Религиоведение. 2020. № 1
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 1

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.1.101-113

Герасименко А.П.

Амурский государственный университет
675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, корп. 8, каб. 401
tigip_26@mail.ru

Б.П. Вышеславцев о религиозных корнях права

Аннотация. В статье представлен критический анализ философско-правовых концепций Бориса Петровича Вышеславцева (1877–1954) по его работам «Сердце в христианской и индийской мистике», «Этика преображённого эроса», «Философская нищета марксизма», «Кризис индустриальной культуры», «Вечное в русской философии». Этот русский юрист-философ разделял постулат об укоренённости права в религии, которая чрезвычайно разнообразна как генетически, так и актуально. Для него каждая религия содержит в себе идею правды и справедливости, которая обладает высшей силой и становится внешним и внутренним регулятором человеческих действий. Как внешний регулятор право предстаёт в запретах, а как внутренний – в противоборстве с ними. Конфликт власти и свободы составляет постоянную тему личной жизни и жизни народов. Политико-правовые устройства возникают и функционируют как конкретно-исторические механизмы решения этого конфликта. Образующее европейскую цивилизацию христианство наиболее совершенно выражается в демократическом правовом государстве, антиподом которого являются фашистские и коммунистические идеократические государства. Основанием этих государств становятся псевдорелигиозные и антихристианские учения нацизма и марксизма. В действительности, вопреки Вышеславцеву, как нацистские, так и демократические политико-правовые устройства возникают в одних и тех же христианских культурно-исторических условиях и являют собой государства партийного и правового типов. В государстве партийного типа обожествляется политико-правовая идеология радикальной ориентации, а в государстве правового типа господствуют аналогичные идеологии центристски-умеренной ориентации. Маятникообразное чередование таких типов в одних и тех же национальных политических системах неизбежно потому, что подлинно христианские представления о правде и справедливости не связывают их с земной действительностью.

Ключевые слова: Б.П. Вышеславцев, религиозные корни права, правовое государство, партийное государство, власть, право

Anatoly P. Gerasimenko

Amur State University
of. 401,build. 8, 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027
tigip_26@mail.ru

B.P. Vycheslavzeff on Religious Roots of Law

Abstract. The article presents a critical analysis of philosophical-legal conceptions by Boris Petrovich Vycheslavzeff (1877–1954) on the material of his works “The Heart in Christian and Indian Mysticism”, “The Ethics of Transformed Eros”, “Philosophical Poverty of Marxism”, “Crisis of Industrial Culture”, “The Eternal in Russian Philosophy”. This Russian jurist-philosopher shared the postulate about deep-rooted law in religion, which, as he believes, is extraordinary various, either on its genesis or its actuality. Every religion contains the idea of truth and justice, which possesses highest strength and becomes outer and inner regulator of human actions. As an outer regulator, law appears in prohibitions, as an inner regulator – in counteraction with them. The conflict of authority and liberty composes permanent theme of individual life and life of people. Political-legal organizations arise and function as specifically-historical mechanisms of solution of this conflict. European civilization was formed by Christianity, and its highest expression is in democratic law state which antipodes are fascist and communist ideocratic states. These states are based on pseudo-religious and anti-Christian Nazi and Marxist doctrines. In spite of Vycheslavzeff, the real Nazi and democratic political-legal organizations arise in one and the same Christian culture-historical conditions and appears to be legal or party type of states. In the state of party type the political-legal ideology of radical orientation is idolized, but in the state of legal type ideologies by centrist-moderation orientation dominate. The pendulum-like alternation of these types in the same native political systems is inevitable because genuine Christian ideas of truth and justice do not link them to the earth reality.

Key words: B.P. Vycheslavzeff, religious roots of law, legal state, party state, authority, law

У Вышеславцева нет работы, специально посвящённой государству и праву, но он часто рассматривал политико-правовые вопросы с вполне определённых философских позиций[1]. В русских эмигрантских кругах он прославился не только своей «Этикой преображённого эроса», но и сотрудничеством с пропагандистами нацистского Рейха. Нет нужды говорить о том, что последнее обстоятельство сильно мешает относиться к его наследию сочувственно[2]. Поскольку невозможно написать чью-то философию права за её автора, постольку излагаемое ниже – лишь фрагменты произведений Вышеславцева, сопровождаемые критическими замечаниями читателя с уже сложившимися теоретико-правовыми представлениями, разделять которые не обязательно.

От Вышеславцева осталось шесть крупных трудов, если считать первым «Этику Фихте», который был, как сейчас говорят, квалификационной работой, т.е. диссертацией. Из пяти остальных исследование «Сердце в христианской и индийской мистике» (1929) похоже на «Этику преображённого эроса» (1931) своим вниманием к религии, мистике, психоанализу. Два из последних, опубликованных им самим, «Философская нищета марксизма» (1952) и «Кризис индустриальной культуры» (1953) – это критические произведения, наполненные социально-философской проблематикой. Последний, напечатанный посмертно, «Вечное в русской философии» (1955), – книга итогово-исповедальная. Во второй части «Этики преображённого эроса», которая так и не появилась на свет, Вышеславцев планировал развить уже установленные им подходы и применить их к решению проблематики власти, государства, права. Философско-правовой тематике были посвящены обширные разделы в послевоенных книгах[3], не получившие адекватной оценки из-за подмоченной в годы войны репутации автора. Тем не менее, его религиозная философия права представляет несомненный интерес именно в наши дни, наполненные исканиями собственных духовных корней, которые сопряжены с перепрочтением работ, созданных в русском зарубежье.

«Этика преображённого эроса» начинается словами: «Всякая великая религия содержит в себе и открывает некоторую систему ценностей; иначе говоря, устанавливает некоторое этическое учение. И совершенно неверно, будто все религии открывают одни и те же ценности и совпадают в своих этических учениях» [Вышеславцев, 2006, 23]. Самого себя он считал христианским философом, который понимает, что философствование возможно и в пределах других конфессий. Наглядное тому свидетельство – высоко ценимая им собственная работа о сердце[4], в которой христианство сопоставляется с индуизмом. Из приведённого чуть выше можно заключить, что Вышеславцев не просто разделяет представления своего университетского наставника Новгородцева, но существенно их уточняет, правда, ограничиваясь обычно лишь констатациями.

В своей последней прижизненной публикации Новгородцев обратил внимание на решающую роль религиозных устремлений для той или иной философии права. По его заключению, «глубочайшие межи, отделяющие одну философскую эпоху от другой, определяются различным отношением их к религии. Каждая эпоха опирается на новое отношение к религии и новые воззрения на человека и мир. Не конституции, а религии образуют высший продукт духовного творчества и высшую цель жизни. Не государство, а церковь воплощает с величайшей глубиной и полнотой истинную цель истории и культуры» [Новгородцев, 1999, 232, 233, 238]. В упрёк этому большому знатоку истории политических и правовых учений можно было поставить лишь то, что обращался он исключительно к христианскому миру, в котором эпохи господства отдельных философско-правовых предпочтений действительно однозначно связаны с определёнными периодами развития христианской религии (православия, католичества, протестантства).

Если же посмотреть на религию гораздо шире (как пытался делать Вышеславцев) – с как бы религиоведчески-географических или, точнее сказать, историко-культурологических позиций, то не видеть определяющей роли индуистской, конфуцианско-даосско-буддийской или мусульманской среды в решении ключевых теоретико-правовых вопросов невозможно[5]. Ведь хорошо известно, что мусульманская философия права превратилась в мировую реальность уже в IX–XI веках,

т.е. тогда, когда христианская ютилась в нескольких монастырских школах. Мусульманские юристы узнали античную юриспруденцию раньше католических законников. Не видеть этого невозможно, если, конечно, не упорствовать в высокомерном третировании шариата как средневекового реликта, что и делается в европейской литературе по истории политико-правовой мысли до сих пор.

Нет никакого сомнения в том, что все русские религиозные философско-правовые представления находятся в тени Соловьёва [Герасименко, 2013, 113–121]. И, нужно заметить, в первой четверти XX в. эта тень стала обширнее и гуще. И Новгородцев, и Вышеславцев, и Ильин, не говоря уже о других менее значимых для русской философии права фигурах, признавали авторитет Соловьёва и не подвергали его сомнению. Если на рубеже XIX–XX вв. интеллектуальная мода в нашей стране склонялась в сторону атеизма (или нигилизма) и сужала круг влияния Соловьёва до незначительного в философии права числа явных ретроградов, то после двух (или трёх) русских революций начала XX в. сначала в самой стране, а затем в эмиграции подлинно русской стала считаться только религиозная (христианская) философия[6]. В этой философии царили Бердяев и Франк, но такие юристы-философы, как Вышеславцев и Ильин тоже были в ней не на второстепенных ролях.

Любые изыскания, направленные на право, неизбежно связаны с обществом и превращаются в обществоведческие, чем отличаются от естествознания. Своё понимание общества Вышеславцев передаёт через понятие культуры и цивилизации как единой системы различных функций духа и различных направлений активности, находящихся во взаимодействии. «Эта система объемлет технику, экономику, право, политику, искусство, науку, философию и религию. Все эти функции находятся в состоянии взаимодействия, они взаимно обусловливают друг друга. <…> Диалектика органического целого, охватывающего все функции цивилизации и культуры, есть особая диалектика сложной системы взаимодействия противоположностей. Это есть диалектика в силу того, что она исходит из единства противоположностей и устанавливает их связь. Изначальным единством, в котором совпадают все функции культуры, является миф: он есть одновременно знание о мире, знание о добре и зле, художественное творчество и, наконец, религия. Каждая культура имеет свой миф, свой “символ веры”, который выражает начало и конец всякого культурного целого» [Вышеславцев, 2006, 298, 304].

Не разделяя марксистских представлений о базисной роли экономики в обществе, Вышеславцев пишет: «Если уж искать независимую переменную для характеристики культуры, то её скорее можно найти в организации права и государства, в формах властвования или, быть может, в этико-религиозной установке» [Вышеславцев, 2006, 305]. Всякое государство есть сочетание двух начал – права и власти, считает Вышеславцев. При этом право по своей сути есть взаимодействие свободных и равных лиц, идея которого в безвластной организации. Тогда как власть есть субординация, когда взаимодействие сознательных существ строится на приказе и исполнении, связывая властителя и подданного. «Таким образом, право по своему духу противоположно власти, и между ними существует антиномическое отношение» Антиномия власти и права принципиальна – власть содержит в себе момент бесконтрольности и произвола, а право не признаёт их. Вместе с тем: «Во власти всегда есть, в конце концов, бесправие. В праве всегда есть безвластие. Они поистине связаны неслиянно и нераздельно. В самом своём зародыше власть уже предполагает элемент права. И, с другой стороны, в самом своём завершении право тоже сохраняет известное отношение к власти. Всякая власть предполагает минимум права; всякое право предполагает минимум власти» [Вышеславцев, 2006, 517–519, 523–524][7]. Здесь бы стоило более определённо сказать, что право и государство связаны политикой. Они обнаруживаются в политической системе общества, которая не сводится ни к государству, ни к политико-правовым нормам, а включает их в особый контекст публичных отношений между людьми, тех отношений, в которых предельным устремлением каждого является свобода. Именно этим политическая сфера общественных отношений отличаются от экономической, социальной, духовной сфер, где предельные устремления у людей другие.

Его представления о праве и государстве соединяют обществоведческий и философский подходы. Он хорошо знает, что по классическим канонам право

осмысляется в этическом разделе философии. В этом убеждает опыт преподавания истории философии права и собственная диссертация о философии права Фихте. Рассуждая о праве, Вышеславцев-философ утверждал, что оно есть «нематериальная и непространственная сущность» [Вышеславцев, 2006, 310], которая «бессознательно чувствуется, эмоционально переживается всяким», но как юрист он не мог не признать: «Всякое право есть устав, постановление, оно всегда позитивно, номотетично, предполагает законодательство и, следовательно, веление законодательной власти. Закон есть первая сублимация власти. Все великие властители и цари были прежде всего законодателями (Соломон, Моисей, Наполеон, Юстиниан). В законе и через закон власть существенно изменяется: она перестаёт быть произволом и становится всеобще-обязательной нормой» [Вышеславцев, 2006, 519, 526, 30]. Право превращает самодеятельность человека во взаимодействие людей, а их труд – в сотрудничество. Взаимодействие может быть гармоничным или конфликтным, справедливым или несправедливым [Вышеславцев, 2006, 314–315]. «Рациональная норма закона обращается к средней сфере разумного сознания и имеет против себя сопротивление подсознательных аффектов и сверхсознательной свободы» [Вышеславцев, 2006, 664]. Право, может быть, и апеллирует к разумному Я, но коренится в бессознательном табу, на котором держится не только общественный порядок, но и человеческая самость. Человеком делают запреты, а не дозволения. В дозволениях он, как и вообще всё живое, не нуждается, потому что просто живёт. Как любой юрист, Вышеславцев знает, что право действует во времени, в пространстве и по кругу лиц, но как философ-диалектик позволяет себе утверждать об одном и том же предмете, что он нематериален и материален, рационален и эмоционален одновременно.

«Сущность власти гораздо менее исследована и гораздо более таинственна, чем сущность права. <…> Власть не совпадает ни с силой, ни с авторитетом, ни с иерархическим преимуществом. <…> Власть есть непременно взаимоотношение живых и сознательных существ». Если не путать «власть» с «мощью» (могуществом), то следует признать, что её суть заключается именно во «властеотношении». Люди (живые и сознательные существа) всегда бывают то властвующими, то подвластными, а отношения между ними – либо субординацией, либо координацией. Сущность властеотношения состоит в том, что чужое «я» занимает место моего собственного «я». «Совершается как бы временная потеря своего “я”, самоотчуждение, превращение себя в орудие чужой воли (“слушаю и повинуюсь”) – независимо от того, хочу или не хочу, прав или не прав приказывающий. Эта сущность власти составляет огромную организующую ценность, без которой невозможна никакая дисциплина. <…> Всякая власть опирается на признание. Всякий приказ опирается, в конце концов, на моё согласие повиноваться; всякая гетерономия опирается на автономию; современная психология скажет: всякое внушение опирается на самовнушение» [Вышеславцев, 2006, 519–520, 522, 530–533][8]. «Императив, приказ теряет всякий смысл, если нет автономного лица, которое может его исполнить или нарушить» [Вышеславцев, 2006, 671].

Скорее всего, неуклюжее «властеотношение» пришло Вышеславцеву на ум совершенно бессознательно по аналогии с привычным юристу «правоотношением». Было бы гораздо точнее говорить о политическом отношении, обличённым в официальную форму. О власти можно говорить бесконечно и что угодно, но это ничего не изменит в её силовой природе. Власть действительно вездесуща, потому что реальность сводится, в конечном счёте, не только к вещам, но и к силам. Только вот в общественной реальности власть предстаёт как сила поля, а точнее, как множество силовых полей – от пространства личного влияния, до зависимости, порождаемой глобальными коммуникационно-информационными сетями. Силовое поле человеческого сообщества реализуется не только через официальность или статусы, т.е. политически, но и социально, экономически, духовно.

Вышеславцев считал: «С самого начала своего развития власть и закон обоснованы религиозно и этически, и это обоснование в принципе никогда не прекращается. Появление атеизма и имморализма ничего не изменяют, ибо атеизм есть религия с отрицательным знаком (аналогично появляется мораль с отрицательным знаком). Всякая культура имеет свою «ведущую систему» идей, стремлений и верований.

Невозможно отрицать, что власть и право всегда стоят перед судом правды и справедливости; но идея правды и справедливости есть основная религиозно-этическая идея. Организация власти и права обусловлена сверху – религией и этикой, – но она обусловлена и снизу материальными потребностями человека, природой его органической и психологической жизни <…> Если этика и религия воздействует на власть и право (на политику), то это воздействие есть "призыв" к священной Правде и Справедливости, есть задача, поставленная законодателю и политику: согласовать организующую функцию власти и права с высшими религиозно-этическими стремлениями. Никакой функциональной зависимости здесь не существует, ибо задача может быть решена в различном и противоположном смысле: на "призыв" к высшей Правде политик может ответить смиренным признанием, своеволием, презрением или притворством и лицемерием. Аналогичная задача существует и для религии и этики: как отнестись к культурной функции власти и права? И здесь решения бесконечно разнообразны: от религиозного анархизма и непротивления до религиозного обоснования власти. Разнообразны они и в принципе, и в изменчивых исторических условиях» [Вышеславцев, 2006, 307, 309–310].

Знающий, что библейская этика делится на ветхозаветную и новозаветную и что ветхозаветная этика – это учение иудейское, а новозаветная – христианское, Вышеславцев называет иудейскую этику законнической, т.е. построенной на приказах, устрашении, обременении. Этим она отличается от этики христианской, т.е. благодатной этики, построенной на облегчении, освобождении, блаженстве. Любому, кто станет читать Библию непредвзято, различие между ветхозаветным иудаизмом и новозаветным христианством не может не броситься в глаза. Ясно также, что этот священный текст является главным источником не только иудейской этики, но и иудейского права. В этом смысле он, хотя и остаётся главным этическим источником христианства, не может служить христианам источником права. Точно так же как с иудейской этикой и правом, обстоит дело с мусульманской этикой и правом. Просто здесь Коран, как ещё более ценный источник, заменяет Библию.

Тем не менее, Вышеславцев утверждал, что через всю Библию проходит «чисто христианский элемент подлинного анархизма», потому что «религия, лежащая в основе нашей христианской цивилизации, определённо утверждает идеал безвластной организации» [Вышеславцев, 2006, 680–682, 689]. Ислам – это покорность богу через его земных пророков-властителей. Но ведь точно так же сориентированы ветхозаветные иудеи, никогда не соглашавшиеся с новозаветными христианами.

Вышеславцев был убеждён: «Если христианство есть полнота истины, то было бы невероятно, если бы другие народы в своих религиях никогда и никак не приближались к этой истине; трудно не заметить такие приближения в мистериях Египта и Греции, в платонизме и неоплатонизме, наконец, в индийской мистике. Но, с другой стороны, если христианство есть действительная полнота (плерома) живой конкретной личности Богочеловека, то оно единственно и неповторимо и индивидуально. Его нельзя заменить никакими эклектическими обобщениями в духе теософии, которая в своём безвкусном смешении стилей теряет всякое чувство индивидуальности, национальности, личности» [Вышеславцев, 2006, 768]. Дело за малым – изложить философию права в пределах христианской этики, которая, как помнится, «утверждает идеал безвластной организации».

Нужно различать как минимум три христианских философии права – православную, католическую, протестантскую. Если учесть, что под протестантским христианством понимаются не только лютеранство или кальвинизм, но и англиканство, баптизм, методизм, пятидесятничество и т.п. конфессии, то количество так выделяемых философий станет трудно исчислимым. На это можно махнуть рукой и просто делить философов на светских и религиозных, а среди последних отличать христианских от буддистских или мусульманских. В этом смысле Вышеславцев не мусульманин и не буддист, а именно православный христианин, который не может не реагировать с негодованием на отклонения католиков и протестантов от подлинной веры. Но, похоже, связная христианская философия права возможна лишь в пределах католичества по прописям Фомы Аквинского. Ведь недаром русские ортодоксы подозревали Соловьёва в католичестве или униатстве. Не зря он,

чувствуя свой пророческий дар, иногда печатался за границей на французском и был хорошо известен в Германии. Точно так же делал Л. Толстой. Протестантство ещё больше склонно к анархизму, чем православие. Ведь это Лютер говорил, что юристы – плохие христиане.

О собственном понимании философии, а также об особенностях русской философии Вышеславцев написал специально. Исходил он из того, что «сама философия есть только любовь к мудрости, а так как на дне всякой мудрости лежит последняя тайна божества, то всякая глубокая философия приводит к религии» [Вышеславцев, 1990, 69]. По его мнению, русская философия отличается от других европейских философий по своим душевным и духовным установкам. Наша философия пропитана чувством и интуицией, а западная – мышлением и наблюдением фактов. Русская философия к решению своих проблем постоянно привлекает религию и теологию. «И это потому, что сама религия и теология была первой формой философии и переполнена философским мышлением. В Индии, Вавилоне, Египте религия вообще была неотделима от философии. В Греции от Платона до Плотина философия всегда принимает во внимание мистерии, а также древнейшие мифы, как глубоко философский и пророческий миф о Прометее. Этим объясняется и то, почему я так часто в своих статьях ссылаюсь на религиозные концепции и на теологию нашей культуры» [Вышеславцев, 2006, 619–621][9].

Вышеславцев пишет: «Для меня подлинный философский метод – это интуиция и диалектика. Путём интуиции производятся открытия, которые ведут нас всё выше – к Абсолютному. Вся моя жизнь, моя судьба, направление моего пути, всё зависит от ответа, который я даю на вопросы: откуда я пришёл и куда иду. И это есть интуиция зависимости, голос которой слышит каждый человек в известный момент жизни. На богословском языке это чувство зависимости – непосредственная интуиция тварного существа, ощущающего, что он связан с существом не тварным, с Творцом; и эта связь есть религия. Эта связь с Абсолютным уникальна, таинственна, иррациональна, невыразима при помощи категорий причинности, субстанции и цели. Только религиозные символы и мифы способны выразить эту связь» [Вышеславцев, 2006, 799, 807]. Что касается диалектики, то для него «Настоящая философская диалектика не есть диалектический материализм – она есть диалектическая онтология: она захватывает всё бытие, всё качественно различные ступени бытия, все онтологические противопоставления. Диалектическая онтология признаёт материю, но отрицает "материализм", признаёт жизнь (биос), но отрицает "биологизм", признаёт психику, но отрицает "спиритуализм", признаёт дух, идею, но отрицает "идеализм"» [Вышеславцев, 2006, 218]. «И мир, и человек, и всё бытие состоят из глубочайших внутренних противоречий». Более того: «Философия и мистика в своих прозрениях так же антиномичны, как антиномичны жизнь и история в своих трагизмах. Установление антиномии, есть признак подлинного откровения, подлинной философии, и это потому, что Бог есть единство противоположностей» [Вышеславцев, 2006, 683][10].

Как поясняет Вышеславцев, «этика преображённого эроса» – это этика сублимации, которая соединяет в себе христианский платонизм (истинную философию) и открытия современного психоанализа (науку) [Вышеславцев, 2006, 21]. По типично русскому обыкновению, он боится упрёков в отсталости, поэтому обращается не только к З. Фрейду, но и к А. Адлеру, Э. Куэ, Ш. Бодуэну и особенно много к Юнгу. В психоанализе он нашёл оправдание тому присущему религиозной философии способу обращаться к разнообразным на атеистичный взгляд нелепицам, который не отличает их от естественнонаучных фактов или строгих теорий, но использует наравне с ними. Прежнее сомнение в их достоверности теперь отводится, а то и опровергается ссылкой на «клад глубинной душевной жизни», т.е. бессознательное (индивидуальное и коллективное), в котором они хранятся и из которого могут спонтанно являться в самых причудливых формах или отважно извлекаться аналитиками. Вышеславцев был убеждён: преобразование бессознательного в сознательное может пойти двумя путями – или путём сублимации, или путём профанации. Сублимация представляет собой возвышение духа, а профанация – его падение или уничтожение чувства благоговения [Вышеславцев, 2006, 620, 249].

В середине XX века он, разделяя убеждение во всеобщности мирового кризиса, писал: «Проблема современности понятна каждому: современный человек живёт в состоянии страха, неуверенности, тревоги, политической вражды, недоверия, шпионажа, предательства и доносов, организованной лжи и лицемерия. Трагизм нашей эпохи определяется не противоречием между странами, нациями, континентами или между востоком и западом, как говорят иногда, а между двумя правовыми и социологическими[11] системами: системой либерального демократического правового государства и системой тоталитарного коллективистического полицейского государства. Обе системы интернациональны и рассматривают свою основную идею как мировую миссию. Каждая система имеет своих готовых к борьбе сторонников внутри каждой страны и каждого народа. Вертикальная трещина, разделяющая мир, проходит внутри государств, народов, общества, школы, университетов, рабочих синдикатов, даже внутри семьи и в родственных отношениях. Она проходит через всю систему культуры и через всю систему ценностей. Чтобы представить себе истинное разделение этих двух миров, нужно исходить из самой существенной противоположности, какая только существует для человеческого духа: из противоположности свободы и подчинения» [Вышеславцев, 2006, 357–358].

Проблема «свободы и подчинения» или «свободы и власти» становится для его философии, включая этику, основной. Нового в этом было мало, но, привлекая психоанализ, Вышеславцев надеялся показать – как «вертикальная трещина» проходит через самого человека, через его индивидуальную жизнь, «проникает до последних метафизических глубин» [Вышеславцев, 2006, 472–473]. «Конфликт власти и свободы, подчинения и восстания – неизбежен и в личной и в социальной жизни». Всё это драматургически представляется ему как трагедия в четырёх актах: «Первым актом этой трагедии является патриархальная тирания легального самовластия. Вторым актом является свержение тирании во имя революционной свободы. Третьим актом будет революционный террор и возникновение революционной тирании. Четвёртый акт: свержение революционной тирании и торжество правовой свободы» [Вышеславцев, 2006, 634–635]. Звучит всё это если не слишком пафосно, то как-то излишне оптимистично, чем разительно отличает его от психоаналитических авторитетов.

Социальная дифференциация общества, отмечает он, основана на трёх направлениях или сферах творчества людей – хозяйственно-технической, властно-правовой, духовно-идеологической. «Эти функции заложены в существе человека, в индивидуальной и народной личности, в субъективном и объективном духе, ибо каждый человек в каком-то смысле, во-первых, хозяйствует, во-вторых, властвует и организует, и в-третьих, мыслит и верит – и совершенно так же весь народ и всё общество. <…> В этом необходимом расчленении социального целого, соответствующем расчленению духовных функций, есть нечто вечное и неизменное» [Вышеславцев, 2006, 321, 322]. К трём перечисленным сферам нужно бы добавить ещё одну – социальную, или социально-бытовую, чтобы было понятнее, о чём идёт речь. В социальной дифференциации нельзя не видеть поло-возрастных (гендерно-генерационных) различий. Вышеславцев предпочитал Юнга Фрейду во многом потому, что первый понимал либидо не как энергию пола, а как энергию психики (включая пол). Если душа женского рода, то дух – мужского и так у любого человека. Вышеславцев в этом вопросе остался пуританином сублимации, упрекавшем фрейдистов в профанации либидо, т.е. в сексуальной одержимости. Это тем более странно, что в амурных делах Юнг не отличался ни скромностью, ни воздержанностью, тогда как Фрейд слыл образцовым семьянином.

Размышляя над понятием эроса у Платона, Вышеславцев обращает внимание на его исходную характеристику эроса как плотского стремления к продолжению рода, как источника всё новых и новых поколений [Вышеславцев, 2006, 676]. Иначе говоря, проблему поло-возрастную он не может не знать и лишь стыдливо предпочитает считать её низшей ступенью человеческого бытия, достойной не рассмотрения, а только упоминания. Вышеславцев видит архетипичность отца, но не видит архетипичности матери, видит архетипичность сына, но не видит архетипичности дочери. Для скрупулёзного критика марксизма как бы не существует «Происхождения

семьи, частной собственности и государства» Энгельса. Но ведь именно с середины XX века социально-бытовая сфера становится средоточием интересов основной массы населения в индустриальных и постиндустриальных странах. Поло-возрастные отношения, быт, досуг – всё это занимает людей как никогда прежде. Похоже, равнодушие Вышеславцева к этим вопросам могло бы объясниться, если бы он сам обратился к кому-нибудь из практикующих психоаналитиков.

Вертикальная трещина, противопоставление, о которых говорит Вышеславцев, проходит и через человека, личность которого действительно раздваивается на «самость» и «социальность», частью унаследованную, частью приобретённую. Но это двоичное разделение упирается в христианский постулат троичности. По Вышеславцеву: «Библейская идея “образа и подобия” выражает прежде всего существенное сходство между человеком и богом. “Образ и подобие”, как существенное сходство между человеком и богом, есть аксиома, никогда не подвергавшаяся сомнению ни в религиозном, ни в безрелигиозном (атеистическом) сознании. Вопрос только в том: бог ли создал человека по своему образу и подобию, или человек создал бога по своему образу и подобию» [Вышеславцев, 2006, 774]. Вышеславцев знает, что в индуизме нет троичности, но он христианин, поэтому для него: «Тройственная схема неизбежна – она определяется сущностью человека и его иерархическим положением в бытии; он видит то, что онтологически и аксиологически ниже его, видит бытие физико-химическое, органическое и психическое; видит бытие ему соравное, идеально-духовное бытие других Я, бытие ценностей и принципов; и, наконец, чувствует, переживает и своеобразно мыслит (диалектически) нечто возвышающееся над ним. Таково положение человека, он сам для себя есть неизбежная точка отсчёта, исходный пункт размышлений» [Вышеславцев, 2006, 162–163].

Противоположность «свободы и подчинения» или «свободы и власти» обнаруживаются в любом человеке и представляют собой личную форму соединения произвола жизни с общественными ограничениями. По убеждению Вышеславцева: «Я сам и вселенная; я и все; я и всё другое – вот в каком двуединстве рождается и движется самосознание. Личность, самость, не существует в отрыве от общества, “я” не существует в отрыве от “всех”. Только христианство “утверждает порядок равноценности индивидуума и общины” и не признаёт “никакого нарушения прав личности во имя интересов народа, интересов государства, интересов большинства”». Несмотря на очевидный персоноцентризм христианства, особенно заметный при сопоставлении его с социоцентричным исламом, он утверждал, что христианство учит солидарности и соборности: «Я создаю самого себя и свою судьбу не иначе как вместе с другими и через других, и эти “другие” не чужие (они не «гетерономны»), они живут во мне, и я в них, ибо это я сам и мы сами» [Вышеславцев, 2006, 532–533, 538–539].

Своеволие, действие вопреки, наперекор, так сильно проявляются в любом человеке, что это давным-давно привлекло внимание людей и нашло своё выражение не только в мифах, но и в древнейших текстах. В одной только Библии на этот счёт, как знает лучше нас Вышеславцев, сказано столько, что устанешь делать выписки. К названным источникам он добавляет открытия психологов и прозрения русских литераторов. Особенно часто Вышеславцев ссылался на «закон иррационального противоборства», который нашёл во французской медико-психиатрической литературе. «Сознательный закон, выраженный в форме запрещения и обращённый к воле, вызывает обратное действие в силу противодействия подсознательного мира. И это противодействие тем сильнее, чем больше усилие воли, желающее исполнить императив. Таково изумительное свойство сознательного волевого усилия в отношении к подсознательному миру, которое открыто современными исследователями подсознательной сферы и сформулировано, как loi de l`effort converti. Этот закон экспериментально подтверждён опытами, которые всякий может повторить» [Вышеславцев, 2006, 57].

Всему живому присущ безусловный рефлекс освобождения, которым оно отвечает на всякое препятствие своим жизненным функциям. Бессознательная свобода произвола природна, дарована человеку создателем. Но есть и другой рефлекс – безусловный рефлекс власти, захвата, присвоения, овладения (тоже от бога?).

«Они противоположны и потому могут противоречить друг другу: конфликт власти и свободы есть постоянная тема личной жизни и жизни народов. Но они могут быть согласованы друг с другом, могут восполнять друг друга и служить друг другу (такова власть права и справедливости, защищающая свободу). <…> «Конфликт власти и свободы, подчинения и восстания – неизбежен и в личной и социальной жизни», – снова и снова повторяет Вышеславцев. Свобода выражается в воображении, творчестве, создании нового, т.е. того, чего раньше не было как бы из ничего, но на самом деле – из тебя, потому что ты-то есть. Себя ты находишь в окружении других, и эти другие такие же как ты, они тоже свободны и тоже подчинены. «Свобода уходит не только в глубину, но и в высоту. Под нею «бездна», но над нею «Дух Господень» [Вышеславцев, 2006, 627, 635, 643]. Вот уж поистине – «бог есть единство противоположностей»! В действительности «рефлекс освобождения» и «рефлекс власти» – это один и тот же рефлекс. Здесь стоило бы сказать о том, что человеком движет не только сопротивление, но и приспособление. Точно установить (подсчитать, измерить), сколько в нём адаптивности и сколько негативности думающие над этим представители человеческого рода не смогли до сих пор. Справедливым остаётся только утверждение, что самое существенное для понимания человека сводится к тому, что он социален и анти-социален одновременно. Только человек намеренно действует «вопреки», «назло», «наоборот», «наперекор», т.е. анти-социально. Все попытки положительного воздействия на него в духе социальности, т.е. внушения высоких, благородных мыслей; создания благоприятных материальных условий; обеспечение социально-полезной активности и т.п., сводятся на нет его собственным неприятием, отказом, отвержением.

Считая себя христианским философом, Вышеславцев не хотел остаться в истории политико-правовой мысли проповедником демократии, но это ему не удалось. Он хорошо знает, что ни Платон, ни многие другие из занимавшихся философией права демократами не были. Демократия стала своего рода религией только в США, да и то не сразу. Вышеславцев утверждал, что конечная цель и абсолютная ценность – не демократия, а «автономия, т.е. свобода и справедливость». Поэтому «право тем более совершенно, чем более оно незаметно в жизни, чем меньше оно сковывает нашу жизнь и нашу свободу, чем легче оно соблюдается», а «государство тем более совершенно, чем меньше оно властвует над нами». Но ведь по его же мнению лучше всего это удаётся «демократическому правовому государству», потому что «демократия есть непрерывная право-организация народов, правовым образом организованный народ, автономный народ, самоуправление, солидарность, соборность». И как таковая именно демократия у него неизбежно становится «самоцелью и самоценностью» [Вышеславцев, 2006, 516–517], более того – только при «либеральной правовой демократии» народ и личность «впервые могут сказать «я сам» и «мы сами» [Вышеславцев, 2006, 690–691]. Соединяя такое убеждение с органически присущим подлинному христианству анархизмом, Вышеславцев правда был склонен поддерживать идеал «хозяйственной демократии», т.е. фактически некоего сообщества коммун[12]. В этом он близок к «коммюнотарности» Бердяева[13], этим же можно объяснить его симпатию к Прудону[14], когда он этого бунтаря (анархиста), вслед за Гурвичем[15], называет выдающимся юристом.

То, что мы узнали о человеческой психике в XX веке, было в ней всегда, так сказать, с момента сотворения и действовало точно так же, как сейчас, когда мы смогли рассмотреть её лучше или понять иначе. Если так с человеком, то не сильно отличается в этом смысле общество, у которого тоже испокон веку свои законы, которые мы узнаём постепенно и медленно, да и то, иной раз, только самодовольно думаем, что открыли какой-то закон функционирования общества. Так, если религия и церковь – это атрибуты общества, то они являют один из его антагонизмов. Верят не все, а те кто верят – верят в разное. Более того, любая религия по отношению к другой или другим – антагонистична, и христианство не исключение. В XX веке по собственной вине Европа стала ареной борьбы между США и СССР – своими североамериканской и евразийской ипостасями. Эта борьба продолжается до сих пор. Вышеславцев был почти прав в том, что мир раскололся надвое, хотя уже при нём было ясно, что в действительности есть не два, а три мира. Но в те годы разве что

Мао Цзэдун да Джавахарлал Неру могли предвидеть гигантский рост Китая и Индии, а грядущего расцвета мусульманского мира вообще никто не предполагал. Очень быстро оказалось, что актуальных человеческих миров не два-три, а как минимум пять.

В сущности, когда Вышеславцев говорит о двух мирах, то он имеет в виду неизбежную поляризацию любого мира, которая по его мнению заключается в поляризации «свобода-подчинение», или «право-власть», или «демократия-диктатура». Такого раздвоения не может избежать ни один из миров. Имея представления о теории систем, Вышеславцев не оперировал понятием политической системы общества, точно так же, как зная работы М. Вебера, не пользовался концепцией идеальных типов. В политико-правовой реальности тоже всегда есть полярность, которую можно раскрывать через дихотомную типологию. Ключевая дихотомия здесь – распадение политических систем общества на моноструктурные и полиструктурные по типу.

Вышеславцев пытался избежать провозглашения идеалов, т.е. не хотел стать в ряды идеологов – теоретиков, подчинённых тирании идей. «Марксизм есть классовая идеология, и это признаётся его собственной доктриной. Такая идеология есть прямая противоположность науке и философии. Она есть коллективная психологическая мобилизация для целей борьбы, завоевания, покорения и властвования. Демагогическую идеологию мы наблюдаем в формах нацизма, фашизма и коммунизма. Её идея всегда обращается в «идеократию», т.е. в диктатуру идей, в инквизицию» [Вышеславцев, 2006, 195–196]. «Идеократия, тирания идей, есть величайшее зло, даже если эти идеи вовсе не ложны. Идеократия есть всегда великое зло, и оно становится предельным, когда насаждает ложную идею, например атеизм и материализм.» [Вышеславцев, 2006, 536] Доказывать, что бывают «хорошие» идеологии (а для многих – это идеологии религиозные, особенно – христианские) и плохие (фашизм, нацизм, коммунизм) дело обычное. Последние успешно доказывали то же самое о первых. Но как раз построение типологий (мысленных идеальных моделей) – самый удобный путь ухода от идеологизирования.

Не стоит забывать, что идеи сами по себе не правят, ими руководствуются люди, объединившиеся в партии. Поэтому лучше было бы говорить о «партократии», а точнее, о партийном государстве, где всеми рычагами власти владеет одна партия и не просто владеет, а связывает все перспективы страны со своим правлением. Этим отличается типично партийное государство от типично правового государства, где у государственных рычагов партии могут чередоваться. В партийном государстве правовая система обретает черты идеологического типа, тогда как в правовом она – типично юридическая. Никакая «идеократия» не способна заменить «партократию». Да и о высокой идейности церковного клира не стоит забывать. Возможности партократии стали понятными давно, а партийным строительством занимались не только большевики. Здесь не место и не время возвращаться к дебатам по поводу законности или правомерности действий Национал-социалистской рабочей партии Германии в 20–30-е годы XX века. Бесспорным остаётся то, что побеждала она на всеобщих выборах, поддерживали её на общенародных референдумах, своё правление она оформляла законами, т.е. юридические процедуры соблюдались ею в мирное время постоянно. Да и в конфликты ни с католиками, ни с протестантами нацисты не вступали, лишь призывая немцев к более актуальной вере во всемирную миссию своего вождя, как сегодня призывают верить в демократию американцы.

Кроме этого, давным-давно перестало быть секретом, что государство – это лишь часть (элемент, компонент) политической системы общества, действующая наряду с другими частями этой системы. Но если так, то раздвоение нужно искать в самой политической системе, а не сводить его к двум формам государственного правления, устройства, режима. Давно стало понятным, что у политической системы есть облик, который нужно называть политическим режимом и что именно этот режим может быть по типу либо демократическим, либо тоталитарным. Подводить под категории демократии или тоталитаризма саму политическую систему или государство, у которого тоже есть свой режим, теперь уже невозможно. Стало правильнее говорить не о демократическом и диктаторском государстве, а о государстве правового или партийного типов. И если первому обычно присущ либеральный

режим, то второму – режим авторитарный, причём, как тот, так и другой совсем не однозначно связаны с демократией и тоталитаризмом.

Заключение

Правда и справедливость, о которых говорит Вышеславцев, – это новозаветный Иисус Христос, Господь Бог, Святой Дух одновременно. Христианин знает, что Царство Божье на небе, куда он может попасть после смерти. Когда он молит Бога о том, чтобы это царство пришло с небес на землю, он просит о благодати, которая сделает искомое царство действительным уже сейчас в его собственной душе – индивидуальной психической реальности. Признание того, что всякая власть от бога, делает её земных носителей (правящих) слугами божьими. Христианин при должности (властвующий) служит не кому-то или чему-то, а только Богу, которому молится о пришествии Царства Божьего точно так же, как и те, кто не у власти (подвластные). Подлинная русская философия права (по Новгородцеву и его единомышленникам, среди которых Вышеславцев) – это христианская этика благодати, превышающая (или завершающая) иудейскую этику закона. По христианской вере, только обращение в неё делает человека свободным. В «Евангелии от Иоанна» написано: познайте истину и она сделает вас свободными (Ин. 8, 32). И здесь же сказано: путь, истина и жизнь есть Христос (Ин. 14, 6). Христианин законопослушен не потому, что предан сложившимся порядкам, а потому, что равнодушен ко всем законам (не только юридическим) здешнего мира (преходящей жизни), так как ему открылась вечная благодать.

Библиографический список

1. Борис Петрович Вышеславцев / Под ред. А.И. Алешина. – М.: РОССПЭН, 2013. – 357 с.
2. Бердяев, Н.А. Судьба России / Н.А. Бердяев. – М.: Советский писатель, 1990. – 207 с.
3. Вышеславцев, Б.П. Кризис индустриальной культуры. Избранные сочинения / Б.П. Вышеславцев. – М.: Астрель, 2006. – 1038 с.
4. Вышеславцев, Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике / Б.П. Вышеславцев // Вопросы философии. – 1990. – № 4.
5. Герасименко, А.П. Владимир Соловьёв о религиозных корнях морали / А.П. Герасименко // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 113–121.
6. Новгородцев, П.И. О своеобразных элементах русской философии права / П.И. Новгородцев // Русская философия права. Антология / авторы-составители: А.П. Альбов, Д.В. Масленников, М.В. Сальников. – СПб.: Алетейя, 1999. – 229 с.

Текст поступил в редакцию 30.10.2019.

---

[1] Борис Петрович Вышеславцев (1877–1954) окончил юридический факультет Московского университета в 1899 г. и, оставив адвокатскую практику, в 1902 г. включился здесь под руководством П.И. Новгородцева в научно-образовательную работу по истории философии права. В 1914 г. защитил диссертацию «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии» и стал магистром государственного права, а в 1917 г. был назначен профессором Московского университета. В 1922 г. выслан из страны. За границей активно общался с К.Г. Юнгом, участвовал в публикации его «Избранных трудов по аналитической философии» на русском языке, издавал с Н.А. Бердяевым журнал «Путь», преподавал в Православном богословском институте в Париже, умер в Женеве. В сборнике статей и материалов «Борис Петрович Вышеславцев», опубликованном Институтом философии РАН, содержится библиография его трудов, перечень работ о нём, приведены факты биографии.

[2] Мы как-то легко прощаем целым странам (Франция) то, что не можем простить отдельным соотечественникам (Вышеславцев). Разве правительство Виши не было союзником Берлинского правительства? Разве французских воинских частей не было на немецкой стороне восточного фронта? Тем не менее, мы помним только лётчиков полка «Нормандия-Неман» да «правительство в изгнании» генерала де Голля и партизан-«маки». Всех остальных французов мы простили, их как будто и не было, а Франция, в угоду США и Великобритании, оказалась не среди побеждённых стран, как Италия, а среди стран-победителей в мировой войне.

[3] В «Кризисе индустриальной культуры» есть глава 15 «Смысл и ценность демократии», содержание которой сам Вышеславцев оценил весьма скромно: «Как-то странно повторять все эти основы классической философии права, на которых построено демократическое правовое государство XIX и XX вв., а с ним и через него и весь блестящий расцвет европейской культуры с его изумительным скачком, происшедшим в конце XVIII в. Но хуже всего то, что человечество разделилось и огромная

его часть не признаёт и даже иногда не знает принципов свободной христианской культуры. Приходится их снова отстаивать, и проповедовать, и бороться за них» [Вышеславцев, 2006, 540].

[4] Он писал: «Самость есть «сокровенный сердца человек». Существует, следовательно, не только непостижимый Бог, но существует и непостижимый человек; и в этой своей богоподобной непостижимой глубине человек и встречается с Богом, в глубине «сердца» [Вышеславцев, 2006, 781].

[5] «Все великие системы ценностей, лежащие в основе национальных культур, были принесены на землю великими религиями». «Тысячелетний уровень техники и хозяйства в древних цивилизациях Китая и Индии можно понять только из религиозно-этической установки этих культур» – пишет он. «Великими религиями» Вышеславцев считает христианство, магометанство, буддизм, «сами названия» которых «свидетельствуют о центральном значении живых личностей Христа, Магомета, Будды.» [Вышеславцев, 2006, 258, 292, 91]. Сам он совершенно невнимателен к исламу, мимоходом обращается к даосизму, ничего не говорит о конфуцианстве и, похоже, не отличает индуизм от буддизма. Но не станем придираться по мелочам, когда верна принципиальная установка.

[6] Имена, названные Вышеславцевым в «плеяде русских философов эпохи русского возрождения» – «братья Трубецкие, Лопатин, Новгородцев, Франк, Лосский, Аскольдов». Себя и ещё «немногих» он тоже относит к этой плеяде. Если судить по справочно-информационным материалам, то немногие это – Н.Н. Алексеев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Г.Д. Гурвич, В.В. Зеньковский. Для него: «Несомненно одно: главное и самое лучшее ими сделано уже здесь», т.е. в эмиграции [Вышеславцев, 2006, 619, 622]. Отметим, что вообще не упоминается И.А. Ильин, которого Вышеславцев очень хорошо знал ещё в Московском университете.

[7] «Властитель есть тот, кто имеет право приказывать, а подчинённый есть тот, кто обязан подчиняться» [Вышеславцев, 2006, 524].

[8] «Установление властеотношения осуществляется различными путями: силой, лаской, кормлением. Установление власти есть, в конце концов, внушение абсолютной зависимости. Вскармливание, начиная с самого раннего возраста, внушает особенно сильно чувство зависимости и чувство подчинения» [Вышеславцев, 2006, 521].

[9] Стать русским философом вовсе не значит учиться философии по Г.С. Сковороде, А.Н. Радищеву, В.С. Соловьёву. Ведь они сами учились философии не друг у друга, а по общим для всех европейцев текстам – начиная с древнегреческих и латинских. Вышеславцев относит себя к русской философии, но на самом деле его школа и авторитеты – Фихте, Гегель, Кант, Шелер и др. Как и те питомцы русских гимназий и университетов, которые выучившись у французов, немцев, англичан, стали находить в своём прошлом Сковороду, которого конечно же не знали в школьных классах, так и он. При явном понимании культурно-исторического многообразия человечества, он даже не упоминает о Н.Я. Данилевском. Вышеславцев остаётся с немцами и лишь добавляет к ним то, что считает православием, да Паскаля с Декартом. Сочетание библеистики и немецкой философии – вот весь Вышеславцев. Русского в нём слишком мало, может быть, только декларативное желание стать русским, когда был разгромлен немецкий нацизм, зато много немецкого, которым он напитан с юных лет, правда соединённого с цитатами из русской литературы. Точнее сказать, Вышеславцев хотел быть русским философом, но у него не очень получилось. У близкого ему Н.А. Бердяева, у С.Л. Франка, у Ф.А. Степуна, у И.А. Ильина, тоже скончавшихся за границей, получилось, а у него нет. Русская философия – это не философия сердца, а философия жизни.

[10] В философской лексике «антиномия», «антагонизм», «амбивалентность» прижились хорошо и не представляют какого-то изыска. Известное философам издревле раздвоение единого вездесуще и постоянно. На русском всё это выводится из ёмкого слова «противоречие», которое вполне поглощает и антиномию, и антагонизм, и амбивалентность. Вышеславцев всё это прекрасно знает и сам достаточно подробно разъясняет. Тем не менее, он постоянно пользуется категорией «антиномия», не считаясь с тем, что применима она к «чистому разуму», т.е. человеческой рациональности, но не к «практическому разуму», т.е. человеческому здравомыслию. Там, где более уместно говорить об «антагонизме» (общество, его строение и процессы) или «амбивалентности» (эмоциональная сфера), рассуждения об «антиномии» звучат странновато. Вообще говоря, язык Вышеславцева богат и ярок. Слова одобрения употребляются им обычно в превосходной степени – замечательный, блестящий, громадный, привлекательнейший, изумительный, величайший, драгоценный, непревзойдённый и т.п. Иной раз создаётся впечатление, что он незаметно для себя самого впадает в столь дорогой ему транс или бьётся в не менее милом его сердцу экстазе.

[11] В этом контексте речь идёт, конечно же, не о некой совокупности обществоведческих понятий, т.е. не о социологической, а о социальной системе, т.е. совокупности компонентов общества. Хотя нужно бы говорить не о ней, а о политической системе. Вышеславцев был настолько поглощён философскими новинками, что переставал замечать, как быстро они устаревают рядом с вечно актуальным Платоном. Свою философию он излагал увлечённо, даже азартно, доходя иной раз до развязной непочтительности к авторитетам. К примеру, невозможно представить, чтобы Кант не знал новозаветных посланий апостола Павла. Тем не менее, Вышеславцев считает этику Канта остающейся позади этики Павла [Вышеславцев, 2006, 21, 31]. Прошлое можно преодолеть, от него можно отказаться, им можно восторгаться, но от него нельзя отстать. Ясно, что по-христиански культурный Кант никак не может оказаться позади библейской этики, да и не похоже, чтобы он когда-нибудь её покидал.

[12] Этому целиком посвящён четвёртый (заключительный) раздел его «Кризиса индустриальной культуры».

[13] Бердяев в «Царстве духа и царстве кесаря» отвёл этому главу VII «Коммюнотарность, коллективизм и соборность» [Бердяев, 1990, 291–297].

[14] «Прудон прежде всего был по характеру своего мышления выдающимся юристом» [Вышеславцев, 2006, 612].
[15] «Профессор Гурвич имеет ценные работы по философии права, социологии и социальной философии, а поэтому его мнение для нас особенно ценно» [Вышеславцев, 2006, 570–571]. Если, оказавшись в эмиграции, П.А. Сорокин прославился как американский социолог, то Гурвич – как французский.

References

1. *Boris Petrovich Vycheslavzeff*. Ed. A.I. Aleshyn. Moscow: ROSSPEN, 2013 (in Russian).
2. Berdyaev N.A. *Sudba Rossii* [The Destiny of Russia]. Moscow: Sovetski pisatel, 1990 (in Russian).
3. Vycheslavzeff B.P. *Izbrannye sochinenia* [Selected Works]. Moscow: Astrel, 2006 (in Russian).
4. Vycheslavzeff B.P. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy].1990, № 4 (in Russian).
5. Gerasimenko A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, № 2 (in Russian).
6. Novgorodzeff P.I. *Russkaia filosofia prava. Antologia* [Russian Rhilosophy of Law. Anthology]. Eds. A.P. Alboff, D.V. Maslennikoff, M.V. Salnikoff. St. Peterburg: Aleteia,1999 (in Russian).

Submitted for publication on October 30, 2019.