

С. Г. Гутова

ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО В СИСТЕМЕ ВСЕЕДИНСТВА ВЛ. С. СОЛОВЬЕВА

Философская система *Владимира Сергеевича Соловьева* (1854–1900) в истории отечественной мысли сыграла ту же роль, что платонизм в античности, христианско-неоплатонический синтез в Средневековье, рационалистический панлогизм в классической философии, т. е. роль универалистского метафизического синтеза. Интересно проследить мотивы соционормативного дискурса в нем, ибо Вл. С. Соловьев систематически разрабатывал одну и ту же идею, получившую в его работах разностороннее раскрытие, а все специфические мотивы у него суть манифестации принципа всеединства, развертываемого по канонам метафизики и применяемого как методологический инструмент.

Это проявляется и в философской теории права. Ей посвящен специальный – хотя и весьма компактный – труд «Право и нравственность». Как явствует из названия, право здесь рассматривается в связи с нравственной проблематикой, а во введении утверждается: «Философия права... есть одна из философских дисциплин, примыкающая к этике или к нравственной философии (в прикладной ее части)»¹. Но, как следует из текста, автор фактически исходит из того, что философия права не только *примыкает* к этике, но и *является* ее «прикладной частью», что сближает его правовую концепцию с кантовской «практической философией».

Есть и другой общий с кантианством мотив – постулирование общечеловеческой *трансцендентальной цели*: «...окончательный фазис исторического развития, составляющий общую цель человечества, выражается в образовании всецелой жизненной организации, долженствующей дать объективное удовлетворение всем коренным потребностям и стремлениям человеческой природы и потому непосредственно определяемой как *summum bonum*»². Более эксплицитно она определяется как «образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества, или свободной теургии, цельного знания или свободной теософии и цельного общества, или свободной теократии. Настоящая объективная нравственность состоит для человека в том, чтобы он служил сознательно и свободно этой общей цели, отождествляя с ней свою личную волю, а это отождествление, которое есть вместе с тем освобождение человека, неизбежно свершится, когда он действительно сознает истинность этой идеи»³.

Одним из компонентов этого процесса является правовое развитие. Определяя право вообще, Соловьев исходит из примата единсущного (всеединого, субстанциального), что проявляется в демаркации уровней права:

«Всякие определенные и положительные права человеческие могут быть сами по себе отняты. Быть гражданином есть само по себе лишь положительное право и как такое может быть отнято без внутреннего противоречия. Но быть человеком есть не условное право, а свойство, по существу неотчуждаемое, и только оно одно, будучи принято за первооснову всяких прав, может сообщать им принципиальную неприкосновенность, или полагать безусловное препятствие их отнятию или произвольному ограничению. Пока определяющий принцип один – права человека, тем самым обеспечены и неприкосновенны права всех, так как нельзя объявить, что люди такой-то расы, такого-то вероисповедания – не люди. Но стоит только рядом с естественной первоосновой всех прав поставить искусственную – гражданство, как открывается широкая возможность, объявляя ту или другую группу людей в исключительном гражданском или, точнее, внегражданском положении, отнимать у них под видом гражданских все человеческие права. Таким образом, возведение “гражданина” в самостоятельный принцип рядом с “человеком” оказывается пагубным именно для всеобщности гражданских прав»⁴.

Говоря о природе естественного («человеческого») права, Соловьев критикует «отвлеченный принцип натурализма». Сама дефиниция начинается с постулата: «Право возникает фактически в истории человечества наряду с другими проявлениями общечеловеческой жизни, каковы язык, религия, искусство и т. д. Все эти формы, в которых живет и действует душа человечества и без которых немислим человек как таковой, очевидно, не могут иметь своего исторического начала в сознательной и произвольной деятельности отдельных лиц, не могут быть произведениями рефлексии, все они являются сперва как непосредственное выражение инстинктивного *родового* разума, действующего в народных массах; для *индивидуального* же разума эти духовные образования являются первоначально не как добытые или придуманные им, а как ему данные»⁵. Но в таком состоянии право пребывает лишь в начале своего развития; затем оно обретает вид обычного права, «в котором начало справедливости действует не как теоретически осознаваемый мотив, а как непосредственное практическое побуждение, облекаясь при том в форму символов»⁶. Все же эти побуждения доступны рефлексии, но не в своей чистой форме, а как явления иных духовно-практических сфер (например, религии).

Далее Соловьев обосновывает исторический характер права, приходя к выводу, что «право в своем определенном существовании... есть, несомненно, произведение истории как собирательного органического процесса»⁷. Отчетливо постулируемая органичность исторического процесса предполагает существенную оговорку: «...несомненно, что история человечества только в начатках своих может быть признана как органический, т. е. родовой безличный процесс, дальнейшее же направление исторического развития знаменуется именно все большим и большим выделением личного нача-

ла»⁸. Это значит, во-первых, что историческое развитие трансформирует родовое бессознательное начало в духовную целостность дифференцированного типа, носителем которой выступает уже личность, а не род. Отсюда очевидно, что «если человеческое общество, как соединение нравственных существ, не может быть только природным организмом, а есть непременно организм духовный, то и развитие общества, т. е. история, не может быть только простым органическим процессом, а необходимо есть также процесс психологически и нравственно свободный, т. е. ряд личных сознательных и ответственных действий»⁹. А во-вторых, это означает, что право есть активность отдельных личностей и выражение особой сознательной воли. Тем самым Соловьев критикует историческую школу права (Г. Гуго, К. Ф. Савиньи), полагавшую, что обычное право уже есть реально действующее и субстанциально первичное, а функция законодателя, юриста сводится лишь к упорядочиванию «органических произведений народного духа».

В логике становления права Соловьев в целом следует гегелевским принципам: так, выделение личности из родовой солидарности и вступление ее во «внешние» социальные отношения порождают *договор* как выражение воли автономных субъектов. Однако, как и прусский теоретик, Соловьев критикует второй «отвлеченный принцип» правопонимания, а именно договорную теорию правовых отношений, т. е. концепцию «общественного договора». Сходным образом понимает он и природу государства: «...собственной целью государства является не интерес как таковой, составляющий собственную цель отдельных лиц и партий, а *разграничение* этих интересов, делающее возможным их совместное существование. Государство имеет дело с интересом каждого, но не с самим по себе... а лишь поскольку он *ограничивается* интересом всех других. Так как это условие одинаково для всех, то все равны перед общей властью, которая, следовательно, определяется не общей пользой, а *равенством*, или равномерностью, или, что то же самое, справедливостью. По общему признанию, первое требование от нормальной власти, нормального государства есть то, чтобы оно возвышалось над всяким частным интересом, чтобы оно было беспристрастно, но беспристрастие есть лишь другое название *справедливости*»¹⁰. В конечном итоге право есть процесс и результат развития начал человеческой природы: «Таким образом, право (и правовое государство) в своей исторической действительности не имеет одного эмпирического источника, а является как изменчивый результат сложного взаимодействия двух противоположных и противодействующих начал, которые... суть лишь видоизменения или первые применения в политико-юридической области тех двух элементарных начал, которые лежат в основе всей человеческой жизни. В самом деле, исторический принцип развития права как непосредственно выражающего общую основу народного духа в его нераздельном единстве прямо соответствует началу общинности, а противоположный механистический принцип, выводящий право из внешнего соглашения между всеми отдельными ато-

мами общества, есть очевидно прямое выражение начала индивидуалистического»¹¹.

Итак, бытие права есть манифестация самой человеческой природы, двух ее взаимодействующих начал. Следовательно, указания на эту основу права недостаточно, чтобы выявить его сущность; Соловьев полагает, что здесь генетический подход бессилён, подобно тому, как, объясняя, «что такое поваренная соль», бессмысленно излагать историю солеварения. Решая вопрос о сущности права, он явно отходит от моделирования его бессознательно-родовой субстанции, придерживаясь гегелевской мысли о том, что основанием и формой бытия права является взаимоотношение *личностей (лиц)*: «Правом прежде всего определяется отношение лиц. То, что не есть лицо, не может быть субъектом права... Лицом же, в отличие от вещи, называется существо, не исчерпывающееся своим бытием для другого, т. е. не могущее по природе своей служить только средством для другого, а существующее как цель в себе и для себя, существо, в котором всякое внешнее на него действие наталкивается на возможность безусловного сопротивления, нечто такое, что этому внешнему воздействию может безусловно не поддаваться, и есть, следовательно, безусловно внутреннее и самобытное – для другого непроницаемое и неустраняемое. А это и есть *свобода* в истинном смысле этого слова, т. е. не в смысле *liberum arbitrium indifferentiae*, а наоборот, в смысле полной определенности и неизменной особенности всякого существа, одинаково проявляющейся во всех его действиях»¹².

Соловьев определяет формальную – для него сущностную – сторону права в духе классической философии: здесь конституируется и принцип личностной автономии, и то, что «в основе права лежит свобода как характеристический признак личности» вместе с признанием того, что «свобода сама по себе, т. е. как свойство лица в отдельности взятого, еще не образует права, ибо здесь свобода проявляется лишь внешним образом, как фактическая принадлежность лица, совпадающая с его *силой*»¹³. Последнее аналогично гегелевской идее абстрактного права: «Личность содержит вообще правоспособность и составляет понятие и саму абстрактную основу абстрактного и потому *формального* права»¹⁴. Гегель, как известно, выводил из этого постулат: «По отношению к *конкретному* поступку, а также к моральным и нравственным отношениям абстрактное право есть по сравнению с их дальнейшим содержанием лишь *возможность*, и определение права поэтому лишь дозволение или полномочие»¹⁵. Принимая это, Соловьев формулирует основное определение права: «...*право есть свобода, обусловленная равенством*. В этом основном определении права индивидуалистическое начало свободы неразрывно связано с общественным началом равенства, так что можно сказать, что право есть не что иное, как *синтез свободы и равенства*»¹⁶.

Несмотря на формальное сходство, с точки зрения содержательной теоретические основания и общий контекст правопонимания у Соловьева от-

нюдь не идентичны гегелевским. Принципиальные отличия отмечаются, во-первых, в самом понимании свободы и индивидуальности человека и, во-вторых, в решении проблемы соотношения права и нравственности.

Второе из этих отличий предъявлено непосредственно. Классическая модель соотношения права и нравственности полагает их тождественными по содержанию, но различными по способу осуществления. Соловьев считает это ошибкой: как раз содержательное сопоставление заставляет «отвергнуть попытку свести различие между юридической и этической областью к различию между положительными и отрицательными заповедями или нормами», ибо «юридический закон допускает некоторую безнравственность в обоих смыслах, т. е. нарушение как положительной, так и отрицательной нравственной заповеди, он не только позволяет иногда оставлять ближних без помощи, но разрешает иногда и вредить им в известной мере»¹⁷.

Соловьев как будто находит разрешение этой проблемы, определяя право в его различии с моралью через интерес: «*право есть норма интересов, подлежащих публичному охранению*»¹⁸, тогда как нравственность есть внутренне переживаемый синтез всеобщего интереса с индивидуальным. Но и такой подход оставляет открытым вопрос о характере индивидуального интереса и не касается его содержания в отношении субъекта. По Соловьеву, охранительным началом индивидуального интереса всегда выступает *презумпция невиновности*. Но именно она создает парадокс права в его отношении к индивидуальной воле: «...охрана закона обеспечена мне против самих охранителей моего интереса, т. е. закон обеспечивает за мной свободу не защищать моего интереса! Настолько несомненно, что его собственный интерес и норма его действия есть только ограждение моей свободы безотносительно к какому бы то ни было определенному интересу»¹⁹. Следовательно, и «чисто деятельный подход» к соотношению права и нравственности оказывается недостаточным.

Преодоление этих односторонних подходов видится не в различении права и нравственности, а в обнаружении их единсущности, которая выявляется в сопоставлении понятий «правда» и «закон». Первое выражает принцип нравственности в его актуальном бытии, второе суть обозначение актуального бытия права; оба вместе составляют понятие существенного единства юридического и этического начал. И это не результат логической рефлексии понятий, а исходное условие их употребления в качестве категорий ценностно-нормативного порядка: «Ибо что такое право, как не выражение правды и как не содержание закона, а с другой стороны, к тому же понятию правды или справедливости, т. е. к тому, что должно или правильно в смысле этическом и что предписывается нравственным законом, сводятся и все добродетели. Тут дело не в случайной одинаковости терминов, а в существенной однородности самих понятий»²⁰. Так, описав диалектический круг, Соловьев приходит к синтетическому тезису о единстве нравственности и права с субстанциальной точки зрения.

Однако это единство предполагает диалектическое (формальное) различие: «Когда мы говорим о *нравственном праве* и нравственной обязанности, то тем самым упраздняется, с одной стороны, всякая мысль о коренной противоположности или несовместимости нравственного и юридического начала, а с другой стороны, указывается и на существенное различие между ними, так как, обозначая какое-нибудь данное право, например, право моего врага на мою любовь, как *нравственное*, мы подразумеваем, что есть право в более узком смысле, которому нравственный характер не принадлежит как его прямое и ближайшее определение»²¹. Указанное различие обусловливается тремя моментами:

1. Право есть просто «низший предел или некий минимум нравственности», равный для всех и общеобязательный.

2. «Существенная цель права есть *обеспеченное осуществление в действительности определенного минимального добра*»²², и эта цель уже, чем цели нравственного порядка; право может обеспечить «минимум добра» только посредством «устранения известной доли зла» и, следовательно, не достигает в действительности даже столь узкой цели.

3. Дихотомия свободы морального выбора и правового принуждения, а значит, не только допущение правом насилия, но и требование его применения к субъектам правонарушения.

Соединение этих аспектов дает определение права в его объективном отношении к нравственности: «*Право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или такого порядка, который не допускает известных крайних проявлений зла*»²³. Однако и оно не позволяет исчерпывающе осмыслить сами *нравственные основания права*, что достижимо лишь при выходе теоретической рефлексии за рамки философско-правового и даже этического дискурса. Действительно, оппозиция главного требования нравственности и основного предписания закона этой дефиницией не снимается. Следовательно, анализ взаимоотношений права и нравственности должен получить дополнительный смысловой импульс от более широкой и общезначимой сферы, нежели сфера нормативных отношений. Если Соловьев постулировал, что право есть атрибутивное проявление общечеловеческого духа, то искомый импульс должен обнаружиться в сфере антропологии. Но, учитывая специфику понимания самой природы человека как эволюционно движущейся к трансцендентальной цели, следует искать более сильные основания теории права в историософии и социософии.

Как уже говорилось, здесь первичным основанием дискурсии является утверждение высшей общечеловеческой цели или смысла эволюционного развития. Само это развитие, имея целью положительное удовлетворение «коренных потребностей» человека как духовно-социального существа, есть процесс двойственный: с одной стороны, речь идет об эмансипации личностного начала от «чистого общественного организма»; с другой стороны,

сам характер развития предполагает доминанту объективного эволюционного начала над индивидуальным. Эту особенность социальной метафизики не раз отмечали критики. Так, В. В. Зеньковский полагает, что в ранних произведениях Соловьева основной акцент делается на онтологическую двойственность социально-исторического бытия, вытекающую из онтологической двойственности человека как телесно-духовного существа, с одной стороны, и индивидуально-социального – с другой. Позднее же акцентируется обостренный аксиологический дуализм – стояние человека между добром (перспективой актуального обожения) и злом («темным первобытным хаосом человеческой души») ²⁴. Другие же исследователи, напротив, выделяют монистический взгляд на бытие и историю человечества, сближая мысль Соловьева с органической теорией Конта ²⁵.

В действительности социософия и антропология Соловьева дают основания для различных оценок, но противоречивость отдельных мотивов не отменяет последовательности в реализации исходных интуиций соловьевской мысли, отмеченной многими авторами. Как известно, исходным постулатом соловьевской антропологии является утверждение примата целого над частями: «Целое первее своих частей и предполагается ими. Эта великая истина, очевидная в геометрии, сохраняет всю свою силу и в социологии. Соответствие здесь полное. Социологическая точка – единичное лицо, линия – семейство, площадь – народ, трехмерная фигура, или геометрическое тело, – раса, но вполне действительное, физическое тело – только человечество. Нельзя отрицать действительность составных частей, но лишь в связи их с целым, – отдельно взятые, они лишь абстракции» ²⁶. И вновь: «Части всегда предполагают свое целое и подчинены ему. И если нам это представляется наоборот, то лишь по исторически обусловленной недостаточности наших понятий и формул, неспособных еще представлять истинную реальность» ²⁷. Только «цельное знание», слагающееся на основе органического интуитивизма и завершающее комплексное восхождение от чувственно-эмпирического познания через рационально-логическое к синтетической «свободной теософии», предлагает полноценную основу схватывания «истинной реальности».

Истинная реальность, в свою очередь, есть *органоцентрическая* взаимосвязь абсолютно сущего и истекающего из него конкретного бытия, что не позволяет свести общую схему реальности ни к материально-физическому комплексу, ни к простому отражению Идеи. Особого внимания заслуживает специфически истолкованный Соловьевым принцип эволюции. Признавая в целом эволюционизм Конта, он упрекает его в непонимании истинной позитивности развития: «Основатель “позитивной религии” понимал под человечеством существо, становящееся абсолютным через всеобщий прогресс. И действительно, человечество есть такое существо. Но Конту... не было ясно, что становящееся во времени абсолютное предполагает абсолютное вечно-сущее, так как иначе само это “становление”... абсолютным

(из не-абсолютного) было бы самопревращением меньшего в большее, т. е. возникновением чего-нибудь из ничего, или чистейшей бессмыслицей»²⁸. Преодоление этого возможно только через отождествление центра, истока и смысла прогресса с «истинным человечеством», т. е. с Богочеловечеством: «Человечество есть именно та высшая форма, через которую и в которой все существующее становится абсолютным, – форма соединения материальной природы с божеством... Ясно, что истинное человечество, как всемирная форма соединения материальной природы с божеством, или форма восприятия божества природою, есть по необходимости Богочеловечество и Богоматерия. Оно не может быть просто человечеством, так как это значило бы быть воспринимающим без воспринимаемого, формой без содержания или пустой формой»²⁹.

Из этих утверждений следует ряд значимых выводов:

Во-первых, абсолютность человечества заложена в самой его природе *вневременно*; так что оно, еще становясь, уже есть само в себе и для себя осуществленное. В этом смысле драма истории уже сыграна, а осознание трансцендентальной цели человечества есть нечто предданное, архетипическое.

Во-вторых, истинное содержание человечества есть само абсолютно существующее или божество. Но содержание абсолютно сущего суть его воплощение или материя. Следовательно, и человечество в своем становлении не смещает центр своего бытия из материально-телесной сферы в сферу чистой духовности, но лишь восполняет ущерб полноты телесности.

В-третьих, раз человечество в своем становлении есть «воспринимающее», то Соловьев полагает его совокупно-телесную природу женственной (поддерживая того же Конта); но женственность здесь – не выражение пассивности, а лишь акцентирование объективности прогресса и символ Мировой Души.

В-четвертых, как указывает сам Соловьев, учение о всеедином человечестве или Великом Существо, направленное против церковной догмы (Конт здесь – «нехристь и безбожник», никак не менее!), в действительности точно следует смыслу христианского учения о человеке, его историческом бытии и нравственной цели.

И наконец, из соловьевских рассуждений вытекает вопрос о посреднике и носителе Богочеловеческого начала, ибо «всякое сущее должно иметь свое бытие или обладать им». Здесь мы входим в сферу *софиологии*. Вряд ли есть основания полагать софиологические изыски истинной основой теории всеединства, но их следует признать «центральным звеном» потому, что концепт-образ Софии – не что иное, как скрепляющее начало всей мистико-рационалистической систематики, то «стяженное бытие» или «возможность-бытие», понятие коего было дано Николаем Кузанским. Его неизбежность вырастает как минимум из двух оснований. Первое: если всякое становление есть в действительности становление-в-себе и становле-

ние-из-себя, то должно быть и изначальное, предданное ставшее (ибо абсолютно существующее само по себе не есть бытие). Второе: систематика всеединства становится моделью абсолютного отсутствия движения, так сказать, брахманического покоя, если в ней отсутствует носитель самого становления, некое беспокойное и беспокоящее начало «трансрационального единства». В этом смысле София – концентрированное выражение самой интуиции всеединства, динамической онтологии «всего во всем». И неважно, как именно его называют, но такой концепт-образ необходимо сопряжен с опытом всеединой модели реальности.

В софиологии основные интенции всеединства достигают своей предельной манифестации; софийность есть архетипика всеединства – как интуитивно-концептуальный образ и как нормативный эталон мировидения. Софиология достаточно рационально (с известными оговорками) решает одну из сложных проблем христианской догматики – вопрос о способе боговоплощения, хотя это решение оказывается далеко не ортодоксальным.

В этом повороте проблематики всеединства интересна возможность экспликации амбивалентной архетипики телесности (а софийный концепт-образ принципиально амбивалентен как в своих смысловых, так и в инструментальных аспектах)³⁰. За уточнением обратимся к Николаю Кузанскому: «Ясно, что возможность-бытие, рассмотренная в абсолютном смысле... неким загадочным образом ведет тебя ко всемогущему; и там ты видишь все, могущее... быть или возникнуть, превыше всякого имени, каковым то, что может быть именуемо; более того, ты видишь, что оно там превыше самого бытия или небытия, как бы их ни понимать... Поэтому там, где возможность есть бытие, находится всякое творение, которое может быть приведено из небытия в бытие, и там оно есть сама возможность-бытие. Отсюда ты можешь возвыситься и превыше бытия и небытия – невыразимо, но все же в виде некоего образа (aenigmatische) увидеть все то, что из небытия – через действительное бытие всем – переходит к бытию»³¹. Из приведенного рассуждения ясно: возможность-бытие действительно есть способ видения «непостижимого» или «совпадения противоположностей», то, что ищет философия всеединства. София у Соловьева и его последователей играет ту же роль, что и бытие-возможность у Кузанца: двоякую роль начала онтологического, в свернутом виде несущего весь план, осуществление и смысл мира, и начала гносеологического, предъявляющего свое содержание непосредственным образом («И если что-нибудь может возникнуть из небытия, то, какова бы ни была возможность такого возникновения, она во всяком случае налична в бесконечной возможности в свернутом виде. Следовательно, “не быть” означает там “быть всем”»³²). Софийная тематика неизбежна, учитывая характерное для Соловьева «глубокое отвращение к абстрактно-логическим операциям, которые у многих философов имеют самодовлеющее значение и не завершаются своим воплощением в окружающем инобытии»³³. Ведь софийное постижение суть непосредственное, «свер-

нудое»! И как таковое обеспечивает непосредственность миропонимания, компенсируя явный недостаток дискурсивно-дескриптивных средств.

Таким образом, если философия всеединства вообще предлагает телесно-органическую миросистемную модель, где всякое становление есть объективно и процесс, и данность, то в софийном смысле грядущее, предвосхищаемое воссоединение человечества (материи, природы, многого) с Богом (единым) есть уже воплощенный факт. Не случайно в «Чтениях о Богочеловечестве» утверждается: «Если в абсолютном вообще мы различаем его как такового, то есть как безусловно сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй – в Софии, которая таким образом есть выраженная, осуществленная идея. И как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божие, материя божества, проникнутая началом божественного единства»³⁴. При этом следует помнить, что материя божества, его становящееся тело, по Соловьеву, и есть человечество. Ergo, София также есть человечество в его возможности-бытии.

Вывод таков: самосознание человечества как его судьба дано ему непосредственно в форме образа самого себя. А этот образ – именно как предданный – суть образ телесности, т. е. горизонт мышления и действия, первопорядковый феномен сознания в интенциональной обращенности его к предметному миру, являющийся эталоном упорядоченности, органической взаимосвязи сущего. В силу этого он есть и архетип правосознания, но не в его деятельно-производной форме (т. е. сознания о праве, формирующегося в опыте интеракции, столкновения с правом и законом) и не в дискурсивно аранжированной форме, а как непосредственная субстанция поступка, отношения, воли, т. е. в том, что именуют «естественным правом», которое так и не было дефинитивно и непротиворечиво выражено. Несмотря на это «трансрациональное» для теоретической и идеологической дискурсии качество, естественное право есть вполне реальный феномен правовой системы, правоотношений, правотворчества, неосознаваемый горизонт, предельное стремление правосознания в собственном смысле этого слова. Гегель, полагавший, что «истина о праве открыто дана в законе», фактически утверждал то же самое. Но речь должна идти не о законе в его узкоюридическом смысле, а о законе как негласно нормативном предписании самого тела – как индивидуального тела, как непроницаемого и неустранимого тела Другого, как отсутствующего, «но дающего о себе знать неким образом» (И. Кант) нормативного тела сообщества.

¹ Соловьев В. С. Право и нравственность. М., 2001. С. 5.

² Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 176.

³ Там же. С. 177.

- ⁴ Соловьев В. С. Идея человечества у Августа Конта // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 565–566.
- ⁵ Соловьев В. С. Право и нравственность. С. 6.
- ⁶ Там же. С. 7.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же. С. 8.
- ⁹ Там же. С. 8 – 9.
- ¹⁰ Там же. С. 12–13.
- ¹¹ Там же. С. 14–15.
- ¹² Там же. С. 17.
- ¹³ Там же. С. 17–18.
- ¹⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 98.
- ¹⁵ Там же. С. 98–99.
- ¹⁶ Соловьев В. С. Право и нравственность. С. 18.
- ¹⁷ Там же. С. 25.
- ¹⁸ Там же. С. 26.
- ¹⁹ Там же. С. 28.
- ²⁰ Там же. С. 30–31.
- ²¹ Там же. С. 31.
- ²² Там же. С. 34.
- ²³ Там же. С. 35.
- ²⁴ См.: Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2, ч. 1. С. 49–54.
- ²⁵ См.: Кувакин В. А. Философия В. С. Соловьева. М., 1988.
- ²⁶ Соловьев В. С. Идея человечества у Августа Конта. С. 570.
- ²⁷ Там же. С. 571.
- ²⁸ Там же. С. 577.
- ²⁹ Там же. С. 578.
- ³⁰ См.: Лосев А. Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева // Лосев А. Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М., 1990. С. 203–255; этот же текст включен в книгу: Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1991.
- ³¹ Николай Кузанский. О возможности-бытии // Соч.: В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 151–152.
- ³² Там же. С. 152.
- ³³ Лосев А. Ф. Философско-поэтический символ Софии... С. 234.
- ³⁴ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 10 т. СПб., Б. г. Т. 3. С. 115.

Т. Г. Фурман

«РУССКАЯ ИДЕЯ» В ТВОРЧЕСКОМ СОЗНАНИИ АНДРЕЯ БЕЛОГО

Творчество Андрея Белого не получило адекватной аналитической интерпретации. В этом смысле симптоматично, что до сих пор исследователи обходили вниманием так называемую «русскую идею» – важнейшую составляющую духовного мира писателя, определяющую индивидуальный