приведенное к ожидаемым результатам наставление – на тот момент еще будущему – королю Филиппу IV «О правлении государей» (*De rigimine principum*, ок. 1280); см.: Эгидий Римский. О правлении государей (избр. главы) / Пер. Н.В. Ревякиной, Т.Б. Рябовой // Антология педагогической мысли христианского Средневековья. Т. II / Сост. В.Г. Безрогов, О.И. Варьяш. М., 1994. С. 148–170.

¹¹ Интересно, что в связи с этим Иоанн, анализируя результаты наблюдений блеска луны во время затмений, даже подобрал необходимые доводы в пользу наличия у нее собственного, независимого от солнца свечения, что было важно в целях доказательства неправомерности ставшего традиционным со времен Иннокентия III (1198–1216) символического сопряжения солнца – с властью духовной, а луны, светящей лишь его отраженным светом, – с властью светской.

Ср. со словами Л.П. Карсавина: «Не забудем, что ссылки идеологов папства на "два меча", на "солнце и луну", – не простое сравнение, а убедительный аргумент, правомерность которого начинают отвергать только при Бонифации VIII в лагере его царственного противника» (цит. по: Карсавин Л.П. Символизм мышления и идея миропорядка в Средние века (XII – XIII) // Он же. Монашество в Средние века. М., 1992. С. 168).

¹² Хотя король, будучи христианином, лично подчиняется духовной власти папы, именно как король он, – по мысли Иоанна, – совершенно независим от последнего: даже отлучение короля от Церкви, являясь всецело духовным актом, не может иметь никаких прямых гражданских последствий.

¹³ При этом так как Церковь есть проводник в мир сверхъестественной благодати, она должна – по утверждению Иоанна – пользоваться для достижения своей цели не средствами принуждения (являющимися престогазированной государственной), но средствами убеждения; руководя религиозной и моральной жизнью мирян, она не вправе, например, осуждать их на смерть или распоряжаться их собственностью.

¹⁴ Попутно можно заметить, что из политической теории Иоанна Парижского, в частности, вытекает и еще одно немаловажное следствие: поскольку божественная Истина, а значит, и сверхприродная цель – едина и неизменна для всех людей, столь же единой и всеобщей (католической) с необходимостью должна быть и исполняющая вселенскую миссию христианская Церковь. Однако наличествующие в мире естественные различия (географического, климатического, этнического и т.д. характера) обуславливают множественность в нем и таких естественных установлений, как государственные образования, которые могут обладать качественно разнообразными условиями и средствами достижения природных целей. В данном конкретном случае это означает, что французский король – как глава самостоятельного государства – имеет право не подчиняться ни папе, ни императору; а Франция – как не входящая в состав Священной Римской империи – не подпадает под юрисдикцию так называемого Константина дара (*Donatio Constantini*), в соответствии с которым вся власть над Западной Европой была якобы передана переехавшим в 324–330 гг. в Новый Рим Константином I Великим папе Сильвестру I. Впоследствии Лоренцо Валла (Laurentius Vallensis, ок. 1407–57) окончательно доказал неаутентичность этого документа в «Декламации о фальшивости и подложности Константина дара» (*De falsa credita et ementita Constantini donatione Declamatio*, ок. 1440).

¹⁵ Справедливости ради следует упомянуть о том, что многим ранее и архиепископ Гинкмар Реймский (Hincmarus Rhemensis, ок. 806–882) не только отстаивал в «Толковании королю Карлу в защиту свободы Церкви»

(*Expositiones ad Carolum regem pro Ecclesiae libertatum defensione*) невмешательство светских владык в дело устройства церковной иерархии: «Всякое земное царство достигается войнами, расширяется победами, а не отлучениями наместников апостола или епископов» (цит. по: Карсавин Л.П. Культура Средних веков. Калининград, 1995. С. 79). В трактатах «О коронациях королей» (*Coronationes regiae*) и «О личности короля и королевской службе» (*De regis persona et regio ministerio*) он еще и указывал на зависимость власти светского монарха как от церковного благословения – только помазание ставит правителя над другими людьми и наставляет его к истинной цели (*dignitas pontificum major quam regum*), – так и от «договора, на основании которого он избран» (Там же. С. 125). В случае же несоблюдения государем указанного договора и нарушения им тем самым божественного закона епископы и благородные граждане получают право на неповиновение и мятеж, подобный мятежу римлян против Тарквиния Гордого в 510/509 г. до Р.Х.

Так же и Манеголд из Лаутенбаха (Manegoldus de Lautenbach, 1030–1103) в «Книге к Гебхарду» (*Liber ad Gebhardum*), написанной в связи со спором, разгоревшимся между папой Григорием VII и императором Генрихом IV, утверждал, что папа обладает правом констатировать проступки светского владыки и указывать на них народу, который, в свою очередь, может смещать последнего.

¹⁶ «Бог желает определенных дел не потому, что они добрые, но они добрые, потому что Он желает их; и обратно, определенные дела являются злом, потому что Он запрещает их» (Цит. по: Жильсон Э. Философия в Средние века: От истоков патристике до конца XIV века. М., 2004. С. 540).

¹⁷ Например, он предлагал официально осудить видения св. Бригитты, или Бригитты (Birgitta [Brigitta], 1302/03–73) и критиковал третью книгу «Одеяний духовного брака» (*Die Chierheit der gheesteliker Brulocht: De ornatu spiritualium nuptiarum*, ок. 1335) Яна ван Рюйсбрука (Johannes Ruusbroec, 1293–1381) за обнаруживаемые им в ней еретические тенденции, связанные с пантеистическими интерпретациями отношения между Творцом и творением и ставящие под сомнение трансцендентность Божества (хотя одновременно Жерсон хвалил Рюйсбрука за его критику идей и поступков Братьев свободного духа, *Fratres spiritus libertatis*).

¹⁸ Характерно, что имя Жана Жерсона будет фигурировать позднее в списке вероятных авторов трактата «О подражании Христу» (*De imitatione Christi*, 1418–20), атрибутируемого Фоме Кемпийскому (Thomas Kempensis, ок. 1379/80–1471) – выпускнику располагавшейся в Девентере (Оверэйссел) главной школы указанного движения.

¹⁹ Цит. по: Жильсон Э. Философия в Средние века: От истоков патристике до конца XIV века. М., 2004. С. 541.

²⁰ В рамках последнего он в принципе снимает проблему оппозиции интеллектуальных и волевых душевных актов, когда исходит из того, что никакого реального их противопоставления нет и быть не может, ибо познание всякого объекта непременно сопровождается определенной эмоциональной к нему расположенностью, а любая эмоция по отношению к какому-либо объекту, в свою очередь, включает в себя и некоторый познавательный элемент: «Пожалуй, мы не можем найти познания, которое формально или реально не является некоторым переживанием, точно так же, как мы, видимо, не способны найти переживания, которое не было бы некоторым опытным познанием» (*De myst. theol. spec.* XVII, 39; цит. по: Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М., 1997. С. 346–347). Таким образом, разум и воля (постижение и влечение), будучи взаимосвязанными, всегда проявляют себя в едином, нераздельном действии; потому и путь к познанию Бога, не существующему без живого с Ним общения, пролегает через взаимодействие в едином акте веры интеллектуальных (когнитивных) и эмоционально-волевых (аффективных) способностей человека.

См. также труды Жерсона «О практической мистической теологии» (*De theologia mystica practica*, 1407) и «Об ученом разъяснении мистической теологии» (*De elucidatione scholastica theologiae mysticae*, 1426).

²¹ Цит. по: Добиаш-Рождественская О.А. Жерсон // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993. С. 540.

Консилиаристские убеждения Жана Жерсона нашли свое отражение в тематике таких его произведений, как «О том, как следует себя вести во время схизмы» (*De modo se habendi tempore schismatis*, 1401), «О единстве Церкви» (*De unitate Ecclesiae*, 1409), «О праве Церкви смещать папу» (*De auferibilitate papae ab Ecclesia*, 1409), «О церковной власти и об источнике права» (*De potestate ecclesiastica et origine juris*, 1417), «О духовной и мирской юрисдикции» (*De jurisdictione spiritali et temporalis*) и др.

Заметим, что с подобными идеями был всецело согласен и учитель Жерсона в Парижском университете Петр д'Айи (Petrus de Alliaco, 1350–1420), когда утверждал в трактатах и проповедях, что епископы и священники получают свою юрисдикцию не от папы, но непосредственно от Христа и что именно единый Христос – а не единственный папа – является основанием для единства Церкви. Отсюда следовало, что в то время как непогрешимость есть свойство всей Церкви в целом, соборная воля Генерального консилиума доминирует над мнением папы, который так же, как и все верующие, должен подчиняться его решениям. При этом соборы могут быть созываемы Церковью и без санкции папы и, напротив, не могут быть распущены по его указу; а количество голосующих должно быть расширено вплоть до докторов теологии и канонического права, а также ряда светских лиц.

А еще ранее вышеупомянутый Гинкмар Реймский одним из первых высказал в работе «Об обязанностях епископов» (*De officiis episcoporum*) сомнения в подлинности так называемых Исидоровых декреталий, атрибутировавшихся Исидору Севильскому (Isidorus Hispalensis, 560/70–636), но в реальности составленных, по-видимому, лишь в середине IX в., где утверждалась полная власть папы в назначении и смещении епископов и созыве поместных соборов.

²² См.: Жан Жерсон – Жану Майори, наставнику дофина Людовика XI (Лион, апрель–июль 1429 г. / Пер. С.К. Цатуровой // Антология педагогической мысли христианского Средневековья. Т. II / Сост. В.Г. Безрогов, О.И. Варьяш. М., 1994. С. 230–232.

²³ К ним примыкает и «Трактат против "Романа о Розе"» (*Traictie contre le Roumant de la Rose*, 1402), в котором Жерсон горячо обвинял Жана де Мёна (Jean de Meung, ок. 1240/50–ок. 1305/15) – автора второй части этого «порочного» (*vicieux*) произведения – в закамouflированной, а подчас и совершенно откровенной проповеди безбожия и безнравственности.

²⁴ Помимо них, можно упомянуть и о работах Жерсона, адресованных непосредственно ученикам: «Послание студентам Наваррской коллегии» (*Epistola ad studentes collegii Navarrae*, 1402), «Два чтения против суетного любопытства в делах веры» (*Lectiones duae contra vanam curiositatem in negotio fidei*, или *Contra curiositatem studentium*, 1402), «Что и как должен изучать новый слушатель теологии» (*Quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor*) и др.

См.: Записка о реформе теологического образования. Жерсон – наставникам Наваррского коллежа (Брюгге, 29 апреля 1400 г.). Жерсон – наставникам Наваррского коллежа (Брюгге, май–сентябрь 1400 г.) / Пер. С.К. Цатуровой // Там же. С. 232–252.

²⁵ Цит. по: Добиаш-Рожественская О.А. Жерсон // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993. С. 540.

²⁶ Цит. по: Жильсон Э. Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М., 2004. С. 541.

²⁷ См.: Перну Р., Клэн М.-В. Жанна д'Арк. Ч. II. Гл. 17: Жан Ле Шарль де Жерсон. М., 1992. С. 339–342.

²⁸ Ярким примером, иллюстрирующим основную тенденцию в изменении внутренней политики Католической церкви между двумя соборами, в целом направленную на свертывание начатых в Констанце реформ, может служить промежуточная позиция по вопросу о соотношении папской и соборной властей, принадлежащая «последнему схоласту» Габриэлю Билю (Gabriel Biel, 1410/20–1495), который, с одной стороны, испытывал определенную симпатию к консилиаризму (полагая, в частности, что собор Церкви может отстранять от престола неблагочестивого папу), но с другой – всеце-

ло признавал верховенство папской власти, прямо или опосредованно являющейся источником всей – в том числе и епископской – церковной юрисдикции: характерно, что и современник Биля, папа Пий II, ссылаясь на его взгляды при проведении собственной церковной политики.

²⁹ Цит. по: Зубов В.П. Глава X. «Калькулятор» Ричарда Суисета и его судьба // Вопр. истории естествознания и техники 2 (2004). С. 82.

³⁰ Там же. С. 70–71.

³¹ Представляется весьма показательным, что поэт и публицист Шарль Пеги (Charles Peguy, 1873–1914), автор «Мистерии о Жанне д'Арк» (1910), проявляя известное неуважение к схоластике, ссылаясь при этом на то, что именно схоласты засудили и сожгли его любимую святую.

К тому же не лишним, видимо, будет напомнить, что хотя в 1456 г. по ходатайству Карла VII дело Жанны было пересмотрено и Каликст III официально признал ее невиновной, процесс ее канонизации Католической церковью состоялся лишь 16 мая 1920 г.

³² Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 8. Брюссель, 1966. С. 509.

А.В. МАРТЫНОВ

Российский государственный социальный университет

ГЕОРГИЙ АДАМОВИЧ: «КОММЕНТАРИИ» К ВЛАДИМИРУ СОЛОВЬЕВУ

Проблема преемственности является одной из основных в области цивилизационных исследований, в том числе и в философии культуры. Особенный интерес вызывает рассматриваемая проблематика в контексте смены культурных парадигм. Такой сменой является переход от символизма к постсимволизму (акмеизм, футуризм) в отечественной литературе начала XX века. Немаловажную роль в нем играет философское и поэтическое наследие Владимира Соловьева, который своим творчеством связал культурную традицию XIX века с символистским дискурсом. Тем самым рецепция Соловьева постсимволистами являлась одновременно рефлексией и поиском преемственности по отношению к значительной части культуры минувшего века. Наряду с историософскими трудами Владимира Вейде и Дмитрия Чижевского представляют интерес и работы известного литературного критика и поэта-акмеиста Георгия Адамовича.

Интерес к творчеству Владимира Соловьева возник по собственному признанию у Адамовича еще в гимназические годы. В частности, он вспоминал, как посещал вечер памяти Владимира Соловьева (десятилетие со дня смерти) «в Тенишевском полукруглом зале»¹. В дальнейшем, в основном в эмиграции, Адамович неоднократно прямо или косвенно касался соловьевского творчества в своих многочисленных очерках и эссе. Наиболее полно оценка Соловьева дана в его итоговой книге-эссе «Комментарии», в которой он представил свое во многом оригинальное философское видение мира и индивида. Творчество Соловьева Адамович рассматривал как в контексте тех напряженных проблем и поисков, которым он посвятил книгу, так и персонально, как самоценное явление культуры. Рассматриваемые поиски могут быть объединены в ряд самостоятельных тем – творчество Федора Достоевского, Александра Блока, оценка философских течений, судьба России.

В начале Соловьев рассматривается в извечном «русском» споре-дилемме Толстой – Достоевский, в противопоставлении, справедливо названным Дмитрием Мережковским, «тайновидца плоти», которому «глубокая интуиция всего жизненного, животного, природного помешала стать вполне христианином», «тайновидцу духа». Соловьев мыслился логическим продолжением метафизической компоненты оппозиции². Адамович видел диалектику спора в том, что известное толстовское учение о «непротивлении злу» «в чистейшем его виде» иллюстрирует «финальный поцелуй в ответ на монолог» в «Легенде о Великом Инквизиторе»³.

«Все возражения, делавшиеся Толстому, возражения, в которых апелляция к Достоевскому, безотчетная или сознательная, чувствуется постоянно, сводилась именно к тому, что Христос сказал не совсем то, что соответствует точному смыслу его слов: буква евангельского учения – будто бы одно, дух совсем другое...». В таком контексте, Адамович, возможно, неосознанно рассматривает Соловьева, как некоего предшественника знаменитой либеральной (Тюбингенской) теологии А. Гарнака и А. Ритчля (которых в публицистическом задоре характеризовал как «розовых христиан»). Несоотнесенность буквы и духа «развивал, и с полемической точки зрения блестяще развивал, с присущей ему, в нашей литературе почти беспримерной находчивостью Владимир Соловьев, будто

припертый к стене, принужденный изворачиваться, лишенный возможности отрицать, что о непротивлении злу в Евангелии сказано вполне внятно и ясно». Логическим развитием прочтения христианства как диалектики любви и одновременно насилия, по мнению Адамовича, выступает католицизм. В отличие от мыслителей-государственников, критиковавших католичество, как, например, Федор Тютчев, «оказавшийся в этой области в жестком противоречии с самим собой», будучи «если и не на деле, то в сознании и в душе католиком, Соловьев понял сущность, природу и побуждение грандиозного исторического дела, предпринятого католицизмом, взгляделся в источник его – и преклонился перед ним»⁴.

В своем построении связи «Достоевский – Соловьев – католицизм» Адамович указывает на концептуальную близость автора «Белых ночей» и западнохристианской догматики, на которую впервые обратил внимание сам Соловьев в «Трех речах памяти Достоевского». Адамович подчеркивает, что только лишь один Соловьев преодолел «фальшь... кашки из приторного нестеровского православия и социалистических “достижений”», которая не была до конца изжита Достоевским («Дневник писателя», частично «Братья Карамазовы»)»⁵.

Аналогичная диалектика имеет место и при рефлексии и оценке поэзии Александра Блока. Уже в ранних статьях Адамович утверждал как «поверхностную» связь Блока с Соловьевым⁶. И если в начале он не исключал, что «“все преходящие только подобие” – гетевская формула в преломлении Владимира Соловьева владела»⁷ Блоком, то позже выделил иные ценностные, смыслообразующие ориентиры. «По внутренней линии он восходит, конечно, гораздо вернее к Толстому, чем к Вячеславу Иванову или даже к Соловьеву... Блок – нищета, предпочтенная богатству... победа над себялюбивым удовлетворением под предлогом принадлежности к “элите”, и, в конце концов, именно в силу своей безупречной душевной честности он залог того, что не все в догадках русского модернизма было досужей блажью и выдумками»⁸. Fin de Блок было обусловлено тем, что, когда «соловьевских видений и формул уже не хватало», он «верил не только Соловьеву, но и тем, кто на фальшиво-глубокомысленной интерпретации соловьевских трех видений бойко делал литературную карьеру»⁹. Одновременно «нищета, предпочтенная богатству», сыграла роль той знаменитой

«роковой пустоты», наполнившей душу, о которой пророчествовал сам Блок. Здесь представляется важным, что в своем противопоставлении Льва Толстого другим художникам-мыслителям (в том числе и Соловьеву) Адамович, при всех своих симпатиях к автору «Севастопольских рассказов», стремился к объективной оценке последнего. В числе прочего он скептически воспринимал идею опрощения в литературе: «едва пожелаешь простоты, как простота примется разжевать душу серной кислотой, капля за каплей. Простота есть понятие отрицательное, глубоко мефистофельское и по-мефистофельски неотразимое»¹⁰.

Параллельно Адамович сравнивает Соловьева с современными ему западными и отечественными мыслителями. Так, в частности, он оценивает творчество *sub specie aeternitatis* посредством слов Фридриха Ницше о том, что «из всего написанного люблю я только то, что пишется своей кровью. Пиши кровью – и ты узнаешь, что кровь есть дух»¹¹. Слова Ницше – «это непреложный закон всякого творчества; и если Владимир Соловьев со всем своим умом и талантом так померк для нас теперь, то именно поэтому: нет крови, одни только чернила. Нельзя за это упрекать, но нельзя этого и исправить. Ум ведь неотделим в подлинно живом существе от сердца или воли»¹². В подобном контексте оценивается и Константин Леонтьев. «Ум, каких немного в нашей литературе (Чаадаев? Герцен?). Блистательный талант: меня всегда поражало его преклонение перед Соловьевым, который куда же бледнее и беднее его»¹³.

Косвенно подобная оценка подтверждается перепиской Георгия Адамовича с писателем Гайто Газдановым, тоже живо интересовавшимся философией и включавшим философские коды в свои книги. В письме от 28 ноября 1967 года Газданов, высоко оценивая только что вышедшие «Комментарии», соглашался вслед за Адамовичем, что Чаадаев является «единственным русским философом»¹⁴.

Несмотря на такое превознесение позднего славянофила Леонтьева по отношению к Соловьеву, Адамович отмечал важность критики последним славянофильской утопии («Национальный вопрос в России»). Касаясь стремления Алексея Ремизова возродить в своей беллетристике дух аксаковского «любомудрия», Адамович вопрошал, что «после Владимира Соловьева, сказавшего о славянофильстве самое существенное и верное,

что следовало сказать... какие жалкие обрывки и остатки славянофильства могут еще нас манить и прельщать?» Особенно если сравнивать «допетровскую, сонную, азиатскую одурь» с современным вестернизированным либеральным обществом¹⁵.

Рассуждая о словах философа культуры Владимира Вейдле о том, что «пора России снова стать Россией», Адамович не соглашается с автором «Умирения искусства», «потому что в действительности она никогда не была свершением того, что по предположению Бердяева, в данном случае перефразировавшего Соловьева, – «Бог задумал о России» и что только мелькнуло в некоторых редчайших русских сознаниях»¹⁶. Тем самым она должна не вновь стать, а реально осуществить свое предназначение, так как ни в предреволюционный, ни в послереволюционный период его не исполнила. В данном случае имеются в виду слова Николая Бердяева из «Русской идеи». «Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что и почему замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея»¹⁷. Они являются парафразом одноименной работы Владимира Соловьева, в которой Россия предстает неким симулякром. «Когда видишь, как эта огромная империя с большим или меньшим блеском в течение двух веков выступала на мировой сцене, когда видишь, как она по многим второстепенным вопросам приняла европейскую цивилизацию, упорно отбрасывая ее по другим, более важным, сохраняя, таким образом, оригинальность, которая, хотя и является часто отрицательной, но не лишена тем не менее своеобразного величия, – когда видишь этот великий исторический факт, то спрашиваешь себя: какова же та мысль, которую он скрывает за собою или открывает нам; каков идеальный принцип, одушевляющий это огромное тело, какое новое слово этот народ скажет человечеству; что желает он сделать в истории мира? Чтобы разрешить этот вопрос... мы поищем ответа в вечных истинах религии. Ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе со временем, но то, что Бог думает о ней в вечности»¹⁸.

В ряде случаев в трактовке Соловьева у Адамовича имели место элементарные ошибки. Так, например, в книге «Одиночество и свобода», продолжая противопоставление «тайновидца плоти» «тайновидцам духа» (Достоевский, Соловьев, Мережковский), он отмечал, что Соловьев «в отталкивании... в раздражении... дого-

ворился в «Трех разговорах» до явной нелепости: предсказал, что одно из забавных, но довольно-таки ничтожных сатирических стихотворений Ал. Толстого – «Камергер Деларю» (на самом деле оно называется «Великодушные смягчают сердца». – А.М.) – будет жить еще и тогда, когда «Война и мир» с «Анной Карениной» окажутся забыты¹⁹. В «Разговоре третьем» Г [-н] Z приводит стихотворение Алексея Толстого, но не противопоставляет его конкретному писателю или произведению, хотя антитолстовская направленность книги Соловьева делает трактовку Адамовича наиболее вероятной. «В одном неизданном стихотворении Алексея Толстого... хотя это фарс по форме, но с очень серьезным и, главное, правдивым реальным содержанием. Во всяком случае действительное отношение между доброю и злобою в человеческой жизни изображено этими шуточными стихами гораздо лучше, чем я мог бы изобразить своею серьезною прозой. И у меня нет ни малейшего сомнения, что, когда герои иных всемирно-знаменитых романов, искусно и серьезно распахивающих психологический чернозем, будут только литературным воспоминанием для книжников, этот фарс, в смешных и дико-карикатурных чертах затронувший подпочвенную глубину нравственного вопроса, сохранит всю свою художественную и философскую правду»²⁰.

В «Комментариях» Адамович приводит письма некоего А., в которых дается довольно резкая оценка личности и творчества Соловьева. «Не выношу Владимира Соловьева. Не выношу скорбно-шарлатанской наружности его «с выражением на лице», при взгляде на которое совестно становится за Соловьева, за эту смесь библейского апостола с фокусником; убрал бы я ему эту прядь со лба, подрезал бы одухотворенную бороду, sprysнул бы одеколоном, вот бы и посмотрели вы тогда на вашего всемирного пророка». Корреспондент Адамовича отрицает философское и поэтическое наследие автора «Критики отвлеченных начал». «Не выношу его гладких и возвышенных рассуждений, не выношу его холодно-труппных стихов, несмотря на Вячеслава Иванова – “за то, что оба Соловьевым таинственно мы крещены” – и безгрешного Блока... Ведь так пишутся трактаты о садоводстве, а потом совершенно так же о машиностроении... Но стихи... другое дело, и поминай он Мадонну сколько хочет, он говорит только о каких-то поверхностных мелочах! И этот элегантный безумец осмелился еще третиро-

вать Некрасова, свысока... Но Некрасов *промычал* (выделено Адамовичем. – А.М.), не находя слов, о великих, действительно мировых трагедиях, как глухонемой, и за сердце хватаясь, читая его от высоты и ужаса полета, от отсутствия воздуха... А этот сочинял свои мистические мадригалы и думал, что это поэзия... Еще – шуточки... когда он с другими своими бородатыми конферрами переписывается в стихах, и все его пародии, это уже свыше сил»²¹.

В своем полемическом задоре корреспондент Адамовича невольно цитирует Василия Розанова, а точнее его описания первой встречи с философом. Тоже подозрение в неискренности, рисовке, позерстве: Соловьев, стоявший у окна и бросавший хлеб голубям, показался автору «Мимолетного» играющим роль «библейского пророка» («зачем этот театр?»)²².

Вместе с тем совпадение оценок А. и самого Адамовича стиля Соловьева, его поэтических сатир, высказанных им в других произведениях («Владислав Ходасевич – Борис Зайцев»)²³, творчества Николая Некрасова и ряда других предметов и явлений (сменовеховство А. и просоветская скандальная книга «L'autre patrie» Адамовича) позволяют с определенной уверенностью утверждать, что критическое отношение корреспондента к творчеству Владимира Сергеевича было во многом созвучно и Георгию Викторовичу, хотя и не в столь резких высказываниях.

В оценке Владимира Соловьева Георгием Адамовичем следует учитывать несколько немаловажных факторов.

Творчество Адамовича сформировалось в постсимволистскую эпоху и в значительной степени противоположно соловьевскому (что не мешало автору «На западе» признавать его талантливость и важность). Последнее особенно четко проявляется в областях, внешне сближающих Соловьева и Адамовича.

Так, при включении в свой дискурс гностической проблематики (являвшейся во многом концептуальной для рассматриваемых мыслителей) они по-разному прочитывали ее коды.

Соловьев использовал гнозис как смыслообразующую основу своей картины мира (внутренняя иерархия («сефиры»), идея Софии-Хохмы)²⁴. Адамович воспринимал гностицизм скорее методологически. В частности, характеризуя «вдохновенно-колдовскую теорию» Маркиона, основанную на синтезе евангелия и греческой метафизики, он признает ее «фантастичность» и неприложимость в

реальной жизни. «Маркион важен не в качестве метафизика и гностика, а как человек впервые над евангельской проповедью задумавшийся», как согласовать ее с жизнью. Ведь «особенности евангельской морали», согласно современным исследователям, обусловлены «ожиданием конца света в ближайшие годы». Однако он может быть рассмотрен «как ключ к христианству, как “рабочая гипотеза”», ибо приближает к внутрирелигиозным противоречиям апокалиптических, эсхатологических чаяний и, как следствие, отрицания мира и не менее существенного фактора, также заложеного в евангельской проповеди – принятия бытия. Тенденция, заложенная Маркионом, прослеживается и в последующие эпохи, в том числе и в русской культуре. Через Лермонтова, через «карамазовское возвращение билета на вход в жизнь... конец мармеладовского рассказа... бесчисленные страницы Толстого... розановский «Темный лик» с лихорадочными примечаниями к статье Сикорского о сектантах-самосожженцах» и «все долголетние, мучительные усилия Розанова отстоять брак, семью, деторождение от иных вейний, втайне для него неотразимых»²⁵.

Также и в области поэзии имело место определенное внешнее сближение, которое было связано с общим для поэтов стремлением к вербальному минимализму, склонностью к простым перекрестным рифмам.

Сквозь отступленья, повторенья,
Без красок и почти без слов,
Одно, единое виденье,
Как месяц из-за облаков²⁶.

И Соловьев «своим стихам знал цену», с юмором приказывая своему лирическому герою в «Самопародии»: «и петь не смей, коль безголос».

Еще невольник суетному миру,
Под грубою корою вещества
Так я прозрел нетленную порфиру
И ощутил сиянье Божества²⁷.

Однако и поэзия рассматриваемых авторов обусловлена в значительной степени различными источниками. В случае с Соловьевым имело место, как следствие смены аксиологической (и, следовательно, эстетической) парадигматики, формирование символистской традиции. Ее моделирование завершилось уже после смерти философа, и соловьевская поэзия сочетала строгость досимволистских форм с эстетическими «изысками». В свою очередь, поэтическая «аскеза» Адамовича являлась реакцией на символистскую «пышность».

Одним из наиболее принципиальных отличий является рецепция христианства в концепциях Соловьева и Адамовича. Если Соловьев достаточно молодым человеком преодолел кризис религиозности и свое творчество воспринимал в контексте просвещенческой модели, как манифестацию христианского учения, то Адамович мог бы сказать о себе словами одного из героев Достоевского – «меня всю жизнь Бог мучил». Будучи агностиком, Адамович мучительно искал пути к принятию (и рациональному, и эмоциональному) идеи Бога, одновременно осознавая непознаваемость Абсолюта («никто... не нашел на него вразумительного ответа и никогда не найдет»), а потому невозможности личной веры. Он скептически относился и к «успокоению обманчивому» Бердяева (который, тем не менее, виделся Адамовичу как «великий ум»)²⁸, и к попыткам опровергнуть Божественное существование²⁹.

Некоторая парадоксальность подобной позиции, достигнутая посредством агностицизма автора, позволяет по-новому взглянуть на религиозно-философскую проблематику, присущую соловьевским текстам, придать им неожиданное прочтение. Одновременно она позволяет лучше понять и самого Георгия Адамовича, в том числе и как самобытного художника-мыслителя, и через него придать новые оттенки отечественной философской традиции.

¹ Адамович Георгий. Комментарии. СПб: Алетейя, 2000. С. 137.

² Там же. С. 49.

³ Там же. С. 50.

⁴ Там же. С. 51–52.

⁵ Там же. С. 292.

⁶ Адамович Георгий. Одиночества и свобода. СПб: Алетейя, 2002. С. 49.

- ⁷ Адамович Г. Восьмая годовщина // Последние новости. Париж, 15.08.1929.
- ⁸ Адамович Георгий. Комментарии. С. 91–92.
- ⁹ Там же. С. 180, 128.
- ¹⁰ Адамович Георгий. Комментарии. С. 10. Другим критическим замечанием можно назвать слова о «дешевом, непрочном эффекте» от образа «парикмахера Тюткина» на последних страницах «Анны Карениной» (Адамович Г. Комментарии. С. 289–290).
- ¹¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Он же. Соч. Т.2. М.: Мысль, 1990. С. 28.
- ¹² Адамович Георгий. Комментарии. С. 286. Подобный максимализм распространялся на многих крупных мыслителей. Современник Адамовича писатель и литературный критик Владимир Варшавский вспоминал, что «в знакомой эмигрантской литературной среде Бергсона не любили. Поколению, выросшему на Достоевском, Ибсене, Ницше, Розанове, музыке Вагнера и декадентских стихах, слишком академическая проза Бергсона была не по душе. Говорили, что книги Ницше написаны кровью, а книги Бергсона чернилами». (Варшавский В. Незамеченное поколение. Нью-Йорк: Изд. имени Чехова, 1956. С. 249).
- ¹³ Адамович Георгий. Комментарии. С. 300.
- ¹⁴ Газданов Г. Письмо к Г.В. Адамовичу // Возвращение Гайто Газданова. М.: Русский путь, 2000. С. 298.
- ¹⁵ Адамович Георгий. Одиночество и свобода. С. 183–184.
- ¹⁶ Адамович Георгий. Комментарии. С. 567.
- ¹⁷ Бердяев Николай. Русская идея. Париж: YMCA-PRESS, 1971. С. 5.
- ¹⁸ Соловьев В.С. Русская идея // Он же. Собр. соч. Т.11. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. С. 312.
- ¹⁹ Адамович Георгий. Одиночество и свобода. С. 93–94.
- ²⁰ Соловьев В.С. Три разговора // Он же. Собр. соч. Т.10. 1966. С. 168.
- ²¹ Адамович Георгий. Комментарии. С. 277–278.
- ²² Розанов В.В. Собр. соч. Т.7. М.: Республика, 1996. С.464–465. Парадоксально, но подобным образом характеризовали некоторых последователей Соловьева. Аарон Штейнберг вспоминал, что Ольга Форш любила повторять, что «Карсавин это просто обезьяна Соловьева. Он даже гримируется под Соловьева». И действительно, уж так бросалось в глаза внешнее сходство... та же шевелюра, манеры», выразительность глаз (Штейнберг А. Лев Платонович Карсавин // Он же. Друзья моих ранних лет. Париж: Синтаксис, 1991. С. 198).
- ²³ «Здоровая шутка», «беззлобный юмор»... Трудно объяснить, почему, но это совсем не русское дело... Владимир Соловьев, замечательный русский человек, глубокомысленный писатель. Но ведь нельзя же читать без «горестного удивления», без чего-то близкого к брезгливости его «шутки», эти пародии, эти стихотворные послания к друзьям, где

не знаешь, что хуже, – стихи или остроты, – и разве этот мелкоскверный хохоток не искажает облика Соловьева? (Адамович Г. Литературные беседы. Кн. 2. СПб.: Алетейя, 1998. С. 311).

²⁴ См., напр., Danzas J. Les reminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse russe modern // Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. Т. XXV. 1936. Козырев А.П. Космогонический миф Владимира Соловьева: (К вопросу о рецепции гностицизма в трактате «София») // Соловьевский сборник. М.: Феноменология-Герменевтика, 2001.

²⁵ Адамович Георгий О христианстве, демократии, культуре, Маркионе и о прочем // Новое русское слово. Нью-Йорк, 25.03.1956.

²⁶ Адамович Георгий. Стихам своим я знаю цену // Он же. Стихи. Проза. Переводы. СПб.: Алетейя, 1999. С. 77.

²⁷ Соловьев В.С. Три свидания // Он же. Собр. соч. Т.12. С. 83.

²⁸ Адамович Георгий. Комментарии. С. 351–352.

²⁹ Адамович Георгий. На полях вздорной книжки // Вестник РСХД. Париж–Нью-Йорк, 1971. Т.100. С.161–165.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

К.Л. ЕРОФЕЕВА

Ивановский государственный энергетический университет

[Рец.]: АМЕЛИНА Е.М. ПРОБЛЕМА ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX – XX ВВ. – КАЛУГА: ИД «ЭЙДОС», 2004. – 336 С.

Тема монографии Е.М.Аmeliной не просто актуальна. Это одна из самых злободневных, дискуссионных и объективно важных для современного российского общества тем. Она содержит разнообразные аспекты: вопрос о правомерности самого поиска общественного идеала, о возможных политических, исторических, национальных формах такого идеала, о его соотношении с действительностью, о путях достижения его или приближения к нему.

Российское общество явило миру самый яркий и драматичный пример попытки осуществления общественного идеала в форме коммунистической доктрины. Этот исторический опыт

мы активно обсуждаем и сегодня, очевидно, будем анализировать еще долго, по-разному оценивая его по мере отдаления во времени. Сегодня большинство аналитиков не столь категорично отвергает социалистическое прошлое, как это было 10–15 лет назад. Идеал либерализма, пропагандируемый западной цивилизацией, критикуется на современной российской почве (как в научной литературе, так и на уровне обыденного сознания) не менее часто, чем коммунистический идеал. В этой ситуации особое значение приобретает философское наследие русских идеалистов по данному вопросу. Именно они уже почти полтора века назад предложили третий путь – идеал всеединства. Он был слишком высок для своего времени и потому был грубо отвергнут, отторгнут реальностью. Но именно поэтому сегодня, пройдя убийственные крайности советских и постперестроечных преобразований, наше общество, хотелось бы надеяться, достаточно «повзрослело» для понимания идей религиозной философии конца XIX–XX веков.

С каких бы позиций мы ни оценивали наше историческое прошлое, сегодня очевидно, что в целом попытка построения коммунистического идеала окончилась неудачей. Поэтому закономерны стремления обществоведов проанализировать и понять причины этой неудачи и уже на основе такого понимания сформулировать новый, адекватный современности идеал для дальнейшего общественного развития. Подобно тому, как сами мыслители русского «философского ренессанса» пытались понять причины крушения дореволюционного общественного устройства, исходя из критического анализа религиозных, нравственных, экономических сторон жизни царской России, современные исследователи анализируют противоречивый отечественный опыт советского периода. И в этой связи нам опять насущно необходимы идеи таких талантливых аналитиков этого опыта, какими были С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, И.А. Ильин ...

Книга Е.М.Аmeliной посвящена проблеме общественного идеала у тех философов, которые так или иначе развивали идею всеединства: В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, С.Л. Франка. Во введении автор отмечает, что уже на рубеже XIX века В.С.Соловьев и его последователи видели кризисные тенденции общественного развития, ко-

торые ныне приобретают глобальный характер. При этом «в своих теоретических построениях они пытались уйти от изживших себя форм экономической, социальной и политической жизни, преодолеть фанатизм охранительного консерватизма и революционного радикализма»(с.8). В этой связи хочется добавить, что именно неспособность к достижению «золотой середины», та приверженность крайностям, которую считал характерной чертой русского национального сознания Н.А.Бердяев, стала роковой для нашей последующей истории.

Первый раздел назван «Социальная онтология общественного идеала в философии всеединства». В главе первой, озаглавленной «Духовные основы общества», автор прослеживает то общее, что отличает перечисленных мыслителей в их понимании сути общественной реальности, путей социального строительства. Вторая глава посвящена пониманию человека, критике атеистического гуманизма и антропоцентризма. В третьей главе речь идет о религиозно-философском понимании прогресса. Рассматриваются проблемы духовно- нравственного преображения человека и человечества, соотношения частной собственности и прогресса, альтернативности и цикличности общественного развития, социальных катастроф в их соотношении с идеей прогресса, а также соотношения технического и организационного совершенствования социального мира с общей, метафизической идеей прогресса в истории. Наконец четвертая глава первого раздела названа «Классические корни философии всеединства». Она посвящена анализу историко-философского мирового наследия в контексте общей темы монографии. Рассматривается концепция идеального государства Платона, общественный идеал в философии И.Канта, И.Фихте, Ф.Шеллинга, гегелевские истоки концепции общественного идеала в философии всеединства, а также влияние марксизма, неокантианства и концепции М.Вебера. Автор показывает давнюю историю идеи всеединства. От античности (элеаты, Плотин), через средневековье, где она развивалась внутри христианской философской мысли, через пантеизм эпохи Возрождения (Бруно, Николай Кузанский) эта идея пришла и органически влилась в немецкую классическую философию (Шеллинг). В этом отношении Соловьев и его

последователи стали наследниками устойчивой традиции в истории человеческой мысли.

Автор подчеркивает, что приверженцы идеи всеединства рассматривали общество как органическое целое духовных и материальных его проявлений, «слияние идеальности с конкретной реальностью» (Франк). Полемизируя с натурализмом и экономическим редукционизмом, они отнюдь не игнорировали материальных сторон жизни общества, но, напротив, неизменно проявляли к ним внимание. В то же время они подчеркивали не просто важную роль идеала в развитии общества, но имманентное стремление человека к абсолютному началу, к должному. Одним из проявлений этого стремления, показали мыслители, можно считать общественный идеал.

Важной составной частью философии всеединства, показывает автор, выступает идея соборности. Амелина останавливается на различиях в понимании этой категории русскими философами. Соловьев, который предпочитал не использовать сам термин «соборность», но содержательно был очень близок ему, понимал это как «истинное единство», которое «сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия». Франк, по выражению Амелиной, «социологизировал и обмирщал понятие «соборность» (с.35). Флоренский, напротив, делал особый акцент на религиозных основах общественного единства и придавал понятию богословский смысл. Е.Трубецкой рассматривал соборность «не как данность, а как заданность», как христианский идеал, выраженный, в частности, в православной иконе. Однако при всех отличиях идея соборности дает видение общества как духовного единства свободных личностей. Такое понимание исключает мысли о насильственной ломке этого органического целого, предполагает идею эволюционных общественных изменений, отвечающих постепенному духовному созреванию индивидов. Автор настойчиво проводит мысль о том, что названные философы исключительно высоко оценивали значение личностного начала, не принижали личности на фоне интересов общества, государства. В то же время они критиковали индивидуализм, видели все противоречия гуманизма и антропоцентризма современного им мировоззрения. Христианство эти мыслители понимали как единственную религию, которая по-

настоящему возвышает человека, показывает его свободу и достоинство, но в то же время удерживает от эгоизма, эгоцентризма. Автор показывает, что Соловьев и его последователи никогда не выступали против идеи государства, а напротив, именно этот институт считали предназначенным для воспитания человека «в свободе от эгоизма».

Актуально звучит анализ темы труда, экономической жизни, частной собственности у русских религиозных мыслителей. Здесь, как и следовало ожидать, более подробно рассматривается «Философия хозяйства» Булгакова. Автор бегло останавливается и на взглядах Соловьева. Речь идет об известной критике буржуазного и социалистического отношения к собственности. Упоминается также об отношении философа к собственности наследственной как имеющей «идеальное свойство», нравственное содержание. Думается, что этому моменту в наследии Соловьева можно было бы уделить больше места. Хотя тема наследственной собственности, казалось бы, имеет лишь косвенное отношение к социальному идеалу, она весьма важна и злободневна для осмысления форм оптимального общественного устройства.

Последняя глава раздела, посвященная истокам философии всеединства, не вызывает особых возражений своим содержанием. Но возникает недоумение: почему бы, согласно традиции, не поместить историко-философский материал в начале?

В заключение первого раздела автор делает вывод, что русские религиозные мыслители осознавали катастрофический характер происходящих в России и в мире процессов. Пути преодоления катастрофы они видели в достижении всеединства сторон религиозной и светской общественной жизни, «которые доказали свою непреходящую культурную значимость». Они верили в постепенное формирование новой духовной общности христианского человечества. И если, добавим, история показала, что всеединства достичь не удалось и поныне, как не удалось предотвратить катастрофы революций и войн XX века, то надежда на объединение под знаком общечеловеческих ценностей жива и сегодня.

Второй раздел посвящен собственно идеалу теократии, то есть той модели социального идеала, которую избрали сами

мыслители всеединства. Здесь некоторые оценки и соображения автора вызывают сомнения. Говоря о формировании идеи теократии у Соловьева, Е.М. Амелина утверждает: «поглощенный религиозным ракурсом рассмотрения действительности он не замечал позитивных сдвигов, произошедших на Западе, его экономического роста и постепенного возникновения гражданского общества. Увлеченный своими мечтаниями он недооценивал силы, потенциала и сплоченности Европы» (с.160). Думается, речь у Соловьева шла о духовном состоянии Запада в преддверии первой мировой войны. А в этом отношении история только подтвердила правоту русского философа: разрозненность, эгоистические амбиции отдельных личностей и целых европейских наций стали причиной действительно страшных событий, столь страшных, что о таких не мог помыслить и сам Соловьев, несмотря на свои апокалиптические предчувствия. Более того, критические характеристики, которые давал мыслитель духовности Запада, сегодня более верны и актуальны, чем в его эпоху. Как известно, Соловьев не был политическим аналитиком или футурологом, он не давал научных прогнозов на будущее. Но имея пророческий дар, он часто высказывал догадки, которые самым неожиданным образом подтверждала история. И разве не такой догадкой выглядит сегодня упомянутая Амелиной мысль философа о возрастании авторитета Римского папы, о его способности к духовному объединению мира?

Остановившись на полемике Б.Н. Чичерина с соловьевской идеей свободной теократии, автор делает такой не вполне понятный вывод. «Главная ошибка Соловьева состояла в том, что он принял отвлеченное нравственное начало за абсолютную идею, являющуюся всего лишь частью идеи абсолютной» (с.183). Если в этой фразе нет опечатки, она нуждается в разъяснении, впрочем, если опечатка есть, – тоже. Однако общий вывод автора по поводу идеи теократии у Соловьева весьма созвучен моему пониманию. «Соловьев, – пишет Амелина, – был великим христианским мечтателем. Он выдвинул целую теорию, обосновывающую необходимость перестройки общества на религиозных началах во имя обретения христианского царства братства и свободы. Его способность ко всечеловеческой отзывчивости, к пониманию всех эпох и народов способствовала

окончательному освобождению русской мысли от исторического провинциализма и антизападничества» (с.193). Импонирует также мысль о значимости для современного российского сознания понятий «священного, должного, нравственно абсолютного, о важности возвращения к метафизической составляющей общественного идеала» (с.195). Анализируя взгляды Е.Н. Трубецкого на общественный идеал, автор видит его отличие от В.С.Соловьева в том, что он всегда помнит о различии между идеалом и исторической действительностью, тогда как Соловьев верит в возможность осуществления идеала, переход в состояние Богочеловечества. Амелина не соглашается с абсолютизацией в философии Трубецкого таких черт русского национального характера, как лень, созерцательность, слабость волевого начала, но признает противоречивость и «удобособлазнимость» этого характера. Последние особенности действительно трудно отрицать в свете событий нашей постсоветской истории.

Последний раздел монографии, названный «Пути достижения богочеловечества: вселенское и российское», в основном посвящен наследию С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и С.Л. Франка. Очевидно, автор выносит эти имена в отдельный раздел, исходя из того, что, в отличие от Соловьева и Трубецкого, эти философы в значительной мере принадлежат уже веку XX и отразили в своих трудах его трагические события. Относительно Булгакова автор неоднократно подчеркивает, что это был единственный из философов всеединства, кто пытался создать партию для реализации идеала свободной теократии, основанную на идее христианского социализма. Думается, что стремление осуществить, или хотя бы приблизить идеал своей практической деятельностью (стремление, столь характерное для западного протестантизма), в целом характерно и для философии всеединства. Представления об идеале в России и на западе различаются во многом, но вера в его осуществимость – это именно то, что наши культуры сближает. Без этой веры не было бы не только философии Соловьева, но ни русского космизма, ни русского марксизма. Тема национального начала, вынесенная автором монографии в заглавие раздела, звучит у Булгакова как одна из ведущих. Он видит ценность государства именно в том, что в нем народность «имеет свой собственный дом». Однако, под-

черкивает Амелина, соловьевская идея свободной теократии постепенно эволюционировала у него в концепцию общества, в котором церковь юридически отделена от государства и где ее влияние осуществляется «снизу» через воцерковленный народ. И как знать, может быть, будущая судьба России продемонстрирует в этом вопросе правоту и прозорливость философа?

Один из параграфов, посвященных теме социального идеала у П.А.Флоренского, назван «Теократическая монархия как венец сакральной культуры». В этом названии выражена специфика понимания этим философом и самой культуры, и значения понятия «теократия». Флоренский – убежденный приверженец единовластия. Он считает, что именно представительная форма правления привела к духовному опустошению мира, и государственного, и личного. Даже в советской России Флоренский видит необходимость единовластия, видит в харизматической личности вождя главные источники возрождения государства и общества. Сходные представления о роли лидера, главы общества и государства высказывает С.Л.Франк. Подчеркивая специфику социальной реальности, он видит ее в двуединстве внутренней духовной жизни и ее внешнего воплощения. Поэтому в основе властных отношений, считает он, лежит свободная вера в годность и призванность властвующего. Приводя далее размышления Франка об оптимальных формах правления, о революции, автор в этой части раздела практически не останавливается на соотношении национального и вселенского. Поэтому остается все же не совсем понятным, почему философия Франка отнесена именно к этому разделу.

Говоря о культурно-историческом значении общественного идеала философии всеединства, автор характеризует ее как синтез платонизма, православного христианства и высших достижений европейской мысли (с.275). У названных мыслителей Амелина обнаруживает три взаимосвязанных ракурса рассмотрения идеала: религиозно-трансцендентный, философско-исторический и социологический. И эти три аспекта автор наглядно демонстрирует на протяжении всей книги. Онтологический идеал Амелина называет софийным, женственным (с.296) Это отразилось, считает она, и на идеале общественном. «Теократический идеал философов всеединства интегрировал традиционные

культурные ценности русского народа, но оказался созерцательным» (с.297). Значение этого идеала автор усматривает в том, что мыслителям удалось актуализировать классический принцип всеединства, показать, что возможен синтез исторических стилей мышления, форм жизни, типов культур. С таким выводом хочется полностью согласиться и подчеркнуть, что именно в этом проявляется современность русских мыслителей, живших 50 и даже 100 лет назад.

Автор констатирует умеренные, центристские политические симпатии мыслителей всеединства. И это не случайно. «Культурный консерватизм позволял им подняться над той bipolarной картиной мира, в рамках которой шло идейное противоборство основных политических сил» (с.287). Проблема общественного идеала для мыслителей всеединства неотделима от проблемы совершенствования человека. И сегодня их представления об идеальном мироустройстве сами по себе способствуют духовному росту личности, знакомящейся с их драгоценным наследием. Разумеется, и автор монографии в своих заключительных выводах демонстрирует не просто глубочайшее уважение и восхищение к создателям философии всеединства, но и собственную веру в возможность постепенного приближения к социальному идеалу. Автору можно было бы пожелать более строгой архитектоники в содержании монографии, соответствия формы и содержания. Можно было бы ожидать порой и более самостоятельных и развернутых оценок, сравнений, параллелей с современностью. Но главное достоинство книги Е.М.Аmeliной очевидно. Но в том, что работа привлекает внимание к наследию философов всеединства, побуждает к размышлениям на злободневные и в то же время вечные темы – о путях усовершенствования общества и человека, преодоления духовного кризиса, повышения моральной ответственности за судьбы своей страны и культуры в целом.

**МАТЕРИАЛЫ К БИБЛИОГРАФИИ РАБОТ
О В.С.СОЛОВЬЕВЕ (1998–2000)***

1998 г.

- Андреев Д.Е., Липатов И.А.** Восток и Запад, человек и общество в работах В.С. Соловьёва // Права человека и гуманизация российского общества. – Чебоксары, 1998. – С. 30 – 31.
- Баранов С.Т.** О. Конт и В.С. Соловьёв // Вестн. Ставроп. ун – та. – Ставрополь, 1998. – Вып.1/2. – С. 43 – 45.
- Бибихин В.В.** Добро, истина и несуществование В.С. Соловьёва // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. – М., 1998. – С.71 – 95.
- Биндюкова М.Н.** Эстетический максимализм как ценностная константа русской философии рубежа XIX–XX в. // Вече. – СПб., 1998. – Вып.11. – С.31 – 37.
- Богданова И.Н.** В поисках адекватной формы знания // Эпистемы: Альманах. – Екатеринбург, 1998. – С. 40 – 45.
- Бурмистров К.А.** В.С. Соловьёв и Каббала. К постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1998 г. – СПб., 1998. – С. 7 – 104.
- Валицкий Е.** В.С. Соловьёв: Религиозная философия и возникновение «нового либерализма» // Символ = Symbol. – Париж, 1998. – №39. – С. 187 – 240.
- Вашурин А.Н.** Славянский вопрос и христианское единство в творчестве В.С. Соловьёва // Материалы междисциплинар. науч. конф. аспирантов и соискателей АПК и ПРО. – М., 1998. – Ч.1. – С. 8 – 10.
- Гайденок П.П.** Искушение диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и В.Соловьёва // Вопр. философии. – 1998. – № 4. – С. 75 – 93.
- Галькевич В.А.** Истина и заблуждения в постижении абсолютного // Филос.исслед. – М., 1998. – №1 – С. 128 – 142.

* Представленные материалы не претендуют на исчерпывающую полноту. Предполагается публикация дополнений к ним. – *Составители.*

- Гальцева Р.А.** Философская мысль. Россия и Европа // Образ России. Русская культура в мировом контексте. – М., 1998. – С. 87 – 106.
- Гатауллин Р.А.** Политико-правовые воззрения В.С. Соловьёва в связи с его концепцией всеединства // Личность. Общество. Государство: Материалы Всерос. науч.-практ. студен. конф. СПбГУ, 19–20 марта 1998 г. – СПб., 1998. – С. 39 – 41.
- Евлампиев И.И.** Антропологическая тема в русской философии // Вестник СПбГУ. Серия 6. Философия, политология, социология, психология, право. – СПб., 1998. – Вып. 3. – С. 24–29.
- Захаров А.А.** Историко-философская концепция В.С. Соловьёва. – М.: Диалог-МГУ, 1998. – 239 с. – Библиогр.: С. 218 – 231.
- Захаров А.А., Захарова Т.Т.** Историко-философская концепция В. Соловьёва в граф. схемах: Метод. пособие для студ. и асп./Петровская академия наук и искусств. – М.: Диалог МГУ, 1998. – 44 с.
- Иваненко Е.Н.** Метафизика всеединства на пути к общественному служению: русская версия христианского социализма // Отечественная философия: русская, российская, всемирная. – Н.Новгород, 1998. – С. 236 – 238.
- Кондаков В.А.** Право и нравственность в философских концепциях В.С. Соловьёва и С.Л.Франка // Духовные ценности и национальные интересы России. – Тюмень, 1998. – С. 30 – 34.
- Кормин Н.А.** Как возможна эстетика? Ответы раннего В.С. Соловьёва // Человек и искусство. – М., 1998. – Вып. 1. – С. 85 – 97.
- Кравченко В.В.** Последняя любовь философа (В.С. Соловьёв в Финляндии) // Филос. науки. – 1998. – №1. – С. 77 – 91.
- Красицкий Я.** Зло и историософия. В.С. Соловьёв и М. Бердяев // Отечественная философия: русская, российская, всемирная. – Н.Новгород, 1998. – С. 228 – 299.
- Кучурин В.В.** В.С. Соловьёв о свободе совести и веротерпимости // Право: история, теория, практика. – Брянск, 1998. – Вып. 2. – С. 149 – 153.

- Лазарев В.В.** Философия Вл.Соловьёва и Шеллинг // Философия Шеллинга в России XIX века. – СПб.: РХГИ, 1998. – С. 477–498.
- Левин Ю.И.** Инварианты философского текста: Вл.Соловьёв // Левин Ю.И. Избранные труды. Поэтика. Семиотика. – М.: Языки русской культуры, 1998. – С. 676 – 742.
- Максимов М.В.** Вл. Соловьёв и Иоахим Флорский: историософские параллели // Философский альманах. – Иваново, 1998. – №1 – 2. – С. 254 – 262.
- Максимов М.В.** Владимир Соловьёв и Запад: невидимый континент: Монография. – М.: Прометей, 1998. – 242 с.
- Максимов М.В.** Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики: (К вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл.Соловьёва) // Гуманитарные исследования: Альманах. – Уссурийск, 1998. – Вып. 2. – С. 78 – 94.
- Мамарасумов А.Р.** Проблемы веры в философии В.С. Соловьёва // Гуманитарные исследования. – Уссурийск, 1998. – Вып.2. – С. 94 – 100.
- Мартеева Л.В.** Сущность нравственной философии в произведениях Владимира Соловьёва // Материалы междисциплинар. науч. конф. аспирантов и соискателей АПК и ПРО. – М., 1998. – Ч.2. – С. 34 – 38.
- Мартеева Л.В.** Учение о добродетели (греческий идеализм как один из элементов христианства в дохристианском сознании. По Вл. Соловьёву) // Материалы междисциплинар. науч. конф. аспирантов и соискателей АПК и ПРО. – М., 1998. – Ч.1. – С. 14 – 15.
- Межуев Б.** К проблеме поздней «Эстетики» В.С. Соловьёва (Опыт чтения газетных некрологов) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1998 г. – СПб., 1998. – С. 184 – 257.
- Мусин М.З.** Феномен сознания: ретроспективный анализ концепций В.С. Соловьёва и С.М. Трубецкого. 09.00.01 – Онтология и теория познания: Автореф. дис. канд.филос.наук. – Иваново, 1998. – 29 с.

- Ненашев М.И.** В.С.Соловьёв // История русской философии XIX–XX веков / Е.Ф. Владыкина, М.И. Ненашев, Н.И. Поспелова, В.С. Сизов. – Киров: изд-во ВГПУ, 1998. – С. 32–43.
- Ненашев М.И.** Вл.Соловьёв и Фр.Ницше (точки соприкосновения). Деп. в ИНИОН РАН. 21.01.98. № 53223 – 13 с.
- Ненашев М.И.** Вл.Соловьёв и Ф.Достоевский: преодоление П.Чаадаева // Религия, человек, общество. Тезисы сообщений Международного научного религиозно-философского Конгресса. Курган, 22-24 сентября 1998 г. Ч.2. – Курган, 1998. – С. 57 – 59.
- Ненашев М.И.** О двух концепциях свободы в философии Владимира Соловьёва // Актуальные проблемы науки сегодня. Тезисы докладов. – Москва: Ассоциация некоммерческих вузов. Институт бизнеса и Политики, 1998. – С. 68 – 74.
- Новикова Н.В.** Проблема художественного сознания в эстетике В.С. Соловьёва: творчество М.Булгакова // Отечественная философия: русская, российская, всемирная. – Н.Новгород, 1998. – С. 108 – 185.
- Павленко А.В.** Проблемы нравственной философии в теоретических воззрениях Б.Н. Чичерина и В.С. Соловьёва // Научное наследие Б.Н.Чичерина: история и современность. – Тамбов, 1998. – С. 81 – 89.
- Пушкин С.Н.** Об идейных истоках историософских взглядов К.Н.Леонтьева // Вече. – СПб., 1998. – Вып. 11. – С. 38 – 51.
- Репко Г.Л.** Социально-философский анализ проблемы всеединства в русской философии XIX–XX вв.: Автореф. дис.... канд. филос. наук. – М., 1998. – 28 с.
- Ролдугина О.Ю.** Идея богочеловечества в русской религиозно-философской мысли последней четверти XIX – первой половины XX веков (В.С. Соловьёв, С. Булгаков, Н. Бердяев): Автореф. дис.... канд. филос. наук. – М., 1998. – 27 с.
- Рощинский С.Б.** Императив социального примирения в философии всеединства Вл. Соловьёва // Личность, общество и власть в истории России: системный компаративный анализ. – М.: Изд-во Российского университета дружбы народов, 1998. – С. 215 – 222.

- Рощинский С.Б.** Русские версии монадологии и идея всеединства // Метафизика Г.В. Лейбница: современные интерпретации. – М., 1998. – С. 119 – 141.
- Саволайнен Г.В.** К вопросу о нравственности: современное прочтение трактата Вл. Соловьева «Оправдание добра» // Студент, наука и цивилизация. – Красноярск, 1998. – С. 7.
- Сафронова Е.С.** Буддизм в трудах русских философов, мыслителей, богословов XX века // Сафронова Е.С. Буддизм в России. – М., 1998. – С. 134 – 169.
- Свиридов И.** Россия через сто лет. Одноимённое письмо В.С. Соловьёва от 26 июня 1898г. в газету «Русь»: ретроспективный анализ (в православной перспективе) // Русская мысль = La pensée russe. – Париж, 1998. – № 4238. – С. 21.
- Силакова Д.В.** К вопросу о трактовке творчества Ф.И. Тютчева В.С. Соловьёвым (по материалам статьи «Ф.И. Тютчев») // Писатель, творчество: современное восприятие. – Курск., 1998. – С. 3 – 19.
- Соловьёва Г.В.** Философия Владимира Сергеевича Соловьёва: основные понятия // Проблема человека: гуманитарные аспекты: Материалы науч.-метод. конф. преподавателей. Май 1998. – СПб., 1998. – Ч1. – С. 67 – 69.
- Сысоева Л.С.** Понимание смысла жизни: несколько подходов в русской религиозной философии // Православие и Россия: прошлое, настоящее, будущее. – Томск, 1998. – С. 55 – 60.
- Сычёва С.Г.** Религиозное мировоззрение В.С. Соловьёва // Православие и Россия: прошлое, настоящее, будущее. – Томск, 1998. – С. 70 – 73.
- Тамарченко Н.Д.** Проблема автора и героя и спор о Богочеловечестве: (М.И.Бахтин, Е.Н.Трубецкой и В.С. Соловьёв) // Проблема автора в художественной литературе. – Ижевск, 1998. – Вып. 11. – С. 3– 15.
- Уразаев Т.Т.** М.Ю. Лермонтов в восприятии русских религиозных философов (В.С. Соловьёв и Д.С. Мережковский) // Православие и Россия: прошлое, настоящее, будущее. – Томск, 1998. – С. 163 – 165.
- Хрунова Т.Б.** В.Соловьёв о соотношении экономики и нравственности // Философский альманах. – Иваново, 1998. – № 1-2. – С. 201 – 207.

- Шевцов В.А.** Лексема «смысл» в философском идиолекте В.С. Соловьёва: концептуальный анализ // Отечественная философия: русская, российская, всемирная. – Н.Новгород, 1998. – С.203 – 206.

1999 ГОД

- Аверин Н.М.** Ф.Ницше и В.С. Соловьёв: два вызова этическому рационализму // Рациональное и иррациональное в современной философии. – Иваново, 1999. – Ч.1. – С. 8. – 12.
- Алиева А.Л.** Вопросы нравственности и права в религиозной философии В.С. Соловьёва // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – М., 1999. – №5. – С. 70 – 86.
- Аста А. дель** Идея единства и различия у В.С. Соловьёва // Начало. – 1999. – №8. – С. 99 – 105.
- Баранов С.Т.** Полемика В.С. Соловьёва с Л.Н. Толстым по вопросам добра и зла, смерти и бессмертия // Вестн. Ставроп. ун-та. – 1999. – Вып.3–4. – С. 66 – 69.
- Большакова В.В.** В.С. Соловьёв о духовности человека // Гуманизм и духовность в образовании. – Н.Новгород, 1999. – С. 37 – 40.
- Булгаков С.** О Вл. Соловьёве // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1999 г. – М.: О.Г.И., 1999. – С. 214 – 222.
- Бычков В.В.** Эстетика В.С. Соловьёва как актуальная парадигма // История философии. – М.: ИФ РАН, 1999. – №4. – С. 3 – 43.
- Бычков В.В.** 2000 лет христианской культуры sub specie aethetica: В 2 т. – М., 1999. (Об эстетических взглядах Соловьёва см.: Т. 2. С. 272–293, 333–340).
- Васина М.В.** Различие или разделение? (По поводу ст. Адриано дель Аста) // Начало. – 1999. – №8. – С. 106 – 114.
- Вашурин А.Н.** Проблема христианского единства в творчестве В.С. Соловьёва: Дис... канд. филос. наук. – М.: МПУ, 1999. – 28 с.
- Гаврилов М.** Был ли Соловьёв католиком или православным? // Символ = Simbol. – Париж, 1999. – № 41. – С. 289 – 315.

- Гараева Г.Ф.** Софийный идеализм В.С. Соловьёва: сущность и историческая характеристика // Изв. вузов Сев.-Кавказ. регион. Обществ. науки. – Ростов н/Д. – 1999. – №2. – С. 63 – 69.
- Денисов В.Н.** В.С. Соловьёв о личности и обществе // 4-е Державинские чтения: Материалы науч. конф. преподавателей и аспирантов. Февр.1999. – Тамбов, 1999. – С. 8 – 9.
- Дидоренко С.А.** Метафизика одного всеединства. – М.: МФФ, 1999. – 229 с.
- Ермишин О.Т.** Л.М. Лопатин против В.С. Соловьёва (К истории одного спора) // История философии. – 1999. – №4. – С. 44 – 56.
- Замалеев А.Н.** Картезианство в русской мысли: (Историко-философские заметки) // Проблемы русской философии и культуры. – Калининград, 1999. – С. 3 – 14.
- Захаров А.А.** В.С. Соловьёв как историк философии: (Ист.-филос. тезаурус). – М.: Диалог-МГУ, 1999. – 44 с.
- Зорина Л.Н.** Природа и социум в контексте культуры В.С. Соловьёва // Природа и социум в системе культуры: Материалы междунар. науч. конф. (Сент. 1988, г. Киров). – Киров, 1999. – С. 138 – 140.
- Иванова А.А.** Русская классическая философия. От Ф.М.Достоевского к И.А.Ильину. – М.: Диалог-МГУ, 1999. – 110 с. [Гл. II. Развитие русской философской традиции в творчестве В.С.Соловьёва, В.В.Розанова, С.Л.Франка. – С. 29 – 51].
- Кацис Л. А.** Ф. Лосев. В.С. Соловьёв. Максим Горький. Ретроспективный взгляд из 1999 // Логос. 1999. – Вып. 4. – С. 68 – 95.
- Козырев А.** Священник Сергей Булгаков: Возвращение к Соловьёву // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1999 г. / Ред. М.А.Колеров. – М.: ОГИ, 1999. – С. 199 – 222.
- Копотев М.В.** Концепты Софии и любви в русских философских текстах // Культура: соблазны понимания. – Петрозаводск, 1999. – Ч. 1. – С. 133 – 140.
- Крылов Д.А.** Сакрализация государства и философия всеединства: Платон, В.С. Соловьёв, С.Н. Булгаков // Формирова-

- ние гуманитарной среды. Забайкальск, 1999-2000. – Чита, 1999. – С. 73 – 82.
- Кубанов И.** Пейзажи чувственности: Вариации и импровизации. – М.: Дом интеллектуал. кн., 1999. – 192 с.
- Лосева В.С.** Соловьёв об идее всеединства (1853–1900) // Дон. – 1999. – №14/2. – С. 239 – 247.
- Максимов М.В.** Ассен Игнатов как исследователь историософии Вл.Соловьёва // Актуальные проблемы социогуманитарного знания: Сб. науч. тр. каф. философии МПГУ. – Вып. 3. – М.: Прометей, 1999. – С. 124 – 129.
- Максимов М.В.** Александр Кожев и Владимир Соловьёв: анализ метафизического обоснования историософии // Философия. Культура. Управление: Сб. науч. ст. – М.: МГИЭТ – ТУ – МПГУ, 1999. – С. 48 – 61.
- Максимов М.В.** Историософия Вл.Соловьёва в отечественной и зарубежной философской мысли XX в.: Автореф. дис.... д-ра. филос. наук. – М.: МПГУ, 1999. – 39 с.
- Максимов М.В.** Историософия Вл.Соловьёва: оценки и интерпретации // Гуманитарные исследования: Альманах. – Уссурийск, 1999. – № 23. – С. 83 – 87.
- Максимов М.В.** Историософия Вл.Соловьёва: проблемы и перспективы исследования // XXI век: Будущее России в философском измерении. Второй Российский философский конгресс 7-11 июня 1999 г. Материалы. В 4 т. – Т. 4. – Ч. 4. – Екатеринбург, 1999. – С. 58.
- Максимов М.В.** Философский семинар «Владимир Соловьёв в русской философии и культуре» // Филос. образование. – 1999. – № 2. – С. 83.
- Миночкина Л.И.** Смерть А.С. Пушкина в русской философской мысли: (В.С. Соловьёв и В.Розанов) // Вестн. Челябн. ун-та. Сер.2. Филология. – 1999. – №2. – С.67 – 71.
- Моисеев В.И.** Логос русской философии всеединства как основание теоретизации гуманитарного знания // Современная философия языка в России. Предварительные публикации 1998 г. – М.: ИЯРАН, 1999. – С. 103 – 167.
- Моисеев В.И.** Логика всеединства / Воронеж. гос. мед. академия. – Воронеж, 1999. – 247 с. – Библиогр. 45 назв. – Деп. в ИНИОН РАН 14.07.99. № 54845.

- Москалькова Т.Н.** Противодействие злу в русской религиозной философии. – М.: Проспект, 1999. – 125 с. – Библиогр.: с.119 – 123.
- Мотрошилова Н.В.** В.С. Соловьёв и Ф.Ницше // Фридрих Ницше и философия в России. – СПб., 1999. – С. 46 – 57.
- Ненашев М.И.** Вл.Соловьёв о соотношении права и нравственности // Науч. вестн. Кировского филиала МГЭИ. – 1999. – № 2. – С. 21 – 27.
- Ненашев М.И.** Концепции свободы в философии Владимира Соловьёва: Монография. – Киров, 1999. – 248 с.
- Ненашев М.И.** Поздний Соловьёв и Достоевский о человеческой свободе // Российская провинция: поиск путей развития: Материалы II межрегион. Науч. конф. – Киров: ВСЭИ, 1999. – С. 21 – 30.
- Ненашев М.И.** Проблема свободы в философии Вл.Соловьёва // Сознание – мировоззрение – мышление. – Киров: ВГПУ, 1999. – С. 37 – 42.
- Ненашев М.И.** Концепция человеческой свободы в философии Вл.Соловьёва // Философ. образование. – 1999. – № 2. – С. 19 – 27.
- Ненашев М.И.** Три концепции свободы в русской философии XIX века // Сознание–мировоззрение–мышление. – Киров: ВГПУ, 1999. – С. 25 – 29.
- Носов А.А.** От «соловьёвских обедов» – к религиозно-философскому обществу // Вопр. философии. – 1999. – №6. – С. 85 – 98.
- Носов С.** Феномен В.С. Соловьёва (к 100 – летию со дня смерти философа и поэта) // Новый журнал. 1999. – №4. – С. 182 – 186.
- Павленко А.В.** Проблемы нравственной философии в творческих воззрениях Б.Н.Чичерина и В.С. Соловьёва // Научное наследие Б.Н. Чичерина: история и современность. – Тамбов, 1999. – С. 81 – 89.
- Раскин А.** Две России В.С. Соловьёва: Из цикла статей «Россия как четвёртый вопрос философии» // Академические тетради. – М., 1999. – Вып. 6. – С. 153 – 184.
- Роцинский С.Б.** Владимир Соловьёв и западная мысль: критика, примирение, синтез. – Элиста: АПП «Джагар», 1999. – 176 с.

- Роцинский С.Б.** В.С. Соловьёв и западная мысль: Критика. Примирение. Синтез. – М., 1999. – 173 с. – Библиогр.: с. 162 – 172.
- Роцинский С.Б.** Примирение идей и идея примирения в философии всеединства В.С. Соловьёва. – М.: РАГС, 1999. – 221 с.
- Роцинский С.Б.** Философия Владимира Соловьёва как учение о синтезе культур и примирении человечества // Дух и время: Альманах. – Белгород, 1999, – № 1. С. 15–26.
- Роцинский С.Б.** Пантеизм Б.Спинозы и всеединство Вл.Соловьёва: линии сближения и расхождения // Мудрый и вечно молодой Спиноза. – М.: Изд-во РАГС, 1999. С. 56–72
- Сербиненко В.В.** Дальневосточная тема в русской философии XX в.: (А.Хомяков, Н.Данилевский, В.С. Соловьёв) // Вестн.Рос. ун-та дружбы народов. Философия. 1999. – №1. – С. 101 – 111.
- Соина О.С.** От этики непротивления – к философии права: (Современная версия старого спора) // Человек. 1999. – Вып. 5. – С. 56 – 62.
- Степун Ф.А.** Памяти В.С. Соловьёва // Степун Ф.А. Портреты. – СПб., 1999. – С.25 – 31.
- Тамарченко Н.Д.** Проблема автора и героя и спор о Богочеловечестве: (М.М.Бахтин, Е.Н.Трубецкой и В.С. Соловьёв) // Бахтинские чтения. – Витебск, 1999. – №2. – С.105 – 130.
- Тихеев Ю.Б.** К определению тематического состава «системы всеединства» Вл.Соловьёва // Русская философия и универсализм. – Москва, 1999. – Деп. В ИНИОН РАН 12.05.99, № 54594. – С. 60 – 75.
- Триандафилизис Д.В.** Платон в философии всеединства В.С. Соловьёва // Греческая культура в России XIX–XX вв. – М., 1999. – С.87 – 95.
- Фараджев К.В.** Несозданные шедевры и неизбежность дуэли: осмысление В.С. Соловьёвым гибели А.Пушкина // Вопр. философии. 1999. – №7. – С. 74 – 78.
- Чугунова Т.В.** Рациональное и иррациональное в историософии В.С. Соловьёва // Рациональное и иррациональное в современной философии. – Иваново, 1999. – Ч.2. – С. 154 – 158.

Шаповалов В.Ф. Владимир Сергеевич Соловьев // Основы философии: от классики к современности: Учеб пособие для вузов. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999. – С. 339 – 373.

Яценко А.С. Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства. – СПб.: Алетейя, 1999. – 254 с.

2000 г.

Абрамов А.И. Философия всеединства В.С. Соловьёва и её место в структуре русской философской культуры // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 54 – 56.

Абрамов А.И. Философия всеединства Вл. Соловьёва и традиции русского платонизма // История философии. – 2000. – № 6. – С. 15 – 32.

Акулова Л.В. Эстетика Вл.Соловьёва и современное литературоведение // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17–19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 234 – 237.

Александрова Л.И. В.С. Соловьёв: критика теории культурно-исторических типов // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 3 – 8.

Александрова Л.Ю. Идея всеединства и современные проблемы кибернетического регулирования // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 14 – 16.

Амелина Е.М. Общественный идеал в философии всеединства (от Вл.С.Соловьёва к С.Л.Франку). – М.:Издатель Е.Разумова, 2000. – 252 с.

Ан С.А., Фомин В.Е. Проблема творческой сущности человека в философии В.С. Соловьёва // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Ека-

теринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 8 – 10.

Анисимова И.И. Еврейский вопрос в наследии В.С.Соловьёва // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 220 – 222.

Анненкова Н.В. Значение наследия В.С. Соловьёва в формировании религиозно-философских взглядов Д.С. Мережковского // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 10 – 12.

Арутюнян М.П. О мировоззрении В.С. Соловьёва в контексте современности // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 16 – 18.

Астаурова Г.А. В.С.Соловьёв о социальной роли церкви // Христианство на Дальнем Востоке: Материалы междунар. науч. конф. Ч. 1 и 2. – Владивосток, 2000. – С. 3 – 4.

Бабинцев В.П. Религиозно-философская концепция «еврейского вопроса» в трудах Вл.Соловьёва // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17–19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 222 – 225.

Бабкина В.А., Ильева И.А. Нравственная философия В.С. Соловьёва // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 127 – 129.

Банних С.Г. Этика, нравственность и право в учении В.Соловьёва // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 17 – 19.

Баранец Н.Г. Образ философии в понимании В.С. Соловьёва // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Все-

- рос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 12 – 17.
- Баранец Н.Г.** Философ как социально-культурный тип (о понимании В.С. Соловьёвым образа философа) // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 88 – 92.
- Белова Т.П.** «Краткая повесть об антихристе» В.С. Соловьёва: попытка религиозно-аналитического анализа // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 191 – 194.
- Белоусов П.А.** Человеческая телесность в свете антропологии В.С. Соловьёва // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 130 – 133.
- Бельцева Е.А.** Владимир Соловьёв о гуманитарном знании и познании: Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьёв и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8-10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Кировского филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 102 – 108.
- Берченко Т.В.** Эстетические взгляды Владимира Соловьёва и современная культура: Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьёв и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8-10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Кировского филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 108 – 116.
- Биндюкова М.Н.** Мораль и высшие ценности в учении В.С. Соловьёва // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 19 – 21.
- Бойков В.Ф.** Соловьёвская песнь русской философии // Вл.Соловьёв: pro et contra / Сост. вступ. ст. и примеч. В.Ф.Бойкова. – СПб.: РХГИ, 2000. – С. 7 – 40.
- Бондаренко И.А.** «Верховное постижение Платона» Вл. Соловьёвым // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 92 – 95.
- Бонеецкая Н.К.** К истокам софиологии // Вопр. философии. – 2000. – № 4. – С. 70 – 80.
- Боровых Л.Н.** Некоторые рассуждения по статье В.С. Соловьёва «Смысл любви» // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 133 – 135.
- Бородина Н. П.Д.** Юркевич: личность и творчество // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 22 – 24.
- Бородина Н.В.** В.С.Соловьёв как философ-поэт // Философия и поэзия. – Рязань, 2000. – С. 77 – 79.
- Борчиков С.А.** Признание в любви // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 24 – 27.
- Брагин А.В.** Проблема Абсолюта в метафизике В.С. Соловьёва // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 18 – 21.
- Будник Г.А.** Нравственные аспекты формирования личности в трудах российских мыслителей XVIII – XX веков // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 135 – 136.
- Булычёв И.И.** Феномен веры в философии Вл. Соловьёва и Ф. Ницше // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 95 – 99.
- Быстрова Т.Ю.** Онтология искусства в философии Владимира Соловьёва // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С.27 – 29.

- Василенко Л.** Владимир Соловьёв: Кто он: заблудшая овца или исповедник вселенского христианства? // Истина и жизнь. – 2000. № 7. – С. 16 – 24.
- Вахренова П.Е.** Вневременная концепция личности Владимира Соловьёва // Личность. Культура. Общество. – М., 2000. – Т. 2. – № 3. – С. 38 – 52.
- Вертгейм Ю.Б.** Историческая праксеология В.С. Соловьёва: истоки и уроки // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 29 – 34.
- Вертгейм Ю.Б., Глебов Е.В.** Взаимодополнительность русской и европейской концепций войны: В.С. Соловьёв и Н. Макиавелли как создатели методологических оснований анализа // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 34 – 38.
- Вишневецкий И.Г.** София и космос у Андрея Белого // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 237 – 241.
- Владимир Соловьёв** и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 286 с.
- Волков В.Н.** Онтология личности в философии В.С. Соловьёва // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 137 – 140.
- Волкова В.О.** Трансцендирующая реальность познания по Соловьёву: Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьёв и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8-10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Киров. филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 49 – 57.
- Володин Д.И., Роцинский С.Б.** Философские чтения памяти Вл.Соловьёва // Вестник Российского философского общества. – 2000. – № 4. – С. 49 – 53.
- Воронина Е.Н.** Соловьёвский миф о Софии в повести Л.Д.Зиновьевой-Аннибал «Тридцать три урода» // Литература и философия. – 2000. – С. 106 – 110.

- В.С. Соловьёв:** жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь–март 2000. – Екатеринбург: УРГУ, 2000. – 245 с.
- Гальцева Р.А.** К столетию со дня смерти Владимира Соловьёва // Вопр. философии. – 2000. – № 11. – С. 175 – 180.
- Гальцева Р.А.** Условная эсхатология Владимира Соловьёва // Новая Европа. – 2000. – № 13. – С. 34 – 41.
- Гараева Г.Ф.** Софийный идеализм как историко-философский феномен: (Соловьёв В.С., Флоренский П.А., Булгаков С.Н.). – М., Диалог-МГУ, 2000. – 384 с.
- Гарвардт А.Э.** Евразийская сущность «Русской идеи» В.С.Соловьёва: Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьёв и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8–10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Киров. филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 80 – 92.
- Глушкова С.И.** Заметки к философии права В.С. Соловьёва // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000г. – Екатеринбург, 2000. – С.39 – 42.
- Головина Р.С.** Полное собрание сочинений и писем В.С.Соловьёва // Научная книга. – 2000. – № 2. – С. 24 – 26.
- Головкин Е.И.** Генезис образа Софии в творчестве В.С. Соловьёва // Актуальные проблемы мировой культуры XX столетия. – Кострома, 1999. – С. 51 – 55.
- Горенко И.В.** Значение «веры» в теории познания Вл.Соловьёва: Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьёв и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8–10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Кировского филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 41 – 43.
- Гуревич П.С.** В.С. Соловьёв как философ религии // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 188 – 191.
- Гутова С.Г.** Традиция всеединства: В.С. Соловьёв и христианский мистицизм // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 42 – 44.

- Девонина В.А.** К пониманию юридического «закона» в философской системе В.Соловьева: Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьев и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8–10 февраля 2000 г. // Научный вестник Кировского филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 69 – 73.
- Дзущева Н.В.** Владимир Соловьев в философско-эстетическом сознании Вяч. Иванова // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 241 – 244.
- Димитрова Н.И.** Владимир Соловьев и гностицизм «серебряного века» // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 244 – 246.
- Днепровская И.В.** В.С. Соловьёв о политике как сфере проявления добра // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 44 – 49.
- Дробжев М.И.** Проблема человека в русской религиозной философии XIX – перв. пол. XX в.: Монография. – Тамбов: Изд-во ТГУ им. Г.Р.Державина, 2000. – 320 с.
- Евлампиев И.И.** История русской метафизики в XIX—XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта: В 2 т. – СПб.: Алетейя, 2000. (Гл.3. Абсолют как всеединство: Вл.Соловьёв. – Т. 1. – С. 179 – 258).
- Егорова Н.В.** «Дедовская священническая кровь» // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 99 – 101.
- Емельянов Б.В.** Магистерская диссертация В.С. Соловьёва // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь - март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 49 – 52.
- Епишин Ю.А.** Идея спасения в работе В.С. Соловьёва «Тайна прогресса» // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Между-

- нар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 140 – 142.
- Ермичев А.А.** Историк русской философии Александр Александрович Никольский // Никольский А.А. Русский Ориген XIX века Вл. С.Соловьёв. – СПб.: Наука, 2000. – С. 3 – 14.
- Ерофеева К.Л.** О понятии прекрасного в русской философии // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 246 – 250.
- Ерохин В.Н.** К вопросу о роли сборника «Вехи» в истории русской философской и общественно-политической мысли // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 52 – 55.
- Жукоцкая З.Р.** Учение Владимира Соловьёва в оценке русских символистов // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 55 – 59.
- Жукоцкий В.Д.** В. Розанов и Вл. Соловьёв: хлыст и революция // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 59 – 65.
- Заикин С.П.** Материалы к библиографии работ о Вл. Соловьёве (1874–1922) // Никольский А.А. Русский Ориген XIX века Вл.С.Соловьёв. – СПб.: Наука, 2000. – С. 382 – 414.
- Заикин С.П.** Раннее творчество Вл.Соловьёва: коррективы к пониманию // Никольский А.А. Русский Ориген XIX века Вл.С.Соловьёв. – СПб.: Наука, 2000. – С. 335 – 359.
- Зайцев В.А.** «Русская идея» в трактовке В.С. Соловьёва и его последователей // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 194 – 198.
- Захаров А.А.** Цель существования как первый вопрос философии по Соловьёву // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 65 – 68.

- Здор А.В.** Теоретическое наследие В.С. Соловьёва и проблема онтологических оснований аксиологического отношения в русской философской мысли // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 68 – 73.
- Зейналов Г.Г.** Философия В.Соловьёва и социально-политический идеал исламской философии // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 - 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 226 – 228.
- Злыгостева Н.И.** Владимир Соловьёв и некоторые проблемы русского символизма: Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьёв и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8–10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Киров. филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 116 – 118.
- Зорина Л.Н.** Роль В.Соловьёва в формировании парадигмы культуры будущего: Материалы межрегион. межвузов. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьёв и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8–10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Киров. филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 125 – 129.
- Зыкова Г.Н.** Идея всеединства в контексте постмодернистского социума // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 22 – 24.
- Иванова А.А.** Вл. Соловьёв в традиции русской классической философии // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 56 – 59.
- Ивонина О.И.** Метафизика всемирной истории В.С. Соловьёва // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 73 – 77.
- Игошина Ю.В.** Световая символика поэзии В.С.Соловьёва: Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьёв и современность». Киров, Кировский фили-

- ал МГЭИ, 8–10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Киров. филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 119 – 124.
- Иконникова Е.А.** Некоторые вопросы метафизической поэзии в лирике Вл.Соловьёва // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 –19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 250 – 252.
- Иконникова Е.А.** Типология метафизического в поэзии (на материале английской и русской поэзии). Автореф. дис. д-ра филол. наук.–М.: Изд-во ООО «МАКС Пресс», 2000. – 36 с.
- Ионайтис О.Б.** В.С. Соловьёв: средневековье в истории христианства // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 77 – 80.
- Кантемирова Е.Н.** Тема любви в философии Владимира Соловьёва // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 81 – 86.
- Кантемирова Е.Н.** Ф.А.Степун о двух главных идеях творческого наследия В.С.Соловьёва //Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 102 – 108.
- Карбанова Н.В.** Проблема богооправдания в философии В.С. Соловьёва // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 87 – 89.
- Каримов А.В.** В.С.Соловьёв о свободе воли // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 142 – 144.
- Каримов В.А.** В.С. Соловьёв о соотношении права и нравственности // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 144 – 146.
- Карпицкий Н.Н.** Владимир Соловьёв: панэротизм против «комплекса Фрейда» // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции:

- Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000г. – Екатеринбург, 2000. – С. 89 – 96.
- Катунина Н.С.** О духовном измерении человека в философии В.С. Соловьёва // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 146 – 148.
- Кацис Л.** Русская эсхатология и русская литература. – М.: О.Г.И., 2000. – 655 с.
- Ковалёва А.В.** Спасаящийся спасётся или о метаморфозе идеи воскрешения // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 148 – 149.
- Ковтун П.А.** В.С.Соловьёв о происхождении права // IV Нижегородская сессия молодых ученых: гуманитарные науки. – Н.Новгород, 2000. – С. 14 – 17.
- Коган Л.А.** В.С.Соловьёв и проблема свободы // История философии. – М.: ИФ РАН, 2000. – № 6. – С. 85 – 107.
- Коган Л.А.** О черновых записях – размышлениях В.С.Соловьёва // Вопр. философии. – 2000. – № 10. – С. 112 – 127.
- Кожев А.** Религиозная метафизика Вл. Соловьёва (предисловие к публикации А.П.Козырева) // Вопр. философии. – М., 2000. – № 3. – С. 104 – 135.
- Козлова О.В.** Онтологический статус божественного и природного начал в философии В.С.Соловьёва // История философии. – М.: ИФ РАН, 2000. – № 6. – С. 108–117.
- Козлова О.В.** Свобода и Абсолют в философии В.С. Соловьёва // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 24 – 27.
- Козырев А.П.** Возвращение к гностицизму: Статьи о гностицизме в энциклопедическом словаре Брокгауза–Ефрона // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 59 – 69.
- Козырев А.П.** Нижегородская сивилла // История философии. – М.: ИФ РАН, 2000. – № 6. – С. 62 – 84.

- Козырев А.П., Носов А.А.** Подступы к докторской диссертации // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В XX т. Т. II. – М.: Наука, 2000. – С. 313 – 319.
- Колесова И.С.** Принцип соборности и философии всеединства В.С. Соловьёва (онтологический аспект) // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000г. – Екатеринбург, 2000. – С. 96 – 98.
- Комаров В.А.** Нужен ли Владимир Соловьёв русским для решения национальных вопросов в России? // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000г. – Екатеринбург, 2000. – С.99 – 102.
- Конева Л.А.** Проблемы индивидуальности в философии всеединства В.С. Соловьёва // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 149 – 152.
- Константинов В.Н.** В.С. Соловьёв о национально-психологических характеристиках русских // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 198 – 199.
- Котляров М.А.** Всеединство как основа теории прогресса Вл. Соловьёва // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 102 – 103.
- Кочергин А.Н.** Русская философия и В.С. Соловьёв // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 70 – 74.
- Кравченко М.** Роль исторических и эсхатологических концепций в формировании христианского мировоззрения: (Религиозная историософия и эсхатология В.С.Соловьёва) // Православие и проблемы воспитания: Материалы VII Рожд. Правосл. филос. чтений. – Н.Новгород. 2000. – С. 275 – 281.

- Красильникова М.А.** Владимир Соловьев и Андрей Белый // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 252 – 255.
- Крохина Н.П.** Проблема софийности искусства в эстетике Вл.Соловьева // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 255 – 257.
- Кряжева-Карцева Е.В.** Мистическое мировоззрение: его проявления в общественном сознании России в конце XIX – начале XX в. // Россия в новое время: единство и многообразие в историческом развитии. – М., 2000. – С. 84 – 87.
- Кудряшова Т.Б.** Художественный профетизм «Краткой повести об антихристе» Вл.Соловьева // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 257 – 260.
- Кузин Ю.Д.** Владимир Сергеевич и Поликсена Сергеевна Соловьевы: сравнительная характеристика философско-мировоззренческих основ поэтического творчества // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 261 – 264.
- Куликова Е.А.** Глаз и Тень Вл. Соловьева // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 103 – 107.
- Куликова О.Б.** Образы трех родов знания в «Критике отвлечённых начал» В.С. Соловьева и позитивистская парадигма познания // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 27 – 30.
- Лазарев В.В.** Этическая мысль в Германии и России. Шеллинг и Вл.Соловьев. – М.: ИФ РАН, 2000. – 166 с.
- Лебедев С.** Философия добра Владимира Соловьева // Высшее образование в России. – 2000. – № 5. – С. 108-110.

- Ледяева О.М., Ледяев В.Г.** Владимир Соловьёв о понятии // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 30 – 34.
- Лесовая Л.В.** В.С. Соловьев и начало русской философской классики // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 107 – 112.
- Люсий А.** [Рец.:] Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем. В XX т. – М., 2000. – Т. I. – 391 с. // Вопросы философии. – М., 2000. – № 9. – С. 151 – 152.
- Ляховская Т.В.** Вл.Соловьев о Фр.Ницше и русском ницшеанстве // Философия. Информация. Управление. – М., 2000. – Вып. 1. – С. 49 – 56.
- Макейчик А.А.** Понятие русской идеи // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 112 – 117.
- Маковский С.К.** Последние годы Владимира Соловьева // Маковский С.К. На Парнасе Серебряного века / Предисловие В. Нехотина. Оформление серии А. Игитханяна. – М.: XXI век – Согласие, 2000. – С. 51–95.
- Максименко М.С.** Владимир Соловьев и его критика «русских символистов» // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 264 – 267.
- Максимов М.В.** Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. Статья 1 // Филос. образование. – 2000. – №3. – С. 3 – 18.
- Максимов М.В.** Этическая парадигма историософии В.С. Соловьева // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 34 – 40.
- Максимов М.В.** Философское наследие Вл. Соловьева и современный мир. Научная программа постоянно действующего научного семинара // Филос. образование. – 2000. – № 4. – С. 84 – 86.

- Максимова Л.М.** «Исторические дела философии»: антропологические смыслы // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Международ. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 152 – 155.
- Малая В.Г.** Проблема творческих возможностей человека в философии В.С. Соловьёва // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Международ. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 155 – 158.
- Малов А.Е.** Владимир Соловьев о нравственной сущности войны // Материалы науч. конф. Академии Генерального штаба. – М., 2000. – С. 18–23.
- Малов А.Е.** Государство как субъект реализации права на насилие в философии Вл.Соловьёва // Великая Победа и безопасность России: Материалы науч.-практ. конф. 15 апреля 2000 г. – М.: Междунар. высш. шк., 2000. – С. 45–47.
- Малов А.Е.** Проблема добра и зла в философии В.Соловьёва: Материалы науч. конф. АГЗ МЧС России // Сб. науч. тр. АГЗ МЧС России. – Вып. 8. – Новогорск: АГЗ МЧС России, 2000. – С. 65–66.
- Мальцева А.П., Осипов А.Ю.** Полифункциональное представление веры в философии всеединства // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Международ. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 41 – 43.
- Мамарасулов А.Р.** Смысл этического идеала в системе «всеединства» В.С. Соловьёва // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 117 – 120.
- Матвеев П.Е.** Критика Вл.С. Соловьёвым субъективных начал в этике // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Международ. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 158 – 160.
- Межуев Б.В.** В.С. Соловьев и его время: К постановке проблемы // Владимир Соловьев и философско-культурологическая

- мысль XX века: Материалы Международ. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 74 – 82.
- Межуев Б.В.** Вл.Соловьев, Н.Г. Гиляров - Платонов и «разложение славянофильства» // История философии. – М.: ИФ РАН, 2000. – № 6 – С. 33 – 61.
- Моисеев В.И.** Логика всеединства Владимира Соловьёва // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Международ. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 10 – 14.
- Моисеев В.И.** Логико-философская реконструкция концептуальных оснований русской философии всеединства. – Воронеж: ВГУ, 2000. – 106 с.
- Моисеев В.И.** Логико-философская реконструкция концептуальных оснований русской философии всеединства (на материале работ В.С. Соловьёва, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, Л.П. Карсавина) 09.00.03 – история философия: Автореф. дис... д-ра филос. наук. – М., 2000. – 42 с.
- Моисеев В.И.** Логика всеединства // Человек. Познание. Культура. Вып. 1 / Отв. ред. И.И. Борисов – Воронеж: ВГУ, 2000. – С. 125 – 132.
- Моисеев В.И.** Феномен логики всеединства // W kregu idei Wlodzimierza Solowjowa. Pod redakcja W.Rydzewskiego i Marka Kity. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellonskiego. Krakow, 2000. – P. 141–149.
- Моисеев Е.Ю.** Война как атрибут социума в «Оправдании добра» В.С. Соловьёва // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Международ. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 160 – 161.
- Морозова И.Н.** Концепция теософии В. Соловьёва как программа возрождения метафизики // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 120 – 122.
- Моторина Л.Е.** Философия В.С. Соловьёва: идея всеединства // Владимир Соловьев и философско-культурологическая

- мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 44 – 50.
- Мусин М.З.** Символ смерти в философии В.С. Соловьева // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 162 – 164.
- Мухамадиев О.М.** Философия В.С. Соловьева: Бог как всеединство мира и человека // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 122 – 125.
- Назаров Ю.Н.** В.С. Соловьев и Н.Я. Данилевский: Теория культурно-исторических типов // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 109 – 111.
- Наумов Н.Д.** Философско-педагогические идеи В.С. Соловьева // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 126 – 128.
- Наумова Т.В.** Владимир Соловьев о поэтах и поэзии // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 129 – 130.
- Ненашев М.И.** Достоевский и поздний Соловьев: опыт человеческой свободы // Вестник Вятского гос. пед. ун-та. Науч.-метод. журнал. – 2000. – № 3-4. – С. 121 – 124.
- Ненашев М.И.** Об этапах творческой деятельности Владимира Соловьева: Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьев и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8–10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Киров. филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 27 – 32.
- Ненашев М.И.** Проблема свободы в русской философии XIX века (П.Я. Чаадаев, В.С. Соловьёв, Ф.М. Достоевский): Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – М., 2000. – 40 с.
- Ненашев М.И., Селезнев В.М.** Вл. Соловьев о нравственном смысле жизни (опыт критического анализа) // Философия, Культура, Жизнь. Интеллектуальные и духовные основа-

- ния культуры. Межвуз. сб. науч. работ. Вып. 7. – Днепропетровск: Наука и просвещение, 2000. – С. 188 – 200.
- Никольский А.А.** Русский Ориген XX века Вл.С.Соловьев. – СПб.: Наука, 2000. – 420 с.
- Новоселов О.Н.** Что означают личность и творчество В.С.Соловьева для нашего времени? (Вступительное слово): Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьев и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8–10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Киров. филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 5 – 27.
- Новоселов О.Н.** Учение о бытии Владимира Соловьева / Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьев и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8–10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Киров. филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 32 – 41.
- Носов А.А.** В.С. Соловьёв – военный корреспондент // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 82 – 87.
- Носов А.** В.С. Соловьев: начало творческого пути // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем. В XX т. Т. I. – М.: Наука, 2000. – С. 249 – 254.
- Ольшанский Д.А.** К вопросу о русской идее. Развитие взглядов В.С. Соловьева философами-эмигрантами // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 134 – 143.
- Ольшанский Д.А.** Русская национальная идея В.С. Соловьева в трудах Н.Бердяева // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 199 – 205.
- Осинкин С.А.** Роман Саши Соколова «Школа для дураков» в контексте философии всеединства Вл.Соловьева // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 267 – 269.

- Павлович П.А.** Начала логики и свободы в философии Владимира Соловьева // Современная логика: проблемы теории, истории и применение в науке: Материалы IV междунар. науч. конф. 22–23 июня 2000 г. – СПб., 2000. – С. 86 – 90.
- Пастернак М.П.** Владимир Соловьёв об истинной нравственности // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 143 – 145.
- Петрунина Т.А.** Человек как «второе абсолютное» в антропологии В.С. Соловьева // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 145 – 150.
- Пивоваров Д.В.** В.С. Соловьев о сущности религии // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 150 – 154.
- Плеханов Е.А.** Метафизика личности В.С. Соловьева // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 165 – 168.
- Подзолкова Н.А.** Эстетическое учение В.С. Соловьева // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 154 – 158.
- Подкорытов В.А.** Философия права В.С. Соловьева: история и современность // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 158 – 161.
- Подоль Р.Я.** Полемика Востока и Запада в творческом наследии В.С.Соловьева // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 205 – 208.
- Полежаев Д.В.** Вл.Соловьев как предтеча «золотого века» русской философии о религиозном смысле «русской идеи» // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 208 – 213.

- Пронина Т.С.** Религиозная философия В.С.Соловьева в контексте философской традиции // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 112 – 116.
- Пугачев О.С.** Этические принципы «практического идеализма»: К вопросу об актуальности // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 161 – 163.
- Пухликов В.К.** К вопросу о сущности и значении философской системы В.С. Соловьева // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 7 – 9.
- Пушкин С.Н.** Константин Леонтьев и Владимир Соловьев // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 116 – 119.
- Рашковский Е.Б.** Три оправдания: стержневые темы философии Вл.Соловьева 1890-х годов // Опыты. – М., 2000. – № 4. – С. 16 – 33.
- Ревякин Е.С.** В.С. Соловьев и русская религиозная философия начала XX века (по материалам сборника «Из глубины») // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 119 – 120.
- Решетов В.Г.** По поводу трех 100-летних годовщин со дня смерти: Вл.Соловьева, Ф.Ницше, О.Уайльда (три трактовок творчества У.Шекспира и Ф.Бэкона): Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьев и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8–10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Киров. филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 130 – 140.
- Рощинский С.Б.** Вл.Соловьев и О.Конт: через критику к конвергенции // Огюст Конт: взгляд из России. – М., 2000. – С. 67 – 89.

- Рощинский С.Б.** Идея примирения и примирение идей в философии всеединства Вл.Соловьева. Дис. д-ра филос. наук. – М., 2000. – 38 с.
- Рощинский С.Б.** Философские идеи Вл.Соловьева в контексте современных проблем // Философия преподавания философии: Материалы Всерос. науч.-практ. конф. – Калуга: Эйдос, 2000. – С. 32–38.
- Рошко К.Т.** А.Белый и В.Соловьев // Теория и экология разума: Материалы Всерос. конф. «Культура. Искусство. Наука». Тюмень, 13 апреля 2000 г. – Тюмень, 2000. – С. 70 – 74.
- Рябов О.В.** «Жена, облеченная в солнце»: идея женственности России в сочинениях В.С.Соловьева // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 214 – 217.
- Рябова Т.И.** Преодоление теократии // Право: история, теокрия, практика. – Брянск, 2000. – С. 215–224.
- Сабиров В.Ш.** Вл. Соловьев о кризисе западной философии // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 164 – 166.
- Савина Т.А.** В.С. Соловьёв и Ф.М. Достоевский // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 167 – 170
- Самохвалова В.К.** Философский аспект литературоведения В.Соловьева // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 269 – 271.
- Саттон Д.** Он принадлежит к русской традиции пламенных богоискателей: к столетию со дня смерти Владимира Соловьева // Русская мысль = La pensée russe. – Париж, 2000. – Т. 4324. – С. 20 – 21.
- Свидерски Э.** «Эпистемология добродетели» Владимира Соловьева // Социологический журнал. 2000. – № 1-2. – С. 164–179.

- Свиридова Г.И.** К вопросу о человеке Вл. Соловьева // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 168 – 170.
- Седакова О.** Речь при вручении премии имени Вл.Соловьева // Наше положение: Образ настоящий. – М., 2000. – С. 131 – 140.
- Селеверстова Т.А., Селеверстов Р.Е.** «Русская идея» В.С.Соловьева // Духовное производство и его специфика. – Хабаровск, 2000. – С. 12 – 19.
- Сербиненко В.В.** Вл.С. Соловьев. – М.: Изд-во «НИМПС», 2000. – 240 с.
- Сербиненко В.В.** Гегель и русская религиозная метафизика XIX века // Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном. – М., 2000. – С. 162 – 175.
- Сербиненко В.В.** Образ «постисторического» будущего в «Трех разговорах» Вл.Соловьева // История философии. – М.: ИФ РАН. – 2000. – № 6. – С. 3 – 14.
- Сергеев В.Д.** Споры об общественной значимости речи В.С.Соловьева в связи с трагедией 1 марта 1881 года: Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьев и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8–10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Киров. филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 97–102.
- Сергеева Е.В.** Концепт «истина» в произведениях философской «школы всеединства» // Пушкинские чтения – 2000: Материалы науч. межвуз. конф. Санкт-Петербург, 6 июня. – СПб., 2000. – С. 96 – 99.
- Сергеева Н.И.** Традиции философской критики в творчестве В.С. Соловьева // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 171 – 175.
- Серегина Т.В.** Вл. Соловьев о русской идее // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 217 – 219.
- Сизарова Е.Г.** Владимир Соловьев и правовая мысль России XX века // Владимир Соловьев и философско-

- культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 170 – 172.
- Сизов В.С.** В.С.Соловьев как пророк «Русской идеи»: Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьев и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8–10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Киров. филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 73 – 80.
- Смердяев И.В.** «Кризис западной философии» В.С.Соловьева как философская история: опыт нарративного анализа // Диалог со временем. – М., 2000. – С. 73 – 94.
- Смирнов Г.С.** В.С. Соловьев как универсолог // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 50 – 54.
- Снетова Н.В.** В.С. Соловьев и Н.Страхов в их взаимоотношениях // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 175 – 178.
- Соболев А.** Владимир Соловьев и о. Георгий Флоровский: о либерализме и консерватизме в религиозно-философской мысли // Россия. – 2000. – № 4. – С. 112 – 143.
- Соина О.С.** Проблема пола у Вл.Соловьева // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 179 – 182.
- Солина Е.М.** Вл. Соловьев о развитии как проблеме «единства многообразия»: Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьев и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8–10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Киров. филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 62–69.
- Соловьев В.С.** Полн. собр. соч. и писем. В XX т. Т. I. – М.: Наука, 2000. – 390 с.
- Соловьев В.С.** Полн. собр. соч. и писем. В XX т. Т. I. – М.: Наука, 2000. – 394 с.
- Соловьев Вл.**: pro et contra: Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей.

- Антология // Сост., вступ.ст., примеч. В.Ф.Бойкова. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – 296 с.
- Столярова Т.Ф., Пантин В.И.** Воспламененная душа: Вольные размышления о Владимире Соловьеве. – М.: РОССПЭН, 2000. – 320 с.
- Стрельцов А.С.** Русская философско-религиозная школа: опыт гносеодиции русской философии / Калуж. гос. пед. ун-т им. К.Э.Циолковского, Рос. филос. общ-во. – Калуга: Эйдос, 2000. – 179 с.
- Сугатова Е.П.** Идея сверхчеловека Ф. Ницше в философии В.С. Соловьева // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 182 – 186.
- Сугатова Е.П.** Национальный вопрос в философии В.С. Соловьева // Идеиное наследие Вл. Соловьева и проблемы наступающего века (К 100-летию со дня смерти): Материалы Всерос. науч. конф. Омск, 5–6 октября 2000 г.: В 2 ч. – Омск: ОмГУ, 2000. – Ч. 2. – С. 72 – 78.
- Суслонов П.Е.** Русская философия права и «нравственный идеализм» В.С. Соловьева // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 186 – 189.
- Сухушин Д.В.** Анализ проблемы действительности зла в «Трех разговорах...» как источник переосмысления философской позиции В.С. Соловьева // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 189 – 194.
- Сысоев С, Мостяев Ю.Н.** Философская концепция В.С. Соловьева // Современные проблемы гуманитарных и естественных наук: Материалы межвуз. науч.-практ. конф. Москва, 18 ноября 1999 г. – М., 2000. – С. 31 – 33.
- Сычева С.Г.** Владимир Соловьев и Вячеслав Иванов: символическая эстетика // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 194 – 199.

- Тимошук А.С.** Метафизика любви В.С. Соловьева и эстетическая веданта // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Международ. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 172 – 175.
- Тихонов А.И.** Красота в природе как реализация системного принципа подобия части и целого // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Международ. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 271–275.
- Тонкова Е.Г.** Правовые аспекты философии Вл.Соловьева // Человек. Природа. Общество: Материалы XI междунар. конф. молодых ученых. Санкт-Петербург, 27–30 декабря 2000 г. – СПб, 2000. – С. 121 – 125.
- Треушников И.А.** Вл. Соловьев о синтезирующей роли христианства в мировой культуре // Христианство в мировой культуре. – Н.Новгород, 2000. – С. 212 – 221.
- Труба Н.С.** Россия как объект исследования русской религиозной философии второй пол. XIX и нач. XX вв. (Н.Н.Бердяев, В.С.Соловьев) // Традиции славянорусской словесности в Тюмени. – Тюмень, 2000. – С. 172 – 175.
- Утехин С.В.** О «русской идее» // Грани = Grani. – Frankfurt. – М., 2000. – Т. 55. – № 193. – С. 206 – 213.
- Фадеечева М.А.** Владимир Соловьев и великая истина Огюста Канта // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 199 – 202.
- Фалеев А.Н., Лупин А.Н.** Этика В.С. Соловьева: проблема моральных абсолютов // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Международ. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 175 – 177.
- Фараджев К.В.** Вл.Соловьев: мифология образа. – М.: Аграф, 2000. – 154 с.
- Фаркова Е.Ю.** В.Соловьев и русская классика: проблемы интерпретации // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Между-

нар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 275 – 278.

- Федоров И.Г.** Владимир Соловьев и Православие. – М.: Изд-во Трифоново – Печенегского монастыря, 2000. – 110 с.
- Фонарев Р.С.** В.С.Соловьев и Церковь // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Международ. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 230 – 233.
- Франц С.В.** В. Соловьев: о вечно-женственном в русской философии // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 202 – 204.
- Френч М.** Премудрость в личности // Вопр. философии. – 2000. – № 4. – С. 80 – 111.
- Хохлова Е.И.** Влияние идей В.С. Соловьева на формирование философии С.Н.Булгакова // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Международ. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 120 – 123.
- Цанн-кай-си Ф.В.** Философско-правовая концепция В.С. Соловьева: правовой позитивизм или «строгое право»? // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Международ. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 179 – 184.
- Черепанов С.Г.** Проблема зла в философии Вл. Соловьева // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 204 – 208.
- Черников М.В.** Противоречие правды и силы в воззрениях Вл. Соловьева // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Международ. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 177 – 179.
- Черноскутова Н.И.** Владимир Соловьев – концептолог реального гуманизма // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 208 – 213.

- Черняев А.В.** Владимир Соловьев в оценке Георгия Флорковского // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 123 – 126.
- Чуприкова Н.И.** Идеи общих законов развития в трудах русских мыслителей конца XIX–начала XX в. // Вопр. психологии. – 2000. – № 1. – С. 109 – 125.
- Шакелина С.П.** В.С.Соловьев и А.Ф.Писемский (история взаимоотношений и параллели в творчестве) // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 278-281.
- Шипилова Е.А.** Мистика и соборность // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 213 – 214.
- Шмелёв В.Д.** Место религии в учениях И. Канта и В.Соловьева // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 214 – 218.
- Шульман О.И.** Владимир Соловьев и мировая культура // Человечество. – 2000. – Вып. 2. – С. 184 – 188.
- Шульц Л.Б.** Понятия «конкретно всеобщее» и концепция всечеловечества Вл. Соловьева // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 184 – 187.
- Шумакова Г.Н.** В.Соловьев о своеобразии исторического и религиозного пути России // Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 229 – 230.
- Щеголев П.А.** Проблема интуиции в философии Владимира Соловьева и Семена Франка: Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьев и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8–10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Киров. филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 57 – 62.

- Юлов В.Ф.** Феномен мышления в концепции В.С.Соловьева: Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьев и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8–10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Киров. филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 43 – 48.
- Яницкая Ж.В.** Некоторые вопросы философии права в творчестве Вл.Соловьева // Актуальные проблемы правовой науки. – Архангельск, 2000. – Вып. 1. – С. 88 – 100.
- Ярыгин Н.Н.** Религиозные искания Вл.Соловьева: Материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. «Владимир Соловьев и современность». Киров, Кировский филиал МГЭИ, 8–10 февраля 2000 г. // Науч. вестн. Киров. филиала МГЭИ. – 2000. – № 4. – С. 92 – 96.
- Nemeth T.** Solovyov's Critique of Kant's Epistemology // В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 130 – 134.

Составители М.В.Максимов, Л.М.Максимова

**УКАЗАТЕЛЬ К ПЕРИОДИЧЕСКОМУ СБОРНИКУ
НАУЧНЫХ ТРУДОВ
«СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»
(ВЫП. 1–10)**

- Аверин Н.М.** В Соловьев и проблема «грядущего человека» в европейской философии XIX в. 3 (63–73).
- Амелина Е.М.** Проблема общественного идеала у Вл.Соловьева и классиков идеализма: общее и особенное. 8 (135–150).
- Аринин Е.И.** Субстанциональность религии в трактовке Владимира Соловьева: между Гегелем и Полем Рикером. 7 (134–148).
- Ахтырский Д.К.** Символика вечной женственности в творчестве Даниила Андреева. 5 (89–102).
- Ахтырский Д.К.** Владимир Соловьев и Даниил Андреев: пророчества об антихристе и современность. 6 (193–205).
- Ахтырский Д.К.** Владимир Соловьев глазами Даниила Андреева. 8 (87–98).

- Ахтырский Д.К.** Владимир Соловьев и Даниил Андреев о религиозной мысли Индии 9 (87–97)
- Бабинцев В.П.** Иудеохристианские корни концепции вселенской теократии Вл. Соловьева 2 (238–250)
- Bar-Yosef, Namutal** Sophiology and the concept of femininity in Russian symbolism and in modern Hebrew poetry 6 (257–284)
- Баранец Н.Г.** Понимание образа философии Вл. Соловьевым в контексте университетской философии 2-й пол. XIX в. 1 (123–131)
- Баранец Н.Г.** Дискурсивные и жанровые особенности творчества В.С. Соловьева 5 (18–33)
- Баранец Н.Г.** «Западничество» в культурном мире В.С. Соловьева 6 (106–115)
- Баранец Н.Г.** В.С.Соловьев о личной этике и этике университетского сообщества 10 (88–92)
- Богачева С.В.** Владимир Соловьев и Фридрих Шиллер о сущности и значении искусства 7 (184–188)
- Брагин А.В.** Метаисторический метод в исследовании истории человечества: Вл. Соловьев и Д. Андреев 2 (109–116)
- Брагин А.В.** Зло природного бытия в философском осмыслении: В.С. Соловьев, А.Ф. Лосев, И.А. Ефремов 5 (167–174)
- Брагин А.В.** Современные искания Русской идеи и В.С. Соловьев 6 (136–144)
- Брагин А.В.** Метафизика красоты, её онтологические основания: Плотин, Аврелий Августин, В.С. Соловьев 8 (251–256)
- Брагин А.В.** В.С. Соловьев о диалектике Добра и зла в свете эсхатологии и современность 10 (92–101)
- Брода Марианн.** Соловьев и Леонтьев: между историей и эсхатологией 3 (48–57)
- Булычев И.И.** Воля, власть и вера в работах А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и В. Соловьева 3 (19–32)
- Булычев И.И.** Вл. Соловьев как представитель постклассической трансцендентной антропологии 4 (108–124)
- Волков В.Н.** Онтология личности в метафизике всеединства 1 (131–141)

- Волкогорова О.Д.** Эволюция философско-исторических взглядов В. Соловьева 6 (72–88)
- Воронков В.В.** Феноменологическое содержание теоретической философии Вл. Соловьева 7 (22–49)
- Воскобойников А.Э.** Всеединство как форма высшего совершенства 1 (34–47)
- Галахтин М.Г.** Владимир Соловьев и московская школа философии права 10 (109–123)
- Графский В.Г.** Философско-правовые размышления Вл. Соловьева в контексте отечественной и всеобщей истории 10 (172–176)
- Громова А.Е.** Онтологическая сущность развития в философии всеединства В.С. Соловьева и П.А. Флоренского 8 (98–110)
- Губанов В.И.** В. Соловьев и Серебряный век 5 (232–235)
- Гуренко М.М.** «Владимир Соловьев об истории» (Историософия Вл. Соловьева в освещении Г.Пшебинды) 4 (83–97)
- Денисов В.Н.** Россия и человечество в философии В.С. Соловьева 2 (183–189)
- Дзущева Н.В.** Любовь как теургия: «соловьевский комплекс» в творческом сознании Андрея Белого 5 (174–187)
- Дзущева Н.В., Серегина С.А.** Поэтическая рецепция соловьевства в художественном мире С. Есенина: софийные аспекты миропозитики 9 (225–253)
- Димитрова Н.И.** Владимир Соловьев и гностицизм Серебряного века 3 (57–63)
- Дорофеева Л.В.** Вл. Соловьев о смерти как ценности: Гамлет и Платон 5 (117–128)
- Дробжев М.И.** Идея гуманизма в философии Вл. Соловьева (Гуманизм как преодоление зла) 4 (124–154)
- Дробжев М.И.** Вл. Соловьев и русская религиозная философская антропология 8 (221–237)
- Дробжев М.И.** Русская религиозная философская антропология 9 (195–219)
- Евлампиев И.И.** Вл. Соловьев в восприятии своих современников и преемников 7 (77–90)

- Евлампиев И.И.** Достоевский и Соловьев: две тенденции в русской философии конца XIX – начала XX века 9 (5–21)
- Ерофеева К.Л.** «Первичные данные нравственности» Владимира Соловьева: актуальные аспекты 1 (161–174)
- Ерофеева К.Л.** «Третье искушение» Запада и Россия 6 (126–136)
- Ерофеева К.Л.** [Рец.:] Роцинский С.Б. Примирение идей и идея примирения в философии всеединства В.Соловьева. – М.: Изд-во РАГС, 1999.–220 с. 8 (260–272)
- Ерофеева К.Л.** Исследовательский метод К.В.Мочульского (о работе «Владимир Соловьев: жизнь и учение») 9 (50–64)
- Ерофеева К.Л.** Категория благоговения у Вл. Соловьева и в современном моральном сознании 10 (46–56)
- Ерофеева К.Л.** [Рец.:] Амелина Е.М. Проблема общественного идеала в русской религиозной философии конца XIX – XX вв. – Калуга:ИД «Эйдос», 2004 10 (206–215)
- Ершова Л.С.** Понятие «Живописное» в структуресимволического восприятия (по работам В.С. Соловьева и русских символистов) 5 (225–232)
- Ершова Л.С.** Между классикой и современностью: категория «безобразного» в эстетике В.С. Соловьева 7 (188–194)
- Ёлшина Т.А.** Тожество бытия и мышления (Владимир Соловьев и Василий Розанов) 8 (55–73)
- Жукоцкая З.Р.** Провозвестник «Вечной Женственности»: Вл. Соловьев у истоков софиологии 6 (237–257)
- Журавлев В.В.** Ф. Достоевский и В. Соловьев о России как связующем начале между западной и восточной культурными традициями 2 (178–182)
- Зеленцова М.Г.** К вопросу об объективных основаниях нравственности 10 (40–46)
- Игумен Вениамин (Новик)** Социальное Евангелие Соловьева 4 (205–211)
- Иконникова Е.А.** Метафизическое в символистской поэзии Вл. Соловьева 5 (211–225)
- Иконникова Е.А.** Власть Микадо в трактовке Владимира Соловьева и Уэда Акинари 6 (102–105)

- Информационное** письмо о работе постоянно действующего научного семинара «Философское наследие Владимира Соловьева и современная Россия» в 2003 г. 4 (265–267)
- Ионайтис О.Б.** Идея сверхчеловека и теория прогресса 9 (284–291)
- Козлова О.В.** Проблема свободы в онтологии Абсолюта В.С. Соловьева 2 (86–108)
- Козлова О.В.** Двоящийся перед нами – Владимир Соловьев 4 (189–193)
- Козлова О.В.** Проблема личности в философии В.С. Соловьева 5 (128–149)
- Козырев А.П.** Две модели историософии в русской мысли (А.И. Герцен и Г.В. Флоровский versus софиология) 2 (73–86)
- Козырев А.П.** Юбилей русской философии: К 150-летию со дня рождения Владимира Соловьева 8 (5–13)
- Козырев А.П.** В.С. Соловьев и В.В. Розанов о примирении церквей 8 (172–182)
- Козырев А.П.** В.В. Розанов и Вл. Соловьев: диалог в поисках Другого 9 (21–49)
- Конашкова А.М., Шуталева А.В.** Мистический опыт как экзотатическое видение: контуры новой религиозной метафизики Вл. Соловьева 8 (193–201)
- Конева Л.А.** Проблема индивидуальности в философии всеединства Вл. Соловьева 1 (184–204)
- Кравченко В.В.** Символ гармонии (Вл. Соловьев и озеро Сайма) 5 (271–276)
- Красицкий Ян** Апокриф нашего времени. Новое прочтение Краткой повести об антихристе Владимира Соловьева 6 (174–193)
- Кривова Е.В.** Личность и общество – основное проблемное поле нравственной философии В.С. Соловьева 10 (56–65)
- Крохина Н.П.** Проблема софийности искусства в эстетике Вл. Соловьева 3 (148–162)
- Крохина Н.П.** О софийных началах русской литературы 4 (154–178)
- Крохина Н.П.** Гностическая София в поэзии Вл. Соловьева и А. Блока 5 (235–258)

- Крохина Н.П.** В. Соловьев об историческом становлении идеи Софии (история как теофания – по работам «Чтения о Богочеловечестве», «Россия и Вселенская Церковь»). 6 (230–237).
- Кудряшова Т.Б.** Владимир Соловьев: размышления о языке. 1 (100–108).
- Кудряшова Т.Б.** Философия всеединства в проекции на проблемы современного образования. 4 (69–82).
- Кудряшова Т.Б.** Философские идеи В.С. Соловьева в контексте неклассической рациональности. 4 (199–204).
- Кудряшова Т.Б.** Всеединство как возможное основание примирения апполоно-дионисийской пары противоположностей. 5 (41–55).
- Кудряшова Т.Б.** Философские идеи В.С. Соловьева в контексте «форм обратимости». 7 (148–163).
- Кудряшова Т.Б.** Эстетизированная гносеология русского символизма: традиции и новаторство. 8 (110–128).
- Кудряшова Т.Б.** Философские идеи Вл. Соловьева в контексте основных положений феноменологии. 9 (181–195).
- Кудряшова Т.Б.** Два «абсолютных философа»: Соловьев и Беркли. 10 (101–109).
- Кузин Ю.Д.** К вопросу о философском содержании поэтического наследия В.С. Соловьева. 3 (102–113).
- Кузин Ю.Д.** В.С. Соловьев и А.И. Сумбатов-Южин: грани духовно-творческого взаимодействия. 5 (258–271).
- Кузин Ю.Д.** В.С. Соловьев и А.А. Тарковский: в поисках утраченного времени. 7 (194–205).
- Куликова О.Б.** Гносеологический аспект отношений веры и разума в контексте воззрений Вл. Соловьева. 1 (109–123).
- Куликова О.Б.** В. Эрн о гносеологии Вл. Соловьева. 4 (193–199).
- Куликова О.Б.** Концептуальная связь гносеологии Вл. Соловьева и учений эволюционной эпистемологии конца XX века. 7 (164–180).
- Куракина О.Д.** Христианская антропология В.С. Соловьева современному сознанию. 6 (205–217).
- Ларин Д.Н.** Христианский идеал человека в философии Вл. Соловьева 9 (219–225).

- de Laubier, Patrick** Portée et inspiration de la philosophie morale et sociale de Soloviev 6 (18–27)
- de Laubier, Patrick** Vladimir Soloviev, Léon XIII et Jean-Paul II 8 (128–134)
- Лосский Н.О.** Вл.Соловьев и его преемники в русской религиозной философии 4 (224–257)
- Максимов М.В.** Метафизические основания историософии Вл. Соловьева 1 (47–75)
- Максимов М.В.** Историософия Вл. Соловьева в отечественной философской мысли 2 (5–39)
- Максимов М.В.** Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики: (к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьева 2 (40–73)
- Максимов М.В.** Соловьев и Гегель (К анализу философско-исторических воззрений 3 (5–19)
- Максимов М.В.** Памяти Александра Ивановича Абрамова 4 (5–6)
- Максимов М.В.** Владимир Соловьев в «Пути». Предисловие к публикации 4 (223–224)
- Максимов М.В.** Пять лет Соловьевскому семинару 8 (13–21)
- Максимов М.В.** Теократическое учение Вл. Соловьева: оценки и интерпретации 8 (150–172)
- Максимова Л.М.** Наследие Вл. Соловьева и современная философия образования 1 (174–184)
- Максимова Л.М.** Основные научные труды А.И. Абрамова 4 (260–265)
- Максимова Л.М., Максимов М.В.** Сергей Михайлович и Владимир Сергеевич Соловьевы: (К вопросу об идейных источниках историософии Вл. Соловьева) 6 (115–126)
- Малая В.Г.** Этическое учение Владимира Соловьева 1 (141–161)
- Малая В.Г.** Проблема личности и общества в философии Владимира Соловьева 2 (267–286)
- Малая В.Г.** «Оправдание добра» в контексте русской этической мысли конца XIX века 3 (32–47)
- Малая В.Г.** Б.Н. Чичерин и В.С. Соловьев: суть философской полемики 5 (149–167)
- Малая В.Г.** Русская идея и национальный вопрос в творчестве Владимира Соловьева 6 (144–174)

- Малая В.Г.** Христианская антропология Вл. Соловьева: грани духовности личности 8 (237–251)
- Малов А.В.** Проблема насилия в философии В.С. Соловьева 6 (63–72)
- Maryse Dennes.** Identité et appartenance religieuse (L'apport de Vladimir Soloviev) 2 (250–267)
- Мартынов А.В.** В круге либерального консерватизма (генезис и эволюция образа Владимира Соловьева в творчестве Андрея Валицкого) 4 (59–68)
- Мартынов А.В.** О познанной необходимости в философии Соловьева. [Рец.:] Ненашев М.И. Концепции свободы в философии Владимира Соловьева: Монография. – Киров, 1999. – 248 с. 4 (258–260)
- Мартынов А.В.** Георгий Адамович: «Комментарии» к Владимиру Соловьеву 10 (196–206)
- Материалы** к библиографии работ о В.С. Соловьеве (1998–2000) (Составители М.В. Максимов, Л.М. Максимова) 10 (215–252)
- Межуев Б.В.** Проблема взаимоотношения критического разума и культурной традиции в философии Вл. Соловьева 2 (200–215)
- Межуев Б.В.** Забытый спор. О некоторых возможных источниках «Скифов» А.Блока 5 (187–211)
- Межуев Б.В.** Владимир Соловьев и Британская империя 6 (27–36)
- Меняшев А.Е.** Понятие Софии-Премудрости Божией и Богоматери в метафизике Вл. Соловьева 5 (276–281)
- Микосиба М.** О пометах К. Леонтьева на полях брошюры Вл. Соловьева «Три речи в память Достоевского» 8 (32–55)
- Микосиба М.** О неопубликованных письмах Вл.С. Соловьева (Письма к Н.М.Соллогу) 9 (112–145)
- Микосиба М.** О восприятии идей Вл. Соловьева в Японии 9 (160–169)
- Михайловский А. В.** «Грустно теперешнее зрелище праздника...» 7 (110–123)
- Моисеев В.И.** Логика всеединства Владимира Соловьева 1 (8–25)
- Мотрошилова Н.В.** Специфика и актуальность философии жизни В.С. Соловьева 5 (6–17)
- Мусин М.З.** Конец истории: эсхатология и этика В.С. Соловьева 10 (164–172)

- Назаров Ю.Н., Возилов В.В.** «Россия и Европа» в споре Н.Я. Данилевского и В.С. Соловьева 5 (72–88)
- Ненашев М.И.** Принцип безусловной достоверности в «Теоретической философии» Владимира Соловьева 1 (89–99)
- Ненашев М.И.** Идея свободы и истории в работе «Понятие о Боге» Вл. Соловьева 2 (116–128)
- Ненашев М.И.** Ситуация свободы в «Чтениях о Богочеловечестве» Вл. Соловьева 4 (97–108)
- Ненашев М.И.** Соловьев и Достоевский об антиномиях человеческой свободы 7 (67–77)
- Ненашев М.И.** Архитектоника «Трех разговоров» Вл. Соловьева 10 (138–155)
- Нижников С.А.** Вл. Соловьев и И. Кант: критический диалог философских культур 10 (10–31)
- Новоселов О.Н.** Вл. Соловьев сегодня: от реконструкции – к пониманию и теургическому творчеству 9 (170–181)
- Океанский В.П.** Владимир Соловьев и Федор Тютчев 3 (113–124)
- Океанский В.П., Ширшова И.А.** Персоналогические особенности поэтической софиологии Ф.И. Тютчева 4 (178–189)
- Океанский В.П., Ширшова И.А.** Ницше и православие: парадоксы «сверхфилологии» 7 (123–133)
- Океанский В.П.** Антихрист как великий социолог: *post scriptum* к позднему Владимиру Соловьеву 10 (155–164)
- Орлов М.О.** Динамизм в учении В.С. Соловьева о Богочеловечестве 6 (223–230)
- Осипова Н.О.** Наследие Вл. Соловьева в системе художественно-эстетических исканий русского театра начала XX века 9 (253–262)
- Осипова О.С.** Архетипическая взаимосвязь религиозных и традиционных идей в философии В.С. Соловьева 3 (73–93)
- Павленко А.В.** Метафизические основания высших ценностей в философии Вл. Соловьева 5 (102–116)
- Павленко А.В.** К вопросу об информационном подходе к определению высших ценностей 5 (289–291)
- Павленко А.В.** Человек на стыке идеального и материального в метафизике всеединства В.С. Соловьева 6 (217–223)

- Пепеляев А.В.** Философия права как выражение смыслозначимых исканий Вл. Соловьева 6 (97–101)
- Плеханов Е.А.** «Как возможна метафизика?»: феноменологический проект Вл. Соловьева 7 (5–22)
- Плеханов Е.А.** Религиозно-философский смысл кенозиса: Вл. Соловьев и М.М. Тареев 8 (74–87)
- Повилайтис В.** Философия всеединства: от Соловьева к Карсавину 7 (102–110)
- Повилайтис В.И.** Николай Арсеньев о Соловьеве и соловьевстве 9 (276–284)
- Погорелая С.В.** В.С. Соловьев и А.Н. Скрябин: идеи соборности, теургии, синтеза искусств 9 (263–276)
- Порус В.Н.** В.С. Соловьев и современная философия 8 (21–32)
- Прибыткова Е.А.** Право человека на достойное существование: обоснование Вл. Соловьевым и последующие дискуссии 9 (65–86)
- Прибыткова Е.А.** Религиозно-нравственное оправдание права: два этапа в эволюции идей Вл. Соловьева 10 (65–88)
- Пронина Т.С.** Религиозная метафизика В.С. Соловьева и проблема философской традиции 1 (75–88)
- Публичное** заседание религиозно-философской академии, посвященное памяти Владимира Соловьева 7 (205–210)
- Пухликов В.К.** Философская система Вл. Соловьева и перспективы эволюции философского знания 1 (25–34)
- Рожков В.П.** Проблема насилия и философско-политические идеи В.С. Соловьева 6 (53–63)
- Роцинский С.Б.** Примирение людей и идей как путь к всечеловечеству (Историософия Владимира Соловьева в контексте современности) 5 (55–72)
- Роцинский С.Б.** Идеи Вл. Соловьева в контексте логики культуры XXI века 6 (5–17)
- Роцинский С.Б.** Идеи Вл.Соловьева и современные тенденции философской мысли: резонансы и созвучия 9 (146–160)
- Рябов О.В.** Идея женственности России в сочинениях В.С. Соловьева и поиски национальной идентичности в отечественной историософии 2 (216–229)

- Семенова О.А.** Духовное всеединство и «цельное знание» 9 (292–296)
- Сербиненко В.В.** К вопросу о традиции платонизма в русской философии и в творчестве Вл. Соловьева (памяти А.И. Абрамова) 4 (6–18)
- Серретти Д.** Монархо-универсалистская идея Данте и теократический идеал Вл. Соловьева 9 (97–111)
- Сизарова Е.Г.** Влияние философии Владимира Соловьева на развитие нравственно-правовых идей в России 1 (204–212)
- Сизарова Е.Г.** А.С. Яценко о правовой концепции Вл. Соловьева 4 (216–223)
- Сизарова Е.Г.** Проблема наказания в правовой концепции Владимира Соловьева 5 (281–289)
- Сизарова Е.Г.** Нравственно-правовые идеи Вл. Соловьева в русской философии права первой половины XX века 10 (123–138)
- Скачков А.С.** Наследие В.С. Соловьева в смысловом поле русского космизма: борьба за «абсолютную человечность» 7 (91–102)
- Смирнов Е.А.** Учение Вл. Соловьева и современные организационно-управленческие идеи 2 (168–177)
- Смирнова И.А.** Идея свободы и ответственности в русской историко-философской и историко-православной мысли 2 (142–157)
- Сперанский В.** Четверть века назад 7 (211–217)
- Сугатова Е.П.** Вопрос религиозной свободы в философии В.С. Соловьева 2 (157–167)
- Сугатова Е.П.** Природа и специфические особенности общественного идеала В.С. Соловьева 4 (38–58)
- Тихонов А.И.** Объективный характер феноменов красоты и любви 1 (212–233)
- Тюренок М.А.** Место Вл. Соловьева в духовной генеалогии русского солидаризма 8 (256–259)
- Указатель** к периодическому сборнику научных трудов «Соловьевские исследования» (Вып. 1-10) (Составитель Л.М. Максимова) 10 (252–264)

- Усманов С.М.** Восток и Запад в итоговых размышлениях Вл. Соловьева 2 (189–199)
- Усманов С.М.** «Восток ксеркса» в историософии Владимира Соловьева: в поисках интерпретации 6 (36–53)
- Фаркова Е.Ю.** В. Соловьев и русская классика: проблемы интерпретации 3 (93–102)
- Флоровский Г.** Тютчев и Владимир Соловьев 7 (218–234)
- Холодов Р.Н.** Проблема исторического субъекта в «Чтениях о Богочеловечестве» Вл. Соловьева 2 (128–142)
- Холодов Р.Н.** Вл. Соловьев и О. Конт: концепции человечества 4 (211–216)
- Холодов Р.Н.** Исторический субъект: аспекты интерпретации в метафизике В.С. Соловьева 6 (88–96)
- Холодов Р.Н.** Метафизическое значение человечества в историософии Вл. Соловьева 8 (183–193)
- Холодова З.Я.** Роль философии Вл. Соловьева в формировании художественного мышления М.М. Пришвина 3 (133–148)
- Хориэ Хироюки** К пониманию «смысла любви» Владимира Соловьева 7 (60–67)
- Хориэ Хироюки** Некоторые параллели представлений о всеединной структуре бытия во взглядах Вл. Соловьева и японского философа К. Нисиды 8 (201–221)
- Цанн-кай-си Ф.В.** Вл. Соловьев и И. Кант: проблема нравственного идеала 10 (31–40)
- Чжао Бао Чэнь** Сравнительный анализ эстетических идеалов Вл. Соловьева и древнекитайской эстетики 7 (181–184)
- Ширшова И.А.** «Женское лицо» поэзии Ф.И. Тютчева 3 (125–133)
- Шишков А.М.** Концепция трех источников легитимной власти Вл. Соловьева и ее иллюстрация на конкретном примере из истории позднего Средневековья 10 (176–196)
- Шульц Л.Б.** Концепция всечеловечества Вл. Соловьева и ее диалектический характер 2 (230–238)

- Щедрина Т.Г.** Соборная «сфера разговора» русских философов (Владимир Соловьев и Густав Шпет) 4 (19–38)
- Щедрина Т.Г.** Смысл «разговора» в концепции Владимира Соловьева (этюда по философской интерпретации) 5 (33–41)
- Щедрина Т.Г.** Философия Платона в интерпретации Владимира Соловьева и Густава Шпета 7 (50–60)

Сост. Л.М. Максимова

НАШИ АВТОРЫ

Нижников Сергей Анатольевич	д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (Москва)
Цанн-кай-си Федор Васильевич	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Владимирского государственного педагогического университета
Зеленцова Марина Григорьевна	д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии Ивановского государственного химико-технологического университета (Иваново)
Ерофеева Ксения Леонидовна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета
Кривова Елена Владимировна	аспирант кафедры этики МГУ им. М.В.Ломоносова (Москва)
Прибыткова Елена Анатольевна	аспирант Института государства и права Российской Академии наук (Москва)
Баранец Наталья Григорьевна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии и политологии Ульяновского государственного университета
Брагин Андрей Витальевич	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета
Кудряшова Татьяна Борисовна	канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры социально-гуманитарных дисциплин Ивановской государственной архитектурно-строительной академии

Галахтин Михаил Геннадьевич	канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва)
Сизарова Елена Геннадьевна	канд. филос. наук, доцент кафедры социально- гуманитарных дисциплин Ивановского филиала Владимирского юридического института Минюста РФ
Ненашев Михаил Иванович	д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии и социологии Вятского государственного гуманитарного университета (Киров)
Океанский Вячеслав Петрович	д-р филол. наук, профессор зав. кафедрой культурологии Шуйского государственного педагогического университета
Мусин Марат Замирович	канд. филос. наук, ст. преп. кафедры философии и культурологии Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова
Графский Владимир Георгиевич	д-р юрид. наук, профессор, гл. науч. сотр. Института государства и права Российской Академии наук (Москва)
Шишков Александр Михайлович	канд. филос. наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва)
Мартынов Андрей Викторович	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Российского государственного социального университета (Москва)

Максимов
Михаил Викторович

д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Ивановского государственного энергетического университета

Максимова
Лариса Михайловна

канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета

Ответственный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Периодический сборник научных трудов
Выпуск 10

Редактор Н.С.Работаева
Компьютерная верстка и макетирование
О.А.Кабешова, Д.И. Поляков
Обложка А.Лебедев

Лицензия ИД № 05285 от 4 июля 2001 г.

Подписано в печать 25.08.2005. Формат 60x84^{1/16}.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 15,58. Уч.-изд. л. 17,5.
Тираж 150 экз. Заказ № 0244.

ГОУ ВПО «Ивановский государственный энергетический
университет им. В.И. Ленина»
Отпечатано в ОМТ МИБФ