

# ГУМАНІТАРНО-ПРАВОВА ПРОБЛЕМАТИКА У ФІЛОСОФСЬКІЙ ПУБЛІЦИСТИЦІ В. С. СОЛОВЙОВА<sup>1</sup>

**Е. СОЛОВЙОВ**  
*доктор філософських наук, професор,  
головний науковий співробітник  
сектору історії західної філософії  
(Інститут філософії РАН, Москва, Росія)*



У нечисленній, ідейно різномірній літературі, присвяченій філософсько-правовому вченню В. С. Соловйова, є два *твори*, які можна назвати блискучими. Перший — це стаття П. І. Новгородцева «Ідея права у філософії Вл. С. Соловйова» (промова від 2 лютого 1901 р. на урочистому засіданні Психологічного товариства). Другий — праця найвизначнішого зарубіжного дослідника історії російського лібералізму Анджея Валіцького. Вона має назву «Володимир Соловйов: релігійна філософія і виникнення "нового лібералізму"» і являє собою розділ його книги «Філософія права російського лібералізму» (1987), опублікований як окрема стаття в паризькому журналі «Символ» (липовий випуск 1998 р.).

Знаменно, що обидві публікації, розділені без малого сторіччям, починаються з констатації ідеологічної і культурно-історичної несподіванки. П. І. Новгородцев змалював її таким чином: філософсько-правова концепція Вл. Соловйова — це, по суті, перша в Росії спроба систематично відстояти «довіру до ідеї права», прояснити «моральну цінність правових установ», нарешті, просто надати російській громадськості не те право, до якого люди прив'язані мотивацією приватного інтересу, а «право, яке здавна надихало на подвиг і на боротьбу»; парадокс полягає в тому, що спроба ця була зроблена і здійснена не політичним лібералом і західником, а одним із колишніх авторитетів слов'янофільства, відомим (так висловлюється Новгородцев) «переважно своїми містичними спогляданнями і прагненнями» [1, с. 525].

Логічно було б припустити, відгукується йому А. Валіцький, що філософ, «чий ідеї коренилися в російському релігійному антизахідництві», при зверненні до проблематики права виявиться черговим критиком західного раціоналізму, індивідуалізму і легалізму. Саме цього і чекали від нього його друзі-

<sup>1</sup> Соловьев Э. Ю. Гуманитарно-правовая проблематика в философской публицистике В. С. Соловьева / Э. Ю. Соловьев // В. С. Соловьев и его философское наследие : материалы междунар. конф., Москва, 28–30 августа 2000 г. — М. : Феноменология — Герменевтика, 2001. — С. 29–51. Переклад з російської О. Стовби, наукове редагування С. Максимова.

слов'янофіли та інші представники консервативного табору. Утім насправді думка Соловйова розвивалася в іншому напрямі». — У якому саме? — У напрямі рішучого визнання новоєвропейської правової ідеї; у напрямі російського «нового лібералізму», якщо говорити про майбутнє [2, с. 187–188].

Розмірковуючи про парадоксальність філософії права Соловйова як події його ідейної біографії, обидва автори згадують про інше дивне явище в духовному житті Росії. Це знаменита Пушкінська промова Достоевського, коли з уст найавторитетнішого захисника національної самобутності прозвучала хвала на адресу усечуйності російської душі та її здатності до здійснення найширших, найбільш універсальних культурних синтезів. Філософія права Соловйова і Пушкінська промова Ф. М. Достоевського — феномени, *однотипні у своїй незвичайності*<sup>1</sup>.

Я хотів би форсувати тему, позначену Новгородцевим та Валіцьким, і наважуся стверджувати таке: парадокс російської правової культури не просто в тому, що філософія права, яка є співзвучною найбільш чистим ліберальним концепціям на Заході (насамперед кантівській), народилася в голові вчорашнього слов'янофіла. Парадокс ще й у тому, що до вчення такого типу не міг би піднятися жоден із сучасних Соловйову російських ліберальних теоретиків права. І не через брак таланту або якихось інших привідних причин, а через давню істотну ваду російського лібералізму — його, якщо завгодно, первородного гріха. Висуваючи цю тезу, я змушений звернутися до історичного роз'яснення — розлогого, але, на жаль, необхідного.

\* \* \*

Смисловим ядром західної «правової ідеї», своє ставлення до якої російська громадська думка з'ясовує протягом ось уже двох століть, є нормативний комплекс, нині іменованій правами людини. Раніше він був відомий під назвою «суб'єктивного особистого права», «нового природного права», «базисних прав», «прав людини і громадянина», «невід'ємних громадянських прав». Ці поняття мали на увазі більш вузький простір свободи, ніж сучасні гуманітарно-правові декларації, але, мабуть, окреслювали його строгіше і надійніше.

Концепція прав людини — універсальне завоювання західної (європейсько-атлантичної) цивілізації. Уперше в історії воно було закріплено в американській Декларації незалежності, Конституції і Біллі про права. Однак, за суворим рахунком, ці документи лише «нотаріально оформили» уявлення та поняття, які протягом щонайменше двох століть визрівали у Старому світі.

У 1900 р. з'явилося дослідження німецького правознавця Г. Єллінека, присвячене передісторії французької Декларації прав людини і громадянина. Воно передувало знаменитій роботі М. Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму» і передбачала деякі фундаментальні ідеї, за якими закріпиться пізніше титул «веберіанських». Серйозною заслугою Єллінека<sup>2</sup> було встановлення того, що права людини мали релігійно-моральні витоки: передбачені ще в богослов-

<sup>1</sup> Не можна не згадати у зв'язку з цим Є. М. Трубецького, який стверджував, що слід казати не просто про вплив Достоевського на Соловйова, але про їх взаємовплив, що *credo* Достоевського, виражене у Пушкінській промові, швидше за все, сформоване під впливом Соловйова (див.: [3, с. 73–74], див. також: [4, с. 179–180]).

<sup>2</sup> Він був, до речі, західним правознавцем, чия концепція у багатьох пунктах перегукувалась із вченням, викладеним Соловйовим у «Виправданні добра» (див. про це: [2, с. 227]).

ських суперечках пізнього Середньовіччя, вони виковувалися в горнилі Реформації і наступною за нею боротьбою за віротерпимість. Через це горно пройшла в Західній Європі маса найпростіших людей, що належали до різних віросповідань.

Історично першим (пріоритетним та базисним) з усіх прав людини є *свобода совісті* з такими прямими й очевидними її експлікаціями, як свобода слова, проповіді, друку, зборів. Таким є початковий зміст *народного лібералізму*, який сформувався задовго до того, як виникли політичні рухи, що іменують себе ліберальними.

Боротьба за вільне розпорядження своїми силами і здібностями (комплекс «права на життя») і своїм майном (комплекс «права на власність») розгорталася у країнах Заходу на базі боротьби за віротерпимість. Цим пояснюється генетична системність прав людини, чітко зафіксована, наприклад, у першому локківському трактаті про державне правління. Саме від свободи совісті як божественної правочинності кожного віруючого всі інші суб'єктивні права запозичують статус «священних», «природжених» і «невідчужуваних».

Можна висловитися й так: у новоевропейській політико-юридичній практиці *гуманітарно-правовий лібералізм* і історично, і логічно передував лібералізму *політичному* (зосередженому на проблематиці конституціоналізму та народного представництва), тим більше — лібералізму економічному (який ставив на чільне місце турботу про обмеження державного втручання в господарське життя). Адекватне філософське вираження цей примат і пріоритет знайшли лише у Канта і кантіанців, у системі етичного визнання права, яке будувалося на противагу пізньопросвітницькому праворозумінню.

Важливо відзначити, що паралельно визнанню священності базисних прав в європейській культурі XVI–XVII ст. затверджувався *тверезо-профанічний погляд на державу*<sup>1</sup>.

Право (як і моральність) — від Бога, держава (вкупі з її законами, або так званим «позитивним правом») — від людини. Держава не має ніякої початкової моральної гідності і, за суворим рахунком, набуває її лише тією мірою, якою робиться правовою. «Природне право» — етичний критерій «позитивного права».

Інтерпретація базисних суб'єктивних прав, яку здійснює пізнє Просвітництво (наприклад, Гельвецій і фізіократи у Франції) або так званий «утилітарний лібералізм» (Бентам), — достатньо пізнє для Західної Європи теоретико-ідеологічне утворення. Ця *вторинна раціоналізація* народного лібералізму XVI–XVII ст. дедалі відвертіше пристосовувалася спершу до адміністративно-урядових, а потім — до буржуазних економічних інтересів. Залишаючи осторонь завдання прояснення *безумовної значущості* прав людини, теоретики «розумного егоїзму», фізіократи і фрітредери концентрують увагу на їх *бажаності й вигідності* (для процвітання держави, поповнення скарбниці, розвитку промисловості, забезпечення «найбільшого щастя найбільшій кількості людей» і т. д.). Права людини втягаються в контекст утилітарних виправдань, вельми і вельми сумнівних у нормологічному відношенні. Тема економічної незалежності (приватної власності) як умови національного багатства починає домінувати над усіма іншими правовими проблемами і затемнює їх вихідний сенс. Гуманітарні

---

<sup>1</sup> Вирішальне значення для його утвердження мали макіавеллізм, ранні маніфести Лютера і концепція Гоббса.

права замикаються на образі «економічної людини» і її ринкової свободи. У результаті справа обертається тим, що вже у 20-х рр. XIX ст. концепція прав людини і громадянина робиться легкою здобиччю юридико-позитивістської, консервативно-романтичної і, нарешті, соціалістичної критики.

\* \* \*

Росія не знала реформації і боротьби за віротерпимість. Первинна для Західної Європи правова проблема — гарантія незалежного судження ніколи не була тут народною проблемою (вона і сьогодні часто розглядається як питання, цікаве лише інтелігенції).

Лібералізм, який з'явився у нас лише в останній чверті XVIII ст. і, природно, в навколоурядових верхах, був від самого початку замкнений на питанні державного улаштування та посилюючого оздоровлення господарського життя. Тема громадянських свобод (за дуже рідкісними винятками) обговорювалася рівно тією мірою, якою відповідала цьому кругозору дбайливих слуг государевих. Країна, самоідентифікація якої здавна базувалася на поняттях «духовності та моральності», виявляла граничний матеріалізм і утилітаризм у відповіді на запитання — «навіщо потрібні права особистості?».

Це наклало відбиток на всю російську рецепцію прав людини. До 80-х рр. XIX ст. жоден із російських мислителів не намагався поглянути на них як на юридичне розгортання християнської етики (відповідно Реформація, епоха боротьби за віротерпимість і навіть розвиток американського конституціоналізму залишалися поза увагою вітчизняних апологетів «природного права»). Гріх мавпування, епігонства, інтересу до вершків, а не до коріння новоєвропейських інститутів і практик, можливо, ніде не позначився так сильно, як у ліберально-західницькому сприйнятті «правової ідеї». Законодавчі проекти освіченої монархії, а потім Кодекси Наполеона, що наслідували знаменитим правовим Деклараціям кінця XVIII ст. насамперед у освяченні власності, тривалий час залишалися основним матеріалом прогресистських юридичних тлумачень. Вторинна раціоналізація гуманітарних прав приймалася за споконвічне і єдино можливе вираження «західного правового начала». У 30–40-х рр. ліберальне праворозуміння піддається ще й натиску наслідувального смітоніанства, яке видавало торгово-промисловою свободу за смислове ядро всіх інших громадянських свобод<sup>1</sup>.

У результаті поняття природних прав людини міцно зростається з ідеями завбачливого державного нагляду, з установками натуралізму і егоїзму, з розхожими образами комерсанта і набувача.

Ліберальне західництво першої половини XIX ст. несе неабияку відповідальність за формування в Росії морального і морально-релігійного *правового нігілізму*. Його сповідували не тільки слов'янофіли (старші і молодші), але і Гоголь, і М. Федоров і, звичайно, Лев Толстой. Епігонська апологія давала багату поживу для того, щоб трактувати новоєвропейське право як «рафінований поліцейський кодекс», як «новий кодекс міщанства», як систему норм і інститутів, яка скасовує всі чесноти, окрім «вексельної чесноти»; як формальну рівність, що насправді забезпечує панування посередності над аристократією; нарешті, просто як нову високу риторичку егоїзму, себелюбства і безсердечного

<sup>1</sup> Див. нариси В. Ф. Пустарнакова у книзі «Лібералізм у Росії» [5].

чистогану, яка свідчить про «глибоку ерозію народної моральності» (А. Валіцький). Навіть мислителі, далекі від морального максималізму, схилилися до думки про те, що правопорядок західного зразка, можливо, і слід терпіти як необхідне зло, але аж ніяк не можна впускати у свій ідеал.

Не можна не визнати, що якими б чудернацькими, якими б тенденційними не були ці сентенції і ламентации, вони все ж містили в собі моральну правду. Не можна не помічати, що вони відповідали сприйняттю права, що здавна склалося в російському народі. І, нарешті, найголовніше: не можна не бачити, що швидкий підйом у 40–50-х рр. морально мотивованого правового нігілізму свідчив про повну непридатність пізньопросвітницьких (гельвеціанських, руссоїстських, бентаміанських і смітівських) роз'яснень цінності права *всередині російської культури*. Якщо її представника і можна було привести до визнання цієї цінності, то тільки за допомогою якихось принципово інших філософських доводів.

Перша заслуга Соловйова полягала в тому, що він вже до початку 80-х рр. зумів ці доводи знайти (або, принаймні, вгадати).

Ніякої поваги до російського правового нігілізму філософ не плекав. Деяких його представників він позначив вельми образливими літературними наколками і першим впустив у серйозну наукову публіцистику пустотливий і сумний пасквіль поета Алмазова:

*По причинам историческим  
Мы совсем не снабжены  
Здравым чувством юридическим,  
Сим исчадьем сатаны.  
Широки натуры русские,  
Нашей правды идеал  
Не влезает в формы узкие  
Юридических начал.*

Водночас саме через «причини історичні» Соловйов ніколи не використовував проти правового нігілізму поширених аргументів здорового глузду. Він добре зрозумів, що вкоренити довіру до права в російській культурі по силі лише тому, кому вдалося б переспорити (а ще краще — переконати) вітчизняного правового нігіліста з позицій *моральності* і при максимальній увазі до *моральності християнської*. Він викликав російських правонегаторів на чесний диспут перед обличчям євангельських текстів.

Нічого подібного не робив жоден із ліберальних теоретиків права. Правовий нігілізм представлявся їм просто морально прогресивним виразом невігластва і скасовувався, на жаль, лише на папері за допомогою нових витончень «розумного егоїзму». Основна парадигматика пізньопросвітницького праворозуміння не зазнала жодних суттєвих змін (незважаючи на запізнілі кантіанські і гегельянські ідеалістичні щеплення).

\* \* \*

Міркування пореформених лібералів про природні права особистості дуже часто були схожі на зазоровні оди. Однак моральна енергія безумовного в них повністю була відсутня. Священний характер прав і свобод урочисто визнавав-

ся, але надання цих прав ніколи не ставилося державі у священний, а це означає — понадчасовий, а це означає — *сьогоденний* обов'язок. Яка частка невід'ємної свободи може бути відпущена громадянам, за які її форми їм дозволено боротися з ідеалістичною самовідданістю, вирішувалося за етатистськими критеріями. Відповідно в петиціях, рекомендаціях, громадянських проповідях, які ліберали адресували уряду, правові вимоги завжди перекладалися мовою державної вигоди або, якщо висловитися словами Канта, пред'являлися владі як гіпотетичні імперативи, які мають на увазі таку саму усвідомлювану державну доцільність.

Це лукавство пореформеного лібералізму виразно подано в роботах Б. М. Чичеріна, майбутнього жовчного опонента Соловйова, одного з визнаних лідерів «російської державної школи права», — вченого і політика, якого Анджей Валіцький назвав «найвидатнішим лібералом ХІХ ст. на схід від Ельби».

Чичерін пред'являє себе читачеві як мислитель кантівсько-гегелівської закваски. Він спирається на строго ідеалістичну філософську антропологію — на пропозиційне уявлення про людину як про вільно-розумну істоту, яка від початку наділена духовною потребою у вдосконаленні. Широкі громадянські права належать цій істоті одразу і за поняттям — у повному обсязі, в порядку простого визнання державою її нетваринної, надприродної природи. Однак досить швидко з'ясовується, що це всього лише доктринальний і навіть ритуальний ідеалізм. На практиці все йде так, немов держава поклала всі природні права, належні людям від Бога і від природи, у свій банк, а потім виплачувала їх малими частками, згідно з *власним розрахунком власних же вигод*. У підсумку кантівський ідеалізм підминається пізньопросвітницькою парадигмою — політичними і економічними правилами освіченої монархії. Своєрідність чичерінської моделі розумної законодавчої поведінки — просто в *історичистському тлумаченні* природних прав, відкладених державою надовго.

Чичерін свято вірить у незборимий і явно благий суспільний прогрес (у «таємну силу самих речей», як він часто виражається), — вірить, що сама історія рано чи пізно примусить державу до повного правового розрахунку з його громадянами.

Можна сказати, що енергія безумовної повинності (стоїчна енергія поваги до морального закону, яку Кант поширив і на строго правові норми) перетворюється у Чичеріна в енергію уповання на ідеал. Що стосується правових рішень, прийнятих «тут і тепер», то на їхню долю залишається тверезість прагматико-історичного розрахунку. Основний імператив у політико-юридичній ідеології Чичеріна — це *сталість надії* та *своєчасність практичного вирішення*. Амбівалентність, присутня в цьому імперативі, психологічно перетікає в константний спекулятивно-історичний страх перед несвоєчасністю конкретного рішення (спеціально обмовляюся, що йдеться не про особисті якості Чичеріна, людини надзвичайно незалежної та мужньої, а про установку, яку передбачає і задає його доктрина). Пізній Чичерін (Чичерін початку ХХ ст.) трактує несвоєчасність як *запізнення* з проведенням ліберально-правових заходів. Чичерін 70-х, тим більше 60-х рр., розуміє під несвоєчасністю *передчасність*. Віддамо належне проникливості й мудрості Салтикова-Щедріна, який швидко розгледів цей концептуальний опортунізм лібералів чичерінського карбування і вклав в уста одного з героїв «Сучасної ідилії» такий рефрен: «У принципі воно так, а все ж таки треба почекати».

Концептуальному опортунізму цілком відповідає порядок нормативно-правових приматів і пріоритетів, — зворотний тому, який існував у західноєвропейській історії.

Першочерговими в ряду суб'єктивних особистих прав Чичерін вважав норми, що забезпечують господарсько-підприємницьку свободу. У відстоюванні початків *економічного лібералізму* (повноти приватного розпорядження власністю і невтручання держави в економіку) він протягом усього життя виявляв рідкісну рішучість.

На другому плані стояли правові проблеми, що належать до компетенції *політичного лібералізму* (що стосуються конституційного обмеження монархії, представницького правління, виборчої системи і цензів). У цій сфері Чичерін (до кінця ХІХ ст.) виявляв тверду реформістську помірність.

Що стосується *гуманітарних прав у вузькому сенсі слова*, то вони тулилися на задвірках чичерінської політико-юридичної ідеології. Судження Чичеріна про можливість надання гуманітарних прав, як правило, виявлялися убогими, а то й ретроградними.

У 1889 р. він примудряється майже в точності повторити Де Местра: «Вчення про невідчужувані і непорушні права людини, які держава повинна тільки охоронити, є вчення анархічне» [6, с. 301].

Про свободу віросповідань говорить так: «Держава потребує церкви і для себе самої». Тому тільки від рішення держави має залежати, «чи є дана церква єдино допущеною, або панівною, або визнаною нарівні з іншими» [6, с. 219–220].

Це найвиразніший (до нахабства виразний) приклад дозування особистих прав за потребами держави. У принципі і в глибині серця Чичерін визнає, що всі віросповідання мають бути в державі рівноправними. Однак у публічному судженні й на практиці ця безсумнівна очевидність відкладається до прищестя ідеалу. Зі святою вірою в таке прищестя (а тому з абсолютно спокійною совістю) Чичерін залишає Росію кінця ХІХ ст. при європейській премудрості кінця ХVІ — при формулі «*quiuis regio, eius est religio*» («чия влада, того й віра»).

Те саме лукаве міркування реалізується і щодо прав слова. «Багато хто уявляє, що свобода друку можлива завжди і скрізь, що вона завжди і скрізь діє плідно. Але думати так — значить триматися суто абстрактних засад ...». «Свобода думки і слова, без сумніву, становить одне з найбільш дорогоцінних надбань людства» — таким є принцип, такою є очевидність усіх розумовільних істот. Але для кумира держави, що стоїть біля входу до храму очевидностей, заготовлена опортуністична (конкретно-історична) редакція принципу. Ось вона: «Але істинна свобода думки, що приносить плід, виявляється у зрілих і обміркованих творах, що вимагають знань і праці. Такий характер мають головним чином книги. Лише ними посувається розумовий розвиток людства». Тому для Росії кінця ХІХ ст. Чичерін («найвидатніший ліберал з усіх, хто працював на схід від Ельби») з чистою совістю пропонує таке: дозволено звільнити від попередньої цензури тільки ті книжкові видавництва, які зарекомендували себе. Що стосується журналів, газет і особливо «летючих журнальних підприємств», то звільнити їх з-під цензурного нагляду означало б підтримати журналізм як знаряддя нігілізму, розваги та розумової розпусти» [6, с. 309–310].

\* \* \*

З початку 50-х рр. XIX ст. в Західній Європі починаються чергова криза ліберальних умонастроїв і стрімкий розвиток юридичного позитивізму. Спочатку Чичерін підтримує його як вираз «реалістичного духу» в правовій науці. «Вступна лекція з державного права», прочитана ним у жовтні 1861, — це справжній маніфест запозиченого і необдуманого юридичного позитивізму, підхопленого як остання німецька та французька мода. На початку 70-х професор отямлюється і стривожується. Його нудить від фанфаронства і сервільного нахабства Р. Єринга, від казуїстики Дефла, від соціалістичного етатизму Лассалья. У середині вісімдесятих Чичерін близький до підозри, що Європа здуріла. Він виступає із сердитими (іноді публіцистично влучними) вченими відповідями на адресу то одного, то іншого юридичного позитивіста, але явно заплутується у власній аргументації. За ним немає по-справжньому твердого контрарного принципу.

Справді — де принципова відмінність між основним твердженням Чичеріна: у людини є природні права, але їх можна надавати лише згідно з вигодами і історичними можливостями державного організму — і основним твердженням того ж Єринга: природні права — фікція, правами у строгому сенсі слова можна і слід вважати тільки дозволи і заборони, оскільки вони відповідають меті та реально-історичній силі держави? Де грань, яка чітко розділяла б захоплене поклоніння історії, що неблаганно прагне до ідеалу, але завжди від нього віддалене, і культ актуального історичного запиту?

Можливість сходження опортуністичного ідеалізму і новомодних позитивістських концепцій незабаром виявила себе найбільш наочно.

Імперсько-православно-націоналістична доктрина, вибудована до середини 1880-х рр. зусиллями Д. Толстого, К. Побєдоносцева і М. Каткова, зуміла здійснити своєрідний вульгарний синтез поширених догматів пізнього слов'янофільства, юридичного позитивізму (що вже угніздився в російських університетах) і «російської державної школи права». У першого були запозичені соборно-солідаристське розуміння суспільства і патерналістське тлумачення влади; у другого — культ реально-історичної сили; у третьої — органіцистські уявлення про державу і дух обачної неспішності. Усе це було склеєно за лінією етатизму та введено в ідеологію авторитарної поліцейської держави.

Спируючись на цю ідеологію, російський уряд в короткі терміни звів нанівець раніше розпочатий процес поділу влади, погасив мрію про конституцію, стиснув земське самоврядування, посилив переслідування старообрядців, довів до нахабства русифікацію Польщі, підкорив поліцейським регламентам життя міського обивателя і облутав поселення адміністративними приписами, які сприяли консервації патріархальних аграрних відносин.

Офіційні публіцисти без найменшого сорому оголошували російський народ неповнолітнім аж до паличної муштри. Революційні народники і уряд зійшлися на ідеї терору. Залишки гуманітарно-правової ліберальної риторики безжалюбно виполювалися цензурою.

Про правовий клімат, який у результаті встановився в Росії, Чичерін (від повноти свого вічно стримуваного пропозиційного ідеалізму) так говорив у 1896 р.: «Останнім часом похитнулися самі філософські підстави права. Справедливість віднесена до сфери метафізичних вигадок, право зводиться до



інтересу, моральність — до користі, правосуддя зводиться на ступінь засобу для соціального захисту» [7, с. 95]. Ще через три роки він винесе свій знаменитий остаточний вирок: «Правова наука в Росії позбулася правосвідомості». Чичерін говорить про це не просто з гіркою, але з відчаєм і зневірою.

Хто міг вийти з цієї філософсько-правової непритомності російської культури і повести за собою інших? Хто міг знову заговорити про гідність прав = свобод на живих принципових підставах, здійснити поворот від поклоніння праву сили до визнання сили права, вдихнути у природно-правовий ідеалізм єдино адекватну йому етичну енергію?

Як з'ясувалося, це було під силу лише мислителю дивному й екстраординарному, професійно непричетному до заплутаної і застійної наукової юриспруденції, далекому від просвітницького резонерства політичного лібералізму і такому, що почав заново осмислювати правову свободу з абсолютно несподіваних філософських і культурно-історичних підстав.

Таким мислителем і виявився Вл. Соловйов.

У своєму початковому філософському інтересі до права він спирався на езотеричні мотиви того самого «старого слов'янофільства», яке стояло в перших рядах морально мотивованого правового нігілізму. На мій погляд, таких мотивів було три:

1) прихований антиетатизм, який проривається, наприклад, у відомих міркуваннях І. С. Аксакова про російський народ як про народ, який не любить «государствовать»;

2) розуміння церкви, а не держави як правомочного верховного керівника народного життя;

3) орієнтація на тип солідарності, характерний не для мирської (наприклад, селянської), а для церковної громади — на соборність, яка передбачає абсолютну добровільність сердечного єднання, а значить вихідну персональну свободу, хоча б і таку, що миттєво зникає в актах самовідречення і самовіддачі.

Але перейти від цих передумов до проблематики правової свободи і правового порядку можна було лише за допомогою гранично складного уявного зусилля. Для його здійснення був потрібний не тільки діалектично рухливий розум, а й також особлива доля і особливий життєвий досвід, в якому духовна свобода прямо відчувала б себе як свобода громадянська. Соловйову було дано таку долю і такий досвід. Я маю на увазі *підцензурне існування гранично незалежного, філософськи вільного християнського релігійного мислителя*.

Як розгорталася відповідна цій долі думка про право, найкраще видно з публіцистичних творів Соловйова, особливо тих, які написані між 1880 і 1896 р., тобто між першою експозицією філософсько-правової концепції Соловйова в XV–XX главах «Критики абстрактних начал» і виходом у світ його основного і зрілого філософсько-правового твору — книжечки «Право і моральність», прикладеної до «Виправдання добра», а потім включеної до складу цієї роботи.

\* \* \*

В. С. Соловйов — перший із видатних діячів російської культури, який ідеальним чином відповідає поняттю *дисидента-правозахисника*.

Дисидентська доля Соловйова починається 28 лютого 1881 р. У промові, виголошеній того дня у залі Петербурзького кредитного товариства, він доводить, що молодий цар в ім'я християнської правди повинен помилувати вбивць

свого батька (хочу підкреслити, що за типом аргументації це була не тільки гуманна — як у Льва Толстого — а ще й досить продумана морально-правова акція).

У квітні Міністерство вищої освіти задовольняє його прохання про відставку. До 1883 р. Соловйов стає маргіналом, людиною без певних занять, який втратив багато старих друзів і не придбав нових. Відлучений від університетської кафедри (як пізніше з'ясується — довічно), він звалює на себе тяжкий хрест журналістики та публічного лекторства. Будучи автором, благонадійність якого поставлена під сумнів, він позбавляє від себе офіційні та напівофіційні слов'янофільські видання. Протягом шістнадцяти років його основним публіцистичним тереном буде простір опозиційного і західницького «Вісника Європи». Однак і цей вольєр незабаром не зможе вмістити вільної продуктивної уяви Соловйова і його радикалізованої критичної думки. До середини 80-х рр. вона заходить у занадто явну суперечність із допусками православної синодальної цензури. Соловйов опиняється перед невичерпною проблемою російського дисидентства — перед питанням про допустимість публікації своїх творів на Заході. У 1888 р. у Парижі, французькою мовою, виходять роботи «Російська ідея» та «Росія і всесвітня церква», які містять його заповітний світоустрійний проект. Майже того ж часу в цензурні перепони впирається і усна публіцистика. У жовтні 1891 р. після зачитування лекції «Про занепад середньовічного світогляду» Соловйову було офіційно відмовлено у праві виступу з публічними лекціями. Протягом декількох місяців його становище нагадує становище Чаадаєва після публікації ним першого філософського листа. Для офіційно-урядових верхів Соловйов стає ізгоєм, обидві столиці сумніваються в його розумовій повноцінності, а дехто подекує про доцільність його ув'язнення в Соловки.

У гіркому дисидентському досвіді Соловйова формуються особлива здатність, особливий орган враження і судження, який можна назвати правовою совістю. Йдеться про повсякденну чуйність до безправ'я, про здатність реагувати на обмеження чужого права з тією ж безпосередністю і невідкладністю, з якою люди зазвичай реагують на чужі муку і біль. Йдеться і про борг особливого роду — про обов'язок неодмінно використовувати своє право (те право, яке з очевидністю осягається нами як природжене і природне) завжди, коли мова йде про вимоги віри, переконання і усвідомленого покликання.

Правова совість — екзистенціальне втілення тієї єдності моральності й права, яке Соловйов відстоюватиме теоретично. І багато висловів, що перетворилися потім у особливі прикмети його філософії права (ну, скажімо, «справедливість як мінімум співчуття»), по суті кажучи, являють собою понятійні експлікації — нехай не цілком коректні зі строго етичної точки зору — його *правосвідомих переживань*.

У роздумі Соловйова судження правової совісті проникають у сфери, далекі від тих, що підлягають юридичній компетенції. Він вкрай уважний до таких повсякденних висловів справедливості й толерантності, як обопільна порядність і такт. Звідси його найвідоміший гіркий афоризм: «У Росії легше знайти святу людину, ніж людину чесну». Або таке невтішне для нас спостереження: «Чому це люди, які зробили собі коника з вищої якоїсь моралі, ніяк не можуть оволодіти найпростішою і необхідною чеснотою — ввічливістю» («Три розмови...»).

Нарешті, ми знаходимо ці судження на задньому плані найнесподіваніших і, здавалося б, дивних життєвих рішень.

Я вважаю, наприклад, що подія, яка відбулася 16 лютого 1896 р., — причащення у католицького священика після прочитання ним Тридентського Символу віри може бути правильно зрозуміле саме як акт правової совісті, що реалізовуватиме до кінця визрілу щирю переконаність у тому, що поділ західного і східного християнства був історичною помилкою, яка не може мати ніякої легітимної сили для справжнього християнина.

Але, зрозуміло, найбезпосереднішим і суттєвим вираженням правової совісті була та активність, яку ми на мові, народженій у 70-х рр. нашого століття, іменуємо правозахисною.

Важко назвати такий випадок порушення базисних гуманітарних прав, на який Соловйов не відгукнувся б одразу, зі швидкістю служби невідкладної допомоги, і притому не пов'язуючи себе із жодним програмним політичним рухом. Протести Соловйова проти дискримінацій завжди мають характер акцентовано особистих відгуків на ситуацію. Якщо в них і є єдність, це щось не стратегічне, а інтенціональне: вони стягнуті до одного першевизначального смислового мотиву.

Правова совість Соловйова виявляє ту ж смислову структуру, яка була характерна для свідомості глибоко віруючого, морально відповідального європейця в епоху Реформації. Вона сконцентрована на проблематиці свободи переконання і оглядає всі види скоюваних у світі сваволі й безправ'я з позицій утискання християнської віри.

У ранніх творах Соловйова примус совісті — це, якщо завгодно, історико-академічна проблема. Вона концептуально пов'язується зі спокусою владоловства, що уразила західну церкву, з папізмом як режимом, який побудував духовну владу за еталоном поваленої імперської влади. Проте з середини вісімдесятих років філософ все більше схиляється до гіркого, глибоко гнітючого його здогаду про те, що примусовість віри являє собою лихо, відоме на всьому просторі християнської єйкумени і у жодному її регіоні до кінця не зужите. У 1891 р. він наважується з усією визначеністю заявити, що «багатівікові муки людей за їхні переконання — це тяжкий гріх, загальний для всього християнського світу» [8, с. 397]. Немовби слідуючи християнській заповіді, що вимагає видалити колоду зі свого ока перш, ніж почнеш вишукувати соломинку в чужому, Соловйов із небажанням і страхом починає ретельне розслідування того, як цей загальний гріх позначився на історії та наявному стані православної церкви. «Обмеження релігійної свободи, що лишаються в нас — один із найбільших для мене сердечних болів», — сповідається він у статті «Три розмови про війну, прогрес і світ» (1890). У памфлеті «Народна біда і громадська допомога» Соловйов дає перший у вітчизняній публіцистиці нарис з історії інквізиції у східній церкві й замикає її на рішення місіонерського з'їзду в Москві, який щойно відбувся і який із цинізмом, гідним якогось Конрада Марбурзького, проголосив безсилля духовних засобів боротьби з розколом і сектантством та необхідність застосування до них світського меча.

У вивченні утисків віри в історії православ'я Соловйов усвідомлює себе продовжувачем І. С. Аксакова (не можу не зазначити, що моральна зверхність цього мислителя до західної правової ідеї нітрохи не заважала йому з вражаючою точністю фіксувати феномен порушеної правової свободи в ході критичного аналізу церковної політики Нікона або петровської синодальної реформи). Соловйов форсує цей мотив. Соціально-гуманітарна інвектива Аксакова

(«казенне православ'я») перетворюється у нього в гуманітарно-правову: «примусове православ'я». У подоланні цього стану через систему законів і заходів, що забезпечують свободу совісті й слова, наукового та богословського дослідження, асоціації та дискусії, Соловйов бачить ключове і нагальне завдання національного розвитку.

У статтях, об'єднаних під рубрикою «Національне питання в Росії», ця ідея включається в дивовижне за оригінальністю і силою філософсько-історичне міркування.

Моральний прогрес, стверджує Соловйов, відрізняється від будь-якої іншої форми поступального розвитку тим, що його виключною рушійною силою виявляється *metanoia* — оновлююче каяття в колишніх гріхах (протестантськими неортодоксами ХХ ст. аналогічним чином визначається основний механізм вічно триваючої реформації). Іманентної присутності Бога в історії, дії в ній благого провидіння Соловйов не визнає. Разом з тим він вважає, що в сліпу динаміку історії вмонтовано свого роду морально-екзекутивний механізм, а саме — неодмінну розплату за нерозкаяний гріх. Момент цей особливо значущий у здійсненні історії національної, де народ усвідомлює і будує себе як морально-повноцінну особистість. Тому в міркування про національну своєрідність і покликання неодмінно повинен входити концепт нерозкаяного гріха, що затемнюється національним егоїзмом, зарозумілістю і гординою.

Що це означає для умов пореформеної Росії?

У чудовій передмові до другого видання «Національного питання в Росії», написаного в 1889 р., Соловйов так відповідає на це питання: «Одне тільки ми знаємо напевно: якщо Росія не виконає свого морального обов'язку, якщо вона не зречеться національного егоїзму, якщо вона не відмовиться від права сили і не повірить у силу права, якщо вона не забажає щиро і міцно духовної свободи та правди — вона ніколи не зможе мати міцного успіху у жодних своїх справах — ні зовнішніх, ні внутрішніх» [8, с. 263].

Давайте обміркуємо цей пристрасний десятирядковий маніфест, написаний, як кажуть, одним духом, без всякої турботи про дискурсивність тексту.

У ньому чотири важливі тези.

1. Великий і застарілий гріх Росії — це безправ'я, поєднане з благоговінням перед правом сили.

2. Каяття в цьому гріху та затвердження протилежної установки, а саме — віри в силу самого права являти собою умову можливості морального і всякого іншого прогресу «міцного успіху в справах внутрішніх та зовнішніх».

3. Передумовою для такої зміни думки є утвердження у країні духовної свободи або, як Соловйов висловлюється двома сторінками раніше, — «необмеженої свободи погляду і думки».

4. Забезпечення цієї свободи є рід морального обов'язку, тобто вимога, яку слід виконувати не оглядаючись на обставини й розрахунок реальних можливостей — за формулою «роби що належить, і нехай буде що буде», або — у християнському виразі: «роби що належить і покладися на благодать Богу».

У публіцистичних роботах 1880–90-х рр. усі ці тези отримують докладне морально-історичне роз'яснення. Неодноразово, у різних контекстах, Соловйов проводить таку думку — ганьба Кримської війни була історичною карою за гріх безправ'я, за штучно довге збереження кріпацтва. Росія розкаялася в цьому гріху в акті визволення селян. Однак її чекають нові ганебні невдачі, якщо вона

не зробить наступного кроку і не покінчить із державно-підопічним становищем церкви і з усіма іншими формами примусу віри і думки.

До теми ганебних невдач, які спіткають Росію як кара за гріх безправ'я, приєднується тема сумнівності шляхетних прогресистських починань, які цей гріх наполегливо супроводжують. Із граничною виразністю вона наведена у листі до кн. Є. Г. Волконської, де Соловйов висловив своє ставлення до проекту поступового загального роззброєння, висунутого урядом Миколи II у серпні 1898 р. «Я абсолютно не можу, — писав він, — поділяти Ваших почуттів щодо витівки 12 серпня... Одночасно з циркуляром 12 серпня відбулися дві інші урядові дії: вирішено примусове обрусіння Фінляндії і видані синодські правила, якими 400 000 російських уніатів, які заявляють себе католиками, остаточно оголошені православними на підставі адміністративного розпорядження 1875 р. Погодьтеся, княгиня, що ці два заходи кидають абсолютно особливе світло на одночасну з ними миротворчу витівку <...> Адже це все одно, як якби хто-небудь придушив власних дітей, а потім оголосив у газетах, що він бажає рятувати Всесвіт» [8, с. 319–320].

Не менш рішуче Соловйов висловлюється про фарисейський характер державної могутності, величі і слави, якщо вони не підкріплюються турботою про забезпечення громадянських прав.

Якщо залишити осторонь релігійного анархіста Льва Толстого, то можна сказати, що Соловйов — єдиний видатний мислитель кінця XIX ст., який є абсолютно вільним від сакрального етатизму. Визнаючи, що держава як батьківщина є об'єктом патріотичної любові, і що любов ця не може не набувати характеру жертвовного служіння в ситуаціях, які підпадають під формулу «вітчизна в небезпеці», Соловйов одночасно все більш твердо наполягає на тому, що справжньої поваги, яка передбачає етичну самовідданість, заслуговує тільки держава, в якій шанується свобода. Його розрізнені висловлювання щодо цього можуть бути резюмовані за допомогою відомого девізу Бенжамена Константа: «Держава лише тією мірою гідна бути святинею, якою вона є правовою».

Показово, далі, що в публікаціях 1890-х рр. все ясніше заявляє про себе впевненість у тому, що вимога свободи совісті й слова, укупі з усіма передбачуваними нею експлікаціями (тобто свободою друку, свободою зібрань, свободою виходу з будь-якого громадського союзу, свободою переміщення, свободою від поліцейського нагляду над листуванням і приватним життям), повинна розумітися як вимога *етично непорушна*. Подібно до найпростіших моральних заповідей типу не вбий, не бреш, не зраджуй, не кради, вона є своєчасною завжди, за будь-яких історичних умов — вона *вічно своєчасна*. Спроби рецептувати його відповідно до потреб прогресу і відстрочити з міркувань економічної чи соціальної нерозвиненості, політичної незрілості народу чи успадкованої своєрідності існуючої форми правління видаються йому наскрізь софістичними. Виразний приклад такої софістики філософ бачить у розхожому сенсі ліберального народництва: вимагати прав совісті, слова і друку для нації, переважна частина якої страждає від гострої матеріальної потреби, значить по-панськи розуміти громадянські права. Міркувати так, заперечує Соловйов, можуть лише сноби особливого роду, які забули зовсім небагато — що народ вірує і болісно шукає істини. «Людина сидить у задушливому приміщенні, їй потрібен ковток свіжого повітря, а ми говоримо тільки про те, як би її нагодувати» [8, с. 100]. Недивно, що одну з найбільш яскравих статей на захист свободи совісті Вл. Соловйов, який

завжди вирізнявся різкою стійкістю перед обличчям конформізму, публікує в рік чергового великого голоду (1891). У релігійній нетерпимості й гоніннях він вбачає одну з головних перешкод до морального згуртування перед обличчям грізної біди.

Голод 1891 р. уразив Соловйова. Він підірвав у ньому довіру до монархії і довіру до інституту громадської благодійності. Саме з роздумів над кричущою народною злиденністю початку 1890-х рр. зростає відома гуманітарно-правова ініціатива Соловйова: ідея законодавчого (а за його теорією це означає і примусового) забезпечення *мінімальних умов гідного існування*. Проблематична у своєму буквальному (аподиктичному) вираженні, вона стала витоків всієї роботи над осмисленням *соціальних прав* у російському лібералізмі початку ХХ ст.

Разом з тим гостра потреба народу не примусила Соловйова відмовитися від сповідування ним порядку нормативних переваг («приматів і пріоритетів») і з російською інтелігентською сором'язливістю заявити: спочатку мінімальне матеріальне забезпечення народу за правом його потреб, а вже потім, у міру вирішення цього завдання, надання народу прав совісті, слова, друку, зборів і особистої недоторканності. У такій зміні порядку переваг Соловйов починаючи з 1880 р. і до останніх років життя бачив головну демагогічну брехню і небезпеку соціалізму.

Що стосується форми правління і своєрідності успадкованого політичного режиму, то про це Соловйов вже в 1887 р. казав так: «При всякому політичному ладі, при республіці, при обмеженій монархії і за самодержавства, держава може і повинна задовольняти всередині своїх меж вимоги національної, громадянської і релігійної свободи...» [9, с. 210–211].

Усвідомлення вічної своєчасності гуманітарних прав можна розглядати як ту фундаментальну налаштованість, той екзистенціал правосвідомості, який визначив проблемний проект філософсько-правового вчення Соловйова.

Якщо гуманітарно-правові вимоги так само будуть правдою для держави, як елементарні моральні заповіді для особистості, то чи не логічно припустити, що моральність і право мають ту саму «нормативну матерію», що обидва вони належать єдиній, надутилітарній царині етичного, не можуть суперечити одне одному і десь (нехай по мінімуму) прямо один з одним збігаються.

З'ясуванню цього питання і присвячений кваліфікований філософсько-правовий роздум Соловйова.

Перш ніж перейти до його викладу, я хотів би зафіксувати одну обставину, якої до того торкався лише між іншим. «Пусковим механізмом» усіх міркувань Соловйова про право і державу була його ідея вселенської (всехристиянської) вільної теократії.

У мене немає часу для будь-якого (хай найкоротшого) обговорення цієї ідеї (та я й не хотів би мимохідь займатися настільки емною і складною темою). Утім про один з її виразів я все-таки не можу не поговорити.

У деяких своїх творах Соловйов визначає справу вільної теократії як *реформацію*. Він називає її *позитивною* реформацією, маючи на увазі, що на відміну від західноєвропейської, лютеровської, яка привела до нового поділу християнських церков, вона спрямована на їх непримусове, але міцне об'єднання.

Дивно те, що Вл. Соловйов, який усвідомить себе зачинателем і пророком позитивної реформації, протягом двадцяти років повторює той шлях, який

західна правосвідомість виконала за два з половиною століття: від початку «негативною реформації» до появи етично обґрунтованих теорій права і правової держави. Соловйов рухається цим шляхом, не будучи заангажованим в сучасне йому правознавство (ліберально-прогресистське або історико-позитивістське). Він має не меншу богословську кваліфікацію, ніж перші західні провісники «нового природного права», і трактує політико-юридичні сюжети, вміло спираючись на західну і східну святоотечеську традицію. У спробі вільного філософствування, в ізоляції своєї унікальності й дивацтва, він *добирає* (наново ненаслідувально відтворює) той початковий досвід християнського усвідомлення права, який на Заході давався зусиллями цілих рухів, зусиллями народного лібералізму XVI–XVII ст. та якого не мав за собою наслідувальний політичний лібералізм, що вперше з'явився в Росії останньої третини XVIII ст. (дворянський *протолібералізм*, як правильно визначає його В. Ф. Пустарнаков).

Проблемне поле, всередині якого Соловйов уперше говорить про свободу совісті й слова, є однотипним з проблемним полем раннього Лютера (творів якого філософ не знав). Це питання про примусову віру і про відповідальність церкви, яка примушує.

Далі Соловйов, який рухається згідно зі своїми ейкуменічними настроями та інтересами, немовби потрапляє в епоху релігійних війн. Він з усією гостротою переживає проблематику замирення церков, грішить ідеями «природної релігії» (свого роду міжконфесійного есперанто XVI–XVII ст.) і заново обґрунтовує для себе — але тим самим і для читаючої Росії — поняття *толерантності*. Вражає збіг способу міркування, яким Соловйов користується в роботі «З питань культури» (1893), зі способом міркування, який Кастелліон використовував у полеміці з Кальвіном (про твори цього чудового мислителя — «апостола віротерпимості» (С. Цвейг) — Соловйов, як це видно з тексту, знову-таки якщо і знав, то хіба що з чуток). Далі жорстока логіка публічної полеміки, яка, треба сказати, із самого початку рухала Соловйова туди, куди йти було боляче і небажано, задає йому центральну проблему Мільтона і Локка. У 1895–1896 рр. він формулює своє розуміння *відділення церкви від держави* як нагальної вимоги *християнської культури*. Визнання такої вимоги було рівнозначно відмові від ідеї теократії в будь-якому, як завгодно парадоксальному її варіанті. Ось саме у цій драматичній ситуації, через болісне усвідомлення краху всього задуму «позитивної реформації», Соловйов приходить до завдання, яке в Західній Європі виросло з болісного опрацювання сукупної проблематики гуманітарного права в горнілі «негативної реформації». Йдеться про етичне визнання строго правової норми і правової держави.

Те, що вирішальна роль в усвідомленні та вирішенні цього завдання належала Канту, не могло бути новиною для Соловйова. Твори цього філософа, що мислив у масштабі не просто своєї країни і свого століття, але в масштабі загальноєвропейської ренесансно-реформаційної епохи, Соловйов знав давно і ґрунтовно. І все-таки роки роботи над власною філософсько-правовою теорією стали для нього часом *нового відкриття Канта* й істотного перегляду свого колишнього ставлення до цього мислителя.

У 1990 р. у «Питаннях філософії» вийшла стаття А. В. Ахутіна «Софія і біс: (Кант перед обличчям російської релігійної філософії)», яку я вважаю однією з найзначніших філософських публікацій останнього десятиліття. Автор показує, що найкращі і найталановитіші представники російської філософії відчують

свого роду ідіосинкразію у ставленні до Канта. Далеко не всі опускалися до інвектив, що вийшли з-під пера П. Флоренського або А. Білого («стовп злоби богопротівня», «великий лукавець», «нетопир» і «павук»), але майже всі дотримувалися презумпції метафізичної винності. У всій побудові кантівської філософії і в кожному її розділі бачили фатальну недобудованість, двозначність і скупчення суперечностей, спеціально залишених на наше вітчизняне вирішення. Кожен вважав себе не лише таким, що має право, а й зобов'язаним обійтися з Кантом згідно з відомим влучним визначенням (на жаль, не нашим, не вітчизняним) — «мыслитель трьох четвертей головы» (Й. Г. Фіхте).

Щедру данину цієї презумпції виплатив і В. С. Соловйов, починаючи з «Кризи західної філософії». Але в 1895 р., у період напруженого продумування морально-правової проблематики, в статті «Кант», підготовленій для енциклопедичного словника Брокгауза, він визнає, що теорія категоричного імперативу — це вічний і беззаперечний («кінцевий») філософський здобуток.

Тільки ця унікальна, болісна, діалектично парадоксальна еволюція дозволяє зрозуміти, як і чому в духовно підмороженій Росії кінця XIX ст. з-під пера вчорашнього слов'янофіла, що ні в якому сенсі не примкнув до політичного лібералізму, вийшла еталонно-ліберальна філософія права, основний зміст якої може бути резюмований у таких положеннях:

1. «Право залежить від моральності і не може бути відокремлене від неї» [8, с. 108]. Це глибоко відмінні форми регулювання людської поведінки, але між ними «є позитивне і тісне внутрішнє ставлення, яке не дозволяє заперечувати одну з них на користь іншої» [8, с. 447].

2. І моральність, і право в їх вищому розвитку визнають, що людська особистість є «можливістю для здійснення необмеженої дійсності» [8, с. 337]<sup>1</sup>. Це суб'єкт вільного усвідомлення свого вищого призначення, в остаточному підсумку такого, що виходить зовсім не від держави, нації чи суспільства, а від Бога (у формально-етичному лексиконі Канта — «мета сама по собі»: вираз строго аналогічний поняттю «річ сама по собі», до останнього часу неправильно перекладалася російською мовою як «річ у собі»). І моральність, і право категорично забороняють поводження з людиною «тільки як із засобом».

3. Право (точніше було б сказати — *правосвідомість*) є «нижча межа або певний мінімум моральності» [8, с. 448].

4. Право (чинне право) є «*примусовою вимогою реалізації певного мінімального добра, або порядку, що не допускає відомих проявів зла*» [8, с. 450].

5. Держава насамперед має бути «втіленням права», об'єктивним влаштуванням права» (зауважу: формулювання, абсолютно прийнятне для лібералів «російської державної школи права»).

6. Першопочатком у влаштуванні та діяльності правової держави є категорична відмова від ідеократії, від контролю над думками і примусового втручання у внутрішні духовні мотиви людських дій. Найбільш загальною і найважливішою з «вічних меж», які «виходять із самої сутності моральності й права, — пише Соловйов — має бути визнана та, яка обмежує примусову дію збірних (собирабельных) організацій (вражаючий термін: Соловйов немовби заглядає в

<sup>1</sup> Можна погодитися з Є. М. Трубецьким, який таким чином інтерпретував цю формулу: «За Соловйовим, у божественному порядку кожна людина є певне індивідуально-визначене вираження усього; інакше кажучи, вона є окрема божественна ідея» [3, с.181]. Особистість покликає до здійснення цієї ідеї.



епоху партократії! — Е. С.) однією лише сферою реально-предметного <...> залишаючи все інше, тобто весь внутрішній, або духовний, світ людини на повну відповідальність окремих осіб та вільних (непримусових) спільнот» [8, с. 450].

7. Правова держава лише тоді піднімається до повної відповідності своєму поняттю, коли доводить принцип поваги до гідності людської особи (поняття, яке має кантівські витоки) до визнання того, що кожен громадянин має право на «забезпечення мінімальних умов гідного існування» (вислів, який у скорочених формах: «право на гідне існування» або «право на мінімальний добробут» (іронічна редукція Б. М. Чичеріна) — став незабаром свого роду візитною карткою Соловйова як філософа права) [8, с. 422–423].

8. В аспекті історії, в аспекті людського прогресу право має лише анти-регресивну місію.

«Завдання права, — викарбовує мій великий однофамілець, — зовсім не в тому, щоб світ, який лежить у злі, обернувся на Царство Боже, а тільки в тому, щоб він до часу не перетворився на пекло» [8, с. 454].

### ВИКОРИСТАНІ МАТЕРІАЛИ

1. *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале / П. И. Новгородцев. — М., 1991.
2. *Валицки А.* Владимир Соловьев: религиозная философия и возникновение «нового либерализма» / А. Валицки // Символ. — 1998 (Июль). — № 29.
3. *Трубецкой Е.* Мирозозерцание Вл. С. Соловьева / Е. Трубецкой. — М., 1913. — Т. 1.
4. *Соловьев С. М.* Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция / С. М. Соловьев. — М., 1997.
5. *Либерализм в России.* — М. : ИФ РАН, 1998.
6. *Чичерин Б. Н.* Собственность и государство / Б. Н. Чичерин. — М., 1883.
7. *Чичерин Б. Н.* О началах этики. Оправдание добра, нравственная философия Вл. Соловьева / Б. Н. Чичерин // Философ. науки. — 1989. — № 12.
8. *Соловьев В. С.* Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьев. — М., 1989. — Т. 1.
9. *Соловьев В. С.* Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьев. — М., 1989. — Т. 2.

---

#### **Соловйов Е. Ю. Гуманітарно-правова проблематика у філософській публіцистиці В. С. Соловйова**

**Анотація.** Стаття являє собою одне з перших пострадянських досліджень, присвячених філософсько-правовим поглядам В. С. Соловйова.

Автор привертає увагу до знаменного парадоксу: ініціатива філософського освоєння західноєвропейських ліберальних цінностей (ідеї прав людини і правової держави) виходила в Росії не від політичних лібералів і західників, а від недавнього слов'янофіла. Громадянська позиція В. С. Соловйова — це позиція дисидента-правозахисника, споріднена тій боротьбі за свободу совісті у широкому розумінні, яку в Західній Європі XVI–XVII ст. вели видатні діячі релігійної Реформації. Систематичне осмислення прав людини у його творах є не що інше, як юридичне розгортання християнської етики.

Звертаючись до основного етичного тексту пізнього Соловйова — «Виправдання добра», автор акцентує на темі морального обґрунтування права і трактування його як цивілізаційного «етичного мінімуму». У статті показано, що філософія права В. С. Соловйова утворює єдине ціле з його оригінальним філософським розумінням національної самосвідомості. Неодмінними компонентами останньої видатний російський мислитель вважав самокритику та історичне каяття, а найтяжчий із «гріхів Росії» вбачав у дефіциті праворозуміння.

**Ключові слова:** права людини, моральне обґрунтування права, Реформація і Просвітництво, слов'янофіли і західники, неолібералізм «срібного віку», національний егоїзм, національне самолюбівання, правовий нігілізм, права совість.

**Соловьев Э. Ю. Гуманитарно-правовая проблематика в философской публицистике В. С. Соловьева**

**Аннотация.** Статья представляет собой одно из первых постсоветских исследований, посвященных философско-правовым воззрениям В. С. Соловьева.

Автор привлекает внимание к знаменательному парадоксу: инициатива философского освоения западноевропейских либеральных ценностей (идеи прав человека и правового государства) исходила в России не от политических либералов и западников, а от недавнего славянофила. Гражданская позиция В. С. Соловьева — это позиция диссидента-правозащитника, родственная той борьбе за широко понимаемую свободу совести, которую в Западной Европе XVI–XVII вв. вели выдающиеся деятели религиозной Реформации. Систематическое осмысление прав человека в его сочинениях есть не что иное, как юридическое развертывание христианской этики.

Обращаясь к основному этическому тексту позднего Соловьева — «Оправданию добра», автор акцентирует тему нравственного обоснования права и трактовки его как цивилизационного «этического минимума». В статье показано, что философия права В. С. Соловьева образует единое целое с его оригинальным философским пониманием национального самосознания. Непременными компонентами последнего выдающийся русский мыслитель считал самокритику и историческое раскаяние, а самый тяжкий из «грехов России» усматривал в дефиците правопонимания.

**Ключевые слова:** права человека, нравственное обоснование права, Реформація і Просвітництво, славянофіли і західники, неолібералізм «серебряного века», національний егоїзм, національне самолюбівання, правовий нігілізм, права совість.

**Soloviev E. The Human Rights Problematic in V. Soloviev's Philosophical Journalism**

**Summary.** The article is one of the first post-Soviet studies of the V. Soloviev's views in legal philosophy.

The author draws attention to the remarkable paradox: an initiative of the philosophical implementation of Western liberal values (the idea of human rights and the rule of law), wasn't originated in Russia from political liberals and Westerners, but from the recent Slavophil. Civil position of V. Soloviev is a position of dissident and human rights activist, kindred to the struggle for widely understood freedom of conscience waged in Western Europe in XVI–XVII centuries by prominent activists of religious Reformation. The systematic understanding of human rights in his writings is in fact legal deployment of Christian ethics.

Turning to the basic ethical text among later works of V. Soloviev — «Justification of the Good», the author emphasizes the theme of the moral justification of law and its interpretation as a civilizational «ethical minimum». The article shows that the V. Soloviev's philosophy of law integrally formed with his original philosophical understanding of national identity. Indispensable component of the last outstanding Russian thinker believed self-criticism and historical remorse, and the most grievous of the «sins of Russia» he saw in a deficit of understanding of law.

**Key words:** human rights, moral justification of law, the Reformation and the Enlightenment, the Slavophiles and Westernizers, neoliberalism of «Silver Age», national egoism, national narcissism, legal nihilism, legal conscience.