
Владимир Соловьев и Жозеф де Местр

© 2019 г. В.С. Парсамов

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, 105066, ул. Старая Басманная, д. 21/4.*

E-mail: parsamovvs@gmail.com, <https://www.hse.ru/org/persons/76949117>

Поступила 12.11.2018

Отношение Соловьева к Жозефу де Местру поражает своей парадоксальностью. Имя это яркого и убежденного пропагандиста католицизма отсутствует в работах Соловьева, посвященных католической церкви, и неожиданно появляется в статье «Славянофильство и его вырождение». В этой статье Ж. де Местр представлен как учитель славянофилов, для которых привлекательность его политического консерватизма затмила неприемлемую для них религиозную систему, симпатии к иезуитам и даже неприязненное отношение к русскому народу и его религии. Для Соловьева это является одним из доказательств несостоятельности славянофильской доктрины. При этом Соловьев не сам устанавливает генетическую связь между Ж. де Местром и поздними славянофилами, а лишь приводит мысли из статьи писателя славянофильского направления П.А. Матвеева. В дальнейшем знакомство с работами Ж. де Местра позволило Соловьеву сформулировать собственное критическое отношение к его идеям. Несмотря на ряд совпадений в отношении к католицизму и к Римскому Папе, Соловьев фактически отказал Ж. де Местру в праве считаться христианским мыслителем из-за его положительного отношения к смертной казни и идеализации палача. В этом, по мнению Соловьева, проявилось свойственные средневековому мировоззрению языческие корни.

Ключевые слова: В.С. Соловьев, Ж. де Местр, католицизм, папство, славянофилы, свобода, личность, общество.

DOI: 10.31857/S004287440005743-2

Цитирование: *Парсамов В.С.* Владимир Соловьев и Жозеф де Местр // Вопросы философии. 2019. № 7. С. 175–188.

Vladimir Solovyov and Joseph de Maistre

© 2019 г. Vadim S. Parsamov

National Research University Higher School of Economics, 21/4, Staraya Basmannaya str.,
Moscow, 105066, Russian Federation.

E-mail: parsamovvs@gmail.com, <https://www.hse.ru/org/persons/76949117>

Received 12.11.2018

Solovyov's attitude to Joseph de Mestres is striking in its paradox. The name of this bright and convinced propagandist of Catholicism is absent from the works of Solovyov on the Catholic Church, and unexpectedly appears in the article "Slavophilism and its degeneration". In this article, Mestres is presented as a teacher of Slavophiles, for whom the attractiveness of his political conservatism overshadowed an unacceptable for them religious system, sympathy for the Jesuits, and even hostility towards the Russian people and their religion. For Solovyov this is one of the evidence of the inconsistency of the Slavophil doctrine. At the same time, Solovyov does not himself establish a genetic link between the Mestres and the late Slavophiles, but merely cites the thoughts from the article of the writer of the Slavophile direction P.A. Matveyev. Further acquaintance with the works of Mestres allowed Solovyov to formulate his own critical attitude to his ideas. Despite a number of coincidences in relation to Catholicism and to Pope, Solovyov actually denied Mestres the right to be considered a Christian thinker because of his positive attitude towards the death penalty and the idealization of the executioner. In this, according to Solovyov, pagan roots features characteristic of the medieval worldview were revealed.

Key words: V.S. Solovyov, J. de Maistre, Catholicism, papacy, Slavophiles, freedom, personality, society.

DOI: 10.31857/S004287440005743-2

Citation: Parsamov, Vadim S. (2019) 'Vladimir Solovyov and Joseph de Maistre', *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2019), pp. 175–188.

Среди большого количества статей (около 200), написанных Владимиром Соловьевым для Энциклопедического словаря Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона, есть статья о Жозефе де Местре [Соловьев 1966^б]. Сам по себе этот факт мало о чем говорит. Но если учесть интерес Соловьева к католицизму¹, то можно было бы предположить, что Местр, один из выдающихся пропагандистов католицизма и поборников папской власти, каким-то образом вписывается в круг его религиозных взглядов. Между тем имя Местра не встречается в работах Соловьева о католической церкви и неожиданно появляется в его полемике со славянофилами. В чем причина? Для ответа на этот вопрос нужно ответить еще на два других: как религиозные взгляды Соловьева соотносятся со взглядами Местра? И когда Соловьев познакомился с сочинениями Местра?

Интерес к проблемам католицизма и папства у Соловьева возник весной 1882 г., о чем он сообщил И.С. Аксакову в февральском письме за 1883 г.: «Содержание статьи о католичестве и разделении церковей я обдумывал с прошлой весны, т.е. почти целый год»². В том же письме Соловьев пояснял: «Говоря о примирении с католичеством, я тем самым уже предполагаю, что католичество *в принципе* не ложно, потому что с ложью мириться нельзя. Я в католичестве вижу ложное применение, а применение может и перемениться» [Соловьев 1970^а, 19–20]. Противопоставлению

истинного католицизма и его ложного применения в «Великом споре» соответствует противопоставление папства и папизма. Папство — это законная, идущая от Христа центральная власть видимой церкви, необходимость которой диктуется воинствующим характером Церкви. Папизм — «...стремление поставить эту власть на почву внешнего формального права, обосновать ее юридически, укрепить ее ловкой политикой, защищать силой оружия» [Соловьев 1966^а, 86]. На протяжении средних веков, как пишет Соловьев, «...целая школа латинских богословов и канонистов, поощряемая многими папами, выработала учение о том, что высшая власть церкви заключает в себе и верховную светскую власть, что папа не только первосвященник, но и царь, что государственная власть есть только отрасль папской власти, поручаемая папой светским государям» [Соловьев 1966^а, 92].

Можно ли, следуя логике Соловьева, включить Местра в число последователей идеологов папизма? Сам Местр не только не делает различия между папизмом и папством, но и в самом слове «папизм» он усматривает оскорбительное извращение истинной сути паства противниками католицизма: «Прозвище *папист* и сейчас есть то, чем было оно всегда, — обыкновенным оскорблением, причем оскорблением дурного тона, которое даже у протестантов уже нельзя услышать из уст порядочного человека» [Maistre 1884, 470]. Противопоставление папства и папизма дает возможность Соловьеву, с одной стороны, снять ответственность с католической церкви за схизму, а с другой стороны, исключить возможность возложения этой ответственности только на одну из сторон. Если папство справедливо «утверждает единство воинствующей Церкви через централизацию духовной власти», то папизм извращает это утверждение насильственным подавлением «местной церковной независимости» [Соловьев 1966^а, 101]. Для Местра папство — это, прежде всего, историческая реальность, оправдываемая им полностью и безоговорочно [Breton 1931; Lafage 1998, 219–237]. Поэтому «...всякая отпавшая от Рима церковь является протестантской. В самом деле, *протестует* ли она сегодня или *протестовала* вчера, *протестует* ли она по поводу одного догмата, двух или десяти, — в любом случае она *протестует* против единства и всемирной власти» [Maistre 1884, 460].

В 1884 г. в статье «Славянский вопрос» Соловьев дает более сложную картину церковного раскола. Он видит в нем отклонение от истинного пути, открытого перед человечеством Христом. Этот путь «...является в тройком значении, или в трех достоинствах, которые издавна различались церковью: достоинство *царя*, достоинство *первосвященника* и достоинство *пророка* (не в смысле прорицателя, а в смысле свободного вдохновенного проповедника)» [Соловьев 1966^а, 62]. В видимой единой церкви, продолжающей идти по пути, проложенному Христом, эти три достоинства воплощаются в служении первосвященника, царя и свободного пророка. Но греховная человеческая природа не смогла сохранить согласие этих служений и внесла раскол сначала в виде соперничества между первосвященником и царем, окончившееся расколом между Римом и Византией, а затем «...дала место еще более незаконному проявлению третьего начала — свободной проповеди, или пророчества» [Соловьев 1966^а, 64], т.е. протестантизму. Но если и Рим, и Восток еще сохраняют «...святыню церкви и идеал вселенского единства», хотя и не могут воплотить его в жизни, то протестантизм отказался «от всякого единства, от всякой истины и святости» [Соловьев 1966^а, 64].

Поскольку церковь, как постоянно подчеркивает Соловьев, имеет богочеловеческую природу, то раскол явился результатом лишь человеческого злоупотребления. Он не затронул и не мог затронуть ее божественного единства («...наши вероисповедные перегородки до неба не доходят» [Соловьев 1966^б, 256]). Ни обвинение католиков в *цезарепапизме* со стороны православных, ни обвинение православных в *папоцезаризме* со стороны католиков не имеют под собой догматической основы. Точно так же спор о высшем церковном авторитете, который католики видят в папе, а православные — во вселенских соборах, не является неразрешимым: «Это различие и контраст, но не противоречие» [Соловьев 1966^б, 68]. Соловьев подчеркивает, что «...соборность всегда признавалась и представителями церковного единовластия — римскими папами» [Соловьев 1966^б, 69].

Подтверждение этой мысли можно встретить, в частности, у Местра, который, по его собственному признанию, «...и в мыслях не имел оспаривать высшую прерогативу вселенских соборов» [Maistre 1884, 16]. Местр даже допускал, «...что вселенский собор выше Папы» [Maistre 1884, 20]. Не отрицал он и богочеловеческий характер церкви, возражая тем, кто видит в церкви лишь «человеческое строение», а во главе ее — лишь «обычного человека» [Maistre 1884, 153].

В сентябре 1886 г. Соловьев в письме к хорватскому католическому епископу Й.Ю. Штросмайеру, изложил свой проект объединения церквей. По мнению П.П. Гайденко, общение с Штросмайером способствовало усилению «католических симпатий философа», основной идеей которого в этот период становится «...теократическая утопия, его убеждение в возможности объединения православной и католической церкви под эгидой Рима и политического единения христианских народов» [Гайденко 2001, 42]. По мнению Соловьева, «...нас объединяет с католицизмом то, что мы сами признаем абсолютной и незыблемой истиной, в то время как от католического единства нас отделяют только мнения, не имеющие никакого высшего авторитета даже в глазах авторов и виновников этих мнений» [Соловьев 1970^в, 185–186]. Еще в книге «Великий спор и христианская политика» Соловьев утверждал, что «Православный Восток никогда не может быть обращен в латинство, ибо в таком случае Церковь Вселенская превратилась бы в Церковь латинскую, и само христианство потеряло бы свое собственное значение в человеческой истории» [Соловьев 1966^а, 105]. В письме к Штросмайеру он более отчетливо проводит противопоставление Римской (Romana) и Латинской (Latina) церквей. «Римская церковь — это название центра для всей окружности; Латинская, она обозначает только половину, большой сектор круга, который не должен решительно никогда поглощать все» [Соловьев 1970^в, 188]. Соответственно этому делению, Папа выступает и в роли Римского Епископа, и в роли Патриарха Запада. При этом Соловьев призывает «...не забывать, что было время, когда Римский Епископ говорил по-гречески» [Соловьев 1970^в, 188]. Местр же подчеркивает именно латинский характер римской церкви, которая через латинский язык действительно является всеобщей: «Какая высокая идея — вселенский язык для вселенской церкви!» [Maistre 1884, 160].

В этом же письме Соловьев впервые затрагивает вопрос о непогрешимости Папы, говорящего *ex cathedra*. И хотя Соловьев в теории сохраняет паритет между Западными и Восточными церквями, практически он уже склоняется в сторону католицизма, чему способствует ряд обстоятельств: неприятие его экуменических идей русским духовенством, отсутствие возможности печатно выражать и отстаивать свои религиозные идеи в России и, возможно, в первую очередь, внушающая ему доверие личность Папы Льва XIII — «великого Римского Понтифика (которого древнее пророчество выделило в ряду Пап мистическим наименованием “Lumen in coelo”)». Поэтому Соловьев заявляет, что в практическом плане он не настаивает на разграничении Римского Епископа и Патриарха Запада. «Для нас, — пишет он, — речь идет не о том, чтобы защищать свои права, а о том, чтобы принять отеческую любовь» [Соловьев 1970^в, 183].

Дальнейшее развитие эти мысли получили в парижской публикации книги «Россия и Вселенская церковь» и в сопровождающих ее сочинениях на французском языке, также опубликованных в Париже, «Русская идея» и «Владимир Святой и христианское государство» (1888). В отличие от предшествующих работ, в них уже не содержится ни противопоставления папства и папизма, ни Римской и Латинской церквей. Зато появляется другое противопоставление: «истинное православие русского народа — лжеправославие богословов и антикафоликов». Истинное православие — это вера, принесенная на Русь Владимиром Святым: «Он принял христианство в его целом и был проникнут во всем своем существе нравственным и социальным духом Евангелия» [Соловьев 1966^а, С.126]. Но «...русский народ в лице Святого Владимира купил евангельскую жемчужину, всю покрытую византийской пылью». Ответственность за раскол полностью ложится на Византию: «Не на Западе, а в Византии первородный грех националистического партикуляризма и абсолютистского цезарепапизма впервые внес смерть в социальное тело Христа» [Соловьев 1966^к, С. 116].

Как и для Местра, папство для Соловьева, «...есть положительное начало, реальное учреждение». Оно вносит монархический принцип в церковную организацию, так как «...Церковь Христа не может быть основана на демократии» [Соловьев 1966^г, С. 221]. Догмат о непогрешимости лишь фиксирует сложившееся еще за 14 веков до его официального принятия реальное положение вещей. Утверждая монархический характер христианской церкви, непогрешимость Римского Папы, а также возлагая ответственность за расколы на Византию и реформацию и уравнивая их в протестантизме, Соловьев сближается с Местром. Их взгляды на эти вопросы почти совпадают.

Непогрешимость папы для Местра абсолютно очевидна, «...ибо, с одной стороны, перед нами непогрешимость, которую *предполагает человек*, а с другой — непогрешимость, которую *обещал Бог*» [Maistre 1884, 157]. Логика Местра заключается в следующем. Если допустить, что власть ошибается, значит, ей можно не подчиняться, а если ей можно не подчиняться, значит, это уже не власть. Любая власть одновременно абсолютна и ограничена. Если власть монарха абсолютна по отношению к его подданным, то она ограничена по отношению к власти Папы, который имеет право в исключительных случаях освобождать подданных от их присяги. Местр даже не исключает возможность законного, т.е. санкционированного церковью, восстания подданных против их сюзерена. Власть Папы абсолютна по отношению к народам и их правителям, но она ограничена тем мировым порядком, который сами Папы обязаны поддерживать.

Местр, как и Соловьев, подчеркивает, что он не собирается «...*делать из Папы вселенского монарха*» [Maistre 1884, 453]. Но, в отличие от Соловьева, который не рассматривает Папу как мирского правителя, Местр считает, что Папа «...как светский государь по своему достоинству равен всем прочим государям, но если прибавить к этому его сану титул *верховного главы всех христиан*, то ему уже не будет равных» [Maistre 1884, 301]. Но эта власть прежде всего духовная, имеющая воспитательные, образовательные и цивилизаторские функции.

Итак, в 1888 г. Соловьев не имел серьезных расхождений с Местром по важнейшим вопросам теократии. Оба они признавали непогрешимость Папы, подчеркивая духовность его власти и превосходство над властью светских правителей, оба возлагали ответственность за раскол церквей на Византию и реформацию, оба называли эти церкви протестантскими. Для обоих Римская церковь связывалась с идеями единства и свободы. Если же задаться вопросом, насколько случайны эти совпадения, то придется признать, что Соловьев в то время Местра, скорее всего, не читал.

Впервые имя Местра появляется у Соловьева в большой полемической работе 1889 г. «Славянофильство и его вырождение». Местр представлен здесь как ультрамонтанский писатель, автор книги «О папе» и друг иезуитов. В отношении Местра к России Соловьев отмечает «снисходительную симпатию» и при этом отрицает «большое понимание ее особенностей». Другое дело — влияние самого Местра на русское общество. Оно было, по Соловьеву, и глубоким, и продолжительным, «...вся сила которого сказала в наши дни» [Соловьев 1966^г, 233]. При этом Соловьев особо подчеркивает, что имеется в виду не «католическая пропаганда», а «влияние политических идей Местра на корифеев нашего национализма — Ив. Аксакова и в особенности Каткова» [Соловьев 1966^г, 233].

Источником для Соловьева послужила статья П.А. Матвеева «Жозеф де Местр и его политическая доктрина», где отмечается, что произведения Местра высоко ценили московские публицисты М.Н. Катков и И.С. Аксаков [Матвеев 1889^а, 237–238]. Соловьев сразу же подхватил этот тезис и развернул его против славянофилов. Если Матвеев в целом разделяет политические идеи Местра и в солидарности с ними Каткова и Аксакова видит проявление единой консервативной идеологии, то Соловьев меняет знаки с плюса на минус. По его мнению, отмеченное сходство должно компрометировать славянофилов. Поскольку последние претендуют на право говорить от имени русского народа, то лучшим опровержением «народности» их воззрения, является то,

что их «...воззрение <...> рабски заимствовано из иностранных источников» [Соловьев 1966^г, 232]. Как верно отметил В.К. Кантор, Соловьев «...ничего оригинально русского в национальном принципе не видел» [Кантор 2010, 43]. Местра и славянофилов роднит отрицание права народа участвовать в государственных делах («Участие народа в делах управления — есть *фикция*, лживый призрак»), в чем К. Аксаков видел «основную особенность русского народа», а также отрицание идеи равенства, на основании того, что все люди разные и таким образом неравенство заложено в самой природе человека³, неэффективность конституций («...всякая писанная конституция есть ничто иное как лоскут бумаги»), определение патриотизма, который заключается в том, чтобы любить свою родину, потому что она «...моя родина, т.е. не задавая себе за сим никаких других вопросов» и т.д. [Соловьев 1966^г, 234–235].

Все цитаты из Местра Соловьев приводит по статье Матвеева. Это можно расценить и как тактический прием (славянофильский автор сам разоблачает себя), и как неосведомленность. В пользу последнего может свидетельствовать место, где речь идет о предрассудках. Соловьев приводит цитату из «Рассуждений о Франции»: «...люди уважают и повинуются активно в глубине сердца только тому, что сокровенно, таким именно *темным* и могучим *силам*, как нравы, обычаи, *предрассудки*, господствующие идеи, которые держат нас в своей власти, *увлекая нас и господствуя над нами без нашего ведома и согласия*» [Соловьев 1966^г, 235]. К этому месту Соловьев сделал примечание: «Здесь кстати будет вспомнить, что один из выдающихся представителей нашего национализма, покойный Гиляров-Платонов, напечатал в “Руси” Аксакова статью о нигилизме, где доказывал, что *предрассудок* есть единственная настоящая основа человеческой жизни» [Соловьев 1966^г, 235].

В статье «Откуда нигилизм?» Н.П. Гиляров-Платонов утверждал, что «мир только и живет предрассудками, только ими и держится» [Гиляров-Платонов 1884, 16]. Правда, в своей защите этого тезиса автор, несколько запутавшись, объявил «боязнь предрассудков» предрассудком и призвал читателя «...прежде всего отрешиться от этого предрассудка относительно предрассудков» [Гиляров-Платонов 1884, 20]. Трудно сказать, учитывал ли Гиляров каким-то образом идеи Местра, в чем его подозревает Соловьев, но сам он настаивал на том, что его «...мнение не заимствовано и не вычитано; но оно есть часть целого мировоззрения, <...> систематически последовательного» [Гиляров-Платонов 1884, 25]. Местр же, в отличие от Гилярова, не был ни систематическим, ни последовательным защитником предрассудков. Он действительно в сочинениях, посвященных Французской революции, а также в более ранних, оставшихся незавершенными трудах, «Рассмотрение сочинения Ж-Ж. Руссо о неравенстве между людьми», «Исследование о суверенитете», выступает как защитник предрассудков. Но надо учитывать, что эти работы писались в ходе самой революции по горячим следам и несут на себе отпечаток ожесточенной полемики с просветителями, видевшими смысл своей деятельности именно в борьбе с предрассудками. Уже только потому, что Вольтер и Руссо искореняли предрассудки, Местр считал своим долгом выступить в их защиту. Но совершенно другое отношение к предрассудкам встречаем в более поздней книге Местра «О папе». Здесь он осуждает религиозные предрассудки с не меньшим пылом, чем Вольтер: «Религиозные предрассудки ужасны, и каждый наблюдатель, который их изучал не без основания, приходил в ужас» [Maistre 1884, 480]. Правда, в отличие от Вольтера, Местр имеет в виду не католическую церковь, а нежелание признать ее единственным и несокрушимым оплотом правды.

Косвенным подтверждением того, что Соловьев к моменту написания статьи о поздних славянофилах еще не был знаком с сочинениями Местра, может служить и его письмо к брату М.С. Соловьеву от марта 1887г., в котором он рекомендовал для понимания «источников славянофильского учения о Церкви» «познакомиться с французской школой *традиционалистов*, главные представители коей суть de Bonald и Lammenais (в первую эпоху его деятельности, именно в сочинении “Sur l’indifférence en matière de religion”)» [Соловьев 1970^г, 107]. Отсутствие имени Местра в этом списке весьма показательно. Вряд ли Соловьев забыл его упомянуть, если был бы знаком с его трудами. Однако, независимо от того, читал Соловьев Местра ко

времени написания статьи о вырождении славянофильства или нет, он понимает, что Местр намного сложнее и глубже своих русских последователей: «Многосложное воззрение Местра, состоящее не из одних только бесчеловечных тенденций, его рассуждения, часто фальшивые, но всегда тонкие, а иногда и глубокомысленные, не могут быть доступны и привлекательны для наших обскурантов» [Соловьев 1966^г, 241]. Гораздо ближе славянофилам, с точки зрения Соловьева, идеи современного им эпигона Местра Г. Бержере, автора книги «Принципы политики», также упоминаемого в статье Матвеева.

Бержере последовательно отрицал принципы свободы и демократии. Демократическому лозунгу *свобода, равенство, братство* он противопоставлял монархический принцип: *иерархия, привилегия, отбор*, который в свою очередь является мирским аналогом церковного принципа *вера, надежда, милосердие*. Если монархическая власть проявляет себя через иерархию, то церковная власть — через веру. Народная власть, отвергшая монархию и церковь, считает собственным принципом свободу. Но, как замечает Бержере, ни одно государство и ни один народ не может обойтись без веры, поэтому «...современный народ сильно заблуждается, если считает себя лишенным веры: отрицание религии становится его религией» [Bergeret 1888, 115]. Из этого следует, что принцип политической свободы является всего лишь призрачным отрицанием подлинной церкви и подлинной государственности. Фактически ни вера, ни иерархия не уничтожаются, а лишь приобретают аномальные формы. Точно так же принцип равенства является искажением религиозной надежды: «Никто не может подняться выше общего уровня, остается только пассивно испытывать на себе случайности общей судьбы» [Bergeret 1888, 116]. И, наконец, принцип братства является искажением принципа милосердия: «И то и другое имеют целью заставить богатого делиться с бедным, но братство пробуждает мысль о том, что кто-то требует, в то время как милосердие пробуждает мысль о том, что кто-то дает» [Bergeret 1888, 117].

В отличие от Бержере, Местр не был последовательным противником свободы и не противопоставлял ей ни церковь, ни монархию. Его взгляды на природу общества и человека формировались под влиянием и в полемике с Руссо, полагавшим, что индивидуальная свобода растворяется в общей воле при вступлении человека в общество. Общественная свобода достигается ценой самоограничения ее отдельных граждан, причем степень этого самоограничения прямо пропорциональна количеству людей, образующих общество. Местр, как и Руссо, был сторонником общественной свободы, обеспечиваемой умеренным и законным монархическим правлением. Но, в отличие от Руссо, он не считал, что человек рождается свободным и является добрым от природы. По его мнению, «...человек по своей природе существо одновременно нравственное и испорченное, праведное в своем разуме и порочное в своей воле, по необходимости нуждается в правителе; в противном случае человек был бы одновременно общественным и неспособным к общественной жизни, а общество являлось бы одновременно необходимым и невозможным» [Maistre 1884, 167]. Наилучшим правителем, сдерживающим злую природу человека, является католическая церковь, которая, подобно «гражданской религии» Руссо, выражает общую волю. Таким образом, если Руссо выступает за секуляризацию религии, то Местр требует сакрализации государства. Его «политическая теология» строится «...весьма традиционным образом: алтарь есть основа трона» [Pranchère 2004, 95].

Личность рождается внутри общества и является его частью подобно тому, как орган является частью живого организма. Степень свободы личности определяется степенью свободы общества. В этом смысле Местр вполне совпадал с Руссо, ставившим «общую волю» выше «воли всех» и отдававшим предпочтение общественной свободе перед индивидуальной. Для Соловьева такой взгляд на соотношение личности и общества был неприемлем. В правильно организованном обществе, будь то семья, нация или государство, он видел прежде всего возможность для свободного развития личности: «При подавленности личного начала из людей образуется не общество, а стадо» [Соловьев 1966^г, 227]. Но эти слова могут быть направлены в равной степени и против Местра, и против Руссо.

В 1897 г. Соловьев пишет о Местре статью для Энциклопедического словаря. Его осведомленность в идеях Местра теперь уже не вызывает сомнений. Статья состоит из двух частей. Вторая часть, посвященная социально-политическим воззрениям Местра, почти полностью повторяет соответствующую главу из работы «Славянофильство и его вырождение» с теми же цитатами из «Русского вестника». Первая часть, посвященная религиозным взглядам Местра, написана заново уже непосредственно по текстам самого Местра.

Идею непогрешимости Папы, разделяемую Соловьевым, Местр трактует в основном в церковно-историческом и морально-философском плане, оставляя в стороне собственно религиозные аспекты. Для Соловьева непогрешимость Папы определяется полномочиями, которые Христос дал Петру при основании церкви. Для Местра, по мнению Соловьева, непогрешимость папы происходит из непогрешимости власти вообще и поэтому «...основания чисто религиозные отступают на второй план перед соображениями смешанного церковно-политического характера» [Соловьев 1966³, 430]. На первый взгляд Соловьев точно передает мысль Местра, полагавшего, «...что Папа претендует лишь на ту непогрешимость, которая признается за всеми государями» [Maistre 1884, 140]. Но при этом Местр подчеркивает, что речь идет только о политической стороне дела, давая тем самым понять, что имеются и чисто религиозные основания для признания непогрешимости Папы. Кроме того, признавая любую власть абсолютной и непогрешимой, Местр специально оговаривает, что, во-первых, это не относится к деспотизму, а, во-вторых, абсолютной власти во всех смыслах этого слова не существует, так как «...все земные власти ограничивают друг друга через взаимное противодействие» [Maistre 1884, 154]. Власть монарха ограничивается властью Папы, но и власть Папы не является неограниченной. На вопрос «*Что же остановит папу?*» Местр отвечает: «ВСЁ — каноны, законы, национальные обычаи, верховные органы власти, высшие суды, народные собрания, давность, увещевания, переговоры, долг, страх, благоразумие и более всего — *царствующее над миром мнение*» [Maistre 1884, 153].

И хотя монархию Местр считал «*самым лучшим, самым прочным и самым естественным для человека образом правления*» [Maistre 1884, 442], он допускал (правда, в качестве гипотезы) всемирную республику, сплоченную религиозным братством и управляемую «*высшей духовной властью*» [Maistre 1884, 275]. Можно согласиться с мнением П. Глода, утверждающего, что «...для Местра не существует противоречия между двумя властями — политической и религиозной, все равно власть Римско-католической церкви для него выше власти наций [Глод 2012, 42–43; Glodes 2013, 36]. Внутри этой республики вполне могли существовать национальные религиозные особенности, не противоречащие догматам, но отражающие исторически сложившиеся народные обычаи и законы. Продолжая эту мысль, Местр пишет: «Если когда-нибудь (это чистое предположение), Святой Престол решился бы их нарушить, то нация может защищать эти обычаи и особые законы с достойной уважения твердостью. Все согласны в том, что Папа и сама Церковь, соединенная с ним, могут ошибаться во всем, что не относится к догматам или не связано с ними» [Maistre 1884, 154–155].

Нация таким образом получает свободу в составе единой католической церкви. Примерно так же мыслил и Соловьев, считая церковь условием для национального развития. Но мысль Соловьева шла дальше, и само национальное бытие он понимал как условие для свободного развития личности. Поэтому он критически относился к утверждению Местра, что свобода заключается в «*полном поглощении личности народом и государством*» [Соловьев 1966³, 438].

Однако мысль Местра об отказе от индивидуальной свободы может получить и другую интерпретацию. Поглощение личности народом и государством у Местра является не формой насилия, а скорее результатом разумного и свободного самоотречения. В этом он близок к Руссо. Точно так же понимал эту мысль и П.Я. Чаадаев, когда писал, что «*высшей степенью человеческого совершенства*» было бы полное «*лишение себя своей свободы*». Ощущению собственной воли, превращающей человека в «*обособленное существо*», Чаадаев противопоставляет более «*...глубокое сознание*

своей действительной причастности ко всему мирозданию» [Чаадаев 1991, 360–361]. Отказ от индивидуальной свободы не означает погружение человека в мир необходимости. Напротив, только максимальное совпадение собственной воли с божественной дает ощущение подлинной свободы: «Наша свобода заключается лишь в том, что мы не ощущаем нашей зависимости: этого достаточно, чтобы почтись себя совершенно свободными и солидарными со всем, что мы делаем, со всем, что мы думаем» [Чаадаев 1991, 375].

Идея самоотречения, как индивидуального, так и национального, во имя нравственных идеалов характерна и для Соловьева. Тем не менее Соловьев не склонен видеть в Местре своего союзника. Причина заключалась в отказе Местра строить социальные отношения по принципу справедливости. Не анализируя систему взглядов Местра в целом, Соловьев ограничивается одной яркой цитатой из его «Пояснения о жертве»: «Мое политическое учение упрекают за явное нарушение принципа справедливости, из которого логически истекают свобода, равенство и братство людей и их естественные гражданские права. Где, однако, во всей природе можно встретить применение этого либерального и гуманного закона справедливости — я не знаю. В общей экономии природы одни существа неизбежно живут и питаются другими. Основное условие всякой жизни — то, что высшие и более сильные организмы поглощают низшие и слабые» [Соловьев 1966³, 433–434]. В этих словах Местра Соловьев увидел предвосхищение социального дарвинизма и заявил, что их автор произнес себе этим «смертный приговор».

Местр действительно резко и запальчиво критиковал лозунги и принципы Французской революции, и разговоры о социальной справедливости для него были всего лишь демагогическим приемом. Однако его позитивная программа была намного сложнее. Местр не отрицает принципа справедливости как таковой, он лишь ограничивает его действия компетенцией церкви. Справедливость для него важная антитеза закона. Закон — прерогатива государства, а справедливость — прерогатива церкви. Закон имеет дело с общими случаями, а справедливость только с отдельными проявлениями. Отрицая справедливость как явление государственного порядка, где все должно осуществляться только по закону, Местр предоставляет церкви возможность делать изъятия из закона во имя справедливости. Закон при этом не только не страдает, но и укрепляется, так как «...нельзя просить об изъятии из закона, не оказывая ему почтения и не признавая себя бессильным против него» [Maistre 1884, 176]. Эту мысль Местра развил Бержере, поставив справедливость в один ряд с милосердием, которое компенсирует порой жестокую необходимость закона и вступает в силу, когда нужно смягчить «...строгость правил, чтобы исправить возможные ошибки самого авторитетного суда» [Bergeret 1888, 118].

Возможность нарушения закона во имя добра не только понижает авторитет власти, но и окрашивает само правление в человеческие тона. Поэтому говорить о социальном дарвинизме Местра — это значит интерпретировать его взгляды на основе сиюминутных полемических высказываний, не обращая внимания на существенные элементы его религиозно-политических воззрений. Почему же тогда у Соловьева Местр представлен как довольно одиозная фигура?

Мы видели, что многие идеи Местра Соловьев мог бы вполне разделить или во всяком случае мог вступить с ними в диалог. Тем не менее диалог не состоялся. Вместо него Соловьев вынес приговор своему предшественнику. Причины заключаются в том, что Местр был сторонником смертной казни и автором «реторического апофеоза палача» [Местр 1998, 30–32; 355–356], который доставил репутацию кровожадности писателю, бывшему в частной жизни «великодушным, мягким и добрым» [Соловьев 1966³, 431]. «Апофеоз палача» безотносительно ко всему остальному выводил Местра из круга христианских авторов. Соловьев выступал против смертной казни не потому, что видел в ней убийство и насилие. И то, и другое в определенных контекстах он мог примирить с христианством. Истоки смертной казни он возводил к языческим жертвоприношениям. Местр, исходя из верной, по мысли Соловьева, идеи солидарности человечества, делал из нее неверные выводы, полагая, что страданиями одних могут быть искуплены грехи

других. В смертной казни он видел жертвоприношение, а из палача делал сакральную фигуру, приносящую жертву. Соловьев видел в этом глубокое непонимание и даже отрицание искупительной жертвы Христа. В том же 1897 г. Соловьев в работе «Право и нравственность» писал: «Те, кто подобно Жозефу де-Местру, сблизают понятие смертной казни с понятием искупительной жертвы, забывают, что искупительная жертва за всех уже принесена Христом, что она всякие другие кровавые жертвы упразднила и сама продолжается лишь в бескровной евхаристии – забвение изумительное со стороны лиц, исповедующих христианскую веру» [Соловьев 1966^а, 578].

Мысль Соловьева будет понятнее, если включить ее в круг его идей, высказанных в публичной лекции «Об упадке средневекового мирозерцания» (1891), где речь шла о том, что христиане средних веков отклонились от Духа Христова, одни в сторону бесплодного аскетизма, а другие в сторону мертвого догматизма. Это должно было приостановить исторический прогресс, в котором Соловьев видел процесс одухотворения материи, направленный на перерождение человечества в богочеловество. Но поскольку остановки не произошло, Соловьев ставит вопрос: «Откуда же тогда весь социально нравственный и умственный прогресс последних веков?». Ответ он дает неожиданный: дух был перенесен за пределы церкви. «Большинство людей, производивших и производящих этот прогресс, не признает себя христианами» [Соловьев 1966^а, 391], но поскольку они действовали «в духе человеколюбия и справедливости, т.е. в духе Христовом», то именно они способствовали дальнейшему распространению христианства.

Речь шла о развитии технологий и научных знаний в протестантской Европе и в среде просветителей, т.е. там, где Местр видел падение, закончившееся Французской революцией. Соловьев истоки Французской революции видел не в протестантизме и не в Просвещении, а в подавлении человеческой и религиозной свободы как со стороны католической церкви, так и со стороны французской монархии. В письме к Николаю II, написанном примерно в 1896–1897 гг., призывая нового царя дать России религиозную свободу, Соловьев в качестве отрицательного примера приводил Людовика XIV, возобновившего гонения на протестантов: «Но скоро французская революция показала, как пригодились бы нравственные и умеренные протестанты против неистовых якобинцев. Изгнали “еретиков” и воспитали безбожников; изгнали заблуждающихся верноподданных и получили цареубийц. Не гугеноты, а сыны добрых католиков, избавленные от всякой еретической заразы, разрушили во Франции монархию и подкапали **церковь**» [Соловьев 1966^а, 454].

Для Соловьева церковь в ее человеческой части – явление несовершенное, она средство, а не цель, и лишь одухотворяемая Христом, она вместе со всем материальным миром движется к совершенству. Местр стоял на противоположной точке зрения. Для него католическая церковь окончательно сложилась уже к IX в.: «Католическую церковь можно представить в виде эллипса. В одном из его фокусов мы видим святого Петра, в другом – Карла Великого» [Maistre 1884, XXXI]⁴. Ее дальнейшая история – это деградация, сначала проявившаяся в виде борьбы светских государей против Пап, затем – в расколе, затем – в Просвещении и, наконец, во Французской революции, после которой должны последовать либо религиозное возрождение, либо гибель всего человечества.

В 1796 г. в книге «Рассуждения о Франции» Местр предсказал восстановление Бурбонов на французском престоле. В более поздних своих работах он говорит о новой религиозной революции, которая неизбежно должна произойти и воплотиться в синтезе религии, философии и науки, а также в восстановлении прежних отношений между европейскими государями и Верховным понтификом. Такого рода бинарная теократия, по мнению Соловьева, показала свою несостоятельность еще в средние века, потому что в ней не хватало «третьей власти», которая смогла бы примирить Папу и императора [Соловьев 1966^а, 354]. Речь идет о пророке, воплощающем в себе третий элемент Троицы.

Для Местра христианство ограничивается католической церковью, а католическая церковь – юрисдикцией Римского Папы. Эту простую мысль он пытался донести до

Александра I, на что тот «...сделал непередаваемый жест рукой и сказал: “Все это очень хорошо, господин граф, но все-таки в христианстве есть что-то такое, что идет дальше этого”» [Соловьев 1966^г, 435]. Этой цитатой Соловьев закончил свою статью о Местре. Характерно, что именно Александр I как бы подводит черту под религиозно-политическими воззрениями Местра. Религиозные искания самого Александра I, в чем-то предвосхитившие экуменические идеи Соловьева, были ему ближе, чем католицизм Местра, окрашенный в тона политической реакции и ретроспективной утопии.

В 1898 г. Соловьев опубликовал статью, посвященную столетию О. Конта. Заслугу Конта Соловьев видит в концепции человечества как «Единого Существа», представляющего собой не сумму отдельных людей, а реальный живой организм, развитие которого осуществляется в результате свободного действия входящих в его состав существ. В этом смысле отдельно взятый человек представляет собой фикцию, подобную математической точке, и его существование определяется существованием семьи, общины, нации, человечества в целом. Особенно важно для Соловьева то, что «Великое Существо» Конта женского рода и совпадает со средневековым культом Мадонны. Усиливая эту параллель, Соловьев пишет: «Как раз в то время, как в Париже Конт обнаружил изложение своей религии с ее превознесением женственного эффективного начала человеческой природы и нравственности, в Риме тысячелетний культ Мадонны познал свое теоретическое завершение в догматическом определении папы Пия VII о Непорочном зачатии прев. Девы» [Соловьев 1966^ж, 186]. Развивая эту мысль, Соловьев находит аналог Великого Существа Конта и в православии — в образе Софии, Премудрости Божьей, украшающей Софийской храм в Новгороде. Конт, хоть и был, по словам Соловьева, «безбожником и нехристом», но сумел, пусть и не в полной мере, осознать богочеловеческий смысл Великого Существа.

Соловьев говорит именно о религиозных параллелях концепции Конта, а не об их источнике: «Было бы совершенно напрасно говорить о каких-нибудь внешних влияниях или прямых заимствованиях» [Соловьев 1966^ж, 186]. Между тем источником Конта скорее всего был Местр, которого он считал своим учителем в плане идей социальной интеграции человечества в «*некое великое единство*» [Местр 1998, 568]. Как и Местр, Конт не верил в реальность отдельно взятого человека. Характерно, что Соловьев был солидарен в этом только с Контом, но не с Местром. Применительно к Конту он писал: «С гениальной смелостью он <...> утверждает, что единичный человек сам по себе, или в отдельности взятый, есть лишь абстракция, что такого человека в действительности не бывает и быть не может» [Соловьев 1966^ж, 178–179]. Близкая к этому мысль содержится в «Рассуждении о Франции» Ж. де Местра, и ее дважды цитировал Соловьев, в статье «Славянофильство и его вырождение» и в словарной статье «Мэстр»: «Я встречал на моем веку французов, итальянцев, русских и т.д.; благодаря Монтескье я знаю, что можно быть даже персиянином, но я решительно вам объявляю, что сочиненного вами “человека” я не встречал ни разу в моей жизни, и если он существует, то мне неизвестен». В первом случае Соловьев сопроводил эту цитату полемической ремаркой в скобках «а Христос?» [Соловьев 1966^г, 234], во втором случае этой ремарки уже нет. Соловьев этой ремаркой не столько опровергает Местра, сколько противоречит самому себе, так как Христа он считал не человеком, а Богочеловеком, поясняя, что разница между ними примерно такая же, как между обезьяной и человеком.

Почему же Соловьев «вспоминает» Местра в связи с Контом и почему одна и та же, по сути, мысль, высказываемая этими философами в одном случае вызывает полное согласие, а в другом желание оспорить? В творчестве Соловьева встречается противопоставление людей, исповедующих христианство, но своими делами противоречащих ему, и людей, считающих себя атеистами, но своими делами способствующих прогрессу христианства. Конт — неверующий мыслитель, служащий делу христианства. Местр — верующий католик, извращающий суть христианства. В этом смысле, в интерпретации Соловьева, он оказывается предшественником и даже учителем славянофилов, особенно поздних, соединяющих в своих взглядах узкий национализм и политическую реакционность.

Отвечая на вопросы, поставленные в начале статьи, можно предположить, что отсутствие упоминаний Местра в работах, посвященных католицизму, связано не только с тем, что Соловьев еще не был в то время знаком с сочинениями Местра. Даже если допустить, что Соловьев читал Местра до появления статьи Матвеева в «Русском вестнике», то все равно Местр не смог бы вызвать его сочувственного отношения нехристианской, по мнению Соловьева, интерпретацией католицизма и папства. Местр включается Соловьевым в два контекста: вырождающегося славянофильства, о чем он прямо пишет, и средневекового мирозерцания, объединенных между собой языческим характером религиозных идей.

Примечания

¹ Тема «Соловьев и католицизм» давно и плодотворно обсуждается в литературе о Соловьеве [Лосев 1990; Пруаяр 1993; Левицкий 1996; Соловьев 1997; Гаврилов 1999; Мюллер 2000; Гайденко 2001; Аляев 2016; D'Herbigny 1934; Falk 434; Müller 1951; Szykarski 1951; Paplauskas-Raminas 1950; Rupp 1975; Rupp 1975a; Congar 1979; Patrimonio 1979]. Все эти исследования посвящены либо выяснению биографических подробностей, связанных с вероисповеданием Соловьева, либо осмыслению места католической церкви в его историософии. Вопрос об отношении Соловьева к Жозефу де Местру данными авторами не только не рассматривается, но и не ставится. Единственной известной мне работой, посвященной этой теме, является неопубликованный доклад Б.В. Межуева, с текстом которого автор меня любезно ознакомил, за что выражаю ему благодарность. Ряд положений этого доклада получил в данной статье дальнейшее развитие.

² Имеется в виду книга «Великий спор и христианская политика», публиковавшаяся в газете «Русь» на протяжении всего 1883 г.

³ Кстати, сам Соловьев не был сторонником социалистического равенства: «... высший принцип общественной жизни требует равного ограждения всех от экономического зла (унизительной бедности), но никак не требует равного для всех количества материальных благ, каг не требует одинакового роста или одинаково густых волос» [Соловьев 1970 IV, 276].

⁴ Если Местр в современной ему европейской ситуации оставлял «вакантным» место императора, то для Соловьева, как показал В.К. Кантор, решающая роль во всемирной теократии отводилась русскому императору и русскому народу [Кантор 2004, 126–144; Кантор 2007, 372–398]. Несколько утрируя мысль Соловьева, Л. Мюллер предложил назвать это «Священная римская империя русской нации» [Мюллер 2000, 323].

Источники и переводы — *Primary Sources and Translations*

Гиляров-Платонов 1884 — Гиляров-Платонов Н.П. Откуда нигилизм // Русь. 1884. №24. 15 декабря. С. 13–26 [Gilyarov-Platonov, Nikita P. Where nihilism (In Russian)].

Матвеев 1889^a — П. М-евъ. Жозеф де Местр и его политическая доктрина // Русский вестник. 1889. № 5. С. 220–238 [Matveev, Pavel A. (1889) Joseph de Mestre and his political doctrine (In Russian)].

Матвеев 1889^b — П. М-евъ. Жозеф де Местр и его политическая доктрина // Русский вестник. 1889. № 6. С. 74–95 [Matveev, Pavel A. (1889) Joseph de Mestre and his political doctrine Russkiy Vestnik, Part II, In Russian].

Местр 1998 — Местр Ж. де. Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 1998 [Maistre, Joseph de (1821) Les Soirées St. De Saint-Petersbourg, (Russian Translation 1998)].

Соловьев 1966^a — Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 4. С. 3–242. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1966 [Solovyov, Vladimir S. Great Debate and Christian Politics ((In Russian)].

Соловьев 1966^b — Соловьев В.С. История и будущее теократии // Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 4. С. 76–102. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1966 [Solovyov, Vladimir S.]

Соловьев 1966^c — Соловьев В.С. Славянский вопрос // Соловьев В.С. Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 5. С. 58–74. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1966 [Solovyov, Vladimir S. Slavdom's Question (In Russian)].

Соловьев 1966^d — Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение // Соловьев В.С. Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 5. С. 181–244. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1966 [Solovyov, Vladimir S. Slavophilism and its Degeneration (In Russian)].

Соловьев 1966^e — Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьев В.С. Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 6. С. 381–393. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1966 [Solovyov, Vladimir S.]

- Соловьев 1966^е – *Соловьев В.С.* Право и нравственность // Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 8. С. 519–Брюссель: «Жизнь с Богом», 1966 [Solovyov, Vladimir S. Law and Morality (In Russian)].
- Соловьев 1966^ж – *Соловьев В.С.* Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 9. С. 172–193. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1966 [Solovyov, Vladimir S. Manhood Idea at Auguste Comte (In Russian)].
- Соловьев 1966^з – *Соловьев В.С.* Мэстр // Соловьев В.С. Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 10. С. 429–435. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1966 [Solovyov, Vladimir S. Maistre, Joseph de (in Russian)].
- Соловьев 1966^и – *Соловьев В.С.* Владимир Святой и христианское государство // Соловьев В.С. Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 11. С. 121–138. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1966 [Solovyov, Vladimir S. Vladimir Saint and Christian State (in Russian)].
- Соловьев 1966^к – *Соловьев В.С.* Русская идея // Соловьев В.С. Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 11. С. 90–120. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1966 [Solovyov, Vladimir S. Russian Idea (in Russian)].
- Соловьев 1966^л – *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская церковь // Соловьев В.С. Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 11. С. 139–348. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1966 [Solovyov, Vladimir S. Russia and Universal Church (in Russian)].
- Соловьев 1966^м – *Соловьев В.С.* Письмо императору Николаю II // Соловьев В.С. Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 11. С. 452–456 [Solovyov, Vladimir Letter to Emperor Nicholas II (in Russian)].
- Соловьев 1966^н – *Соловьев В.С.* Рецензия на книгу Е.Н. Трубецкого «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке» // Соловьев В.С. Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 12. С. 351–355 [Solovyov, Vladimir S. Russia and Universal Church (in Russian)].
- Соловьев 1970^а – *Соловьев В.С.* Письмо И.С. Аксакову в феврале 1883 г. // Соловьев В.С. Письма в четырех томах. Т.4. Брюссель: «Жизнь с Богом». С. 19–20 [Solovyov, Vladimir S. Letter to I. S. Aksakov, February 1883, (in Russian)].
- Соловьев 1970^б – *Соловьев В.С.* Письмо брату М.С. Соловьеву от марта 1887 г. // Соловьев В.С. Письма в четырех томах. Т.4. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1970. С. 106–108 [Solovyov, Vladimir S. Letter to Brother, M.S. Solovyov, March 1887 (in Russian)].
- Соловьев 1970^в – *Соловьев В.С.* Письмо Й.Ю. Штротсмайеру, 21 сентября 1886 // Соловьев В.С. Письма в четырех томах. Т.1. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1970. С. 183–190 [Solovyov, Vladimir S. Letter to J. Strossmayer, 21 September, 1886 (Russian Translation)].
- Чаадаев 1991 – *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. Т.1. М.: Наука, 1991 [Chaadayev, P.Ya. Complete works and Selected Letters. In Russian].
- Bergeret 1888 – *Bergeret Gaston* Principes de politique. Essais sur l'objet, la méthode et la forme des divers gouvernements l'organisation des peuples et les théories de la souveraineté avec aperçu des principales quktions constitutionnelles. Paris: Librairie illustrée, [1888]
- Maistre 1884 – *Maistre J. de.* Du pape // Oeuvres complètes. T.2. Lyon, 1884

Ссылки – References in Russian

- Аляев 2016 – *Аляев Г.Е.* Идея Вселенской церкви и «католицизм» Вл. Соловьева в восприятии и творчестве позднего С. Франка // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 2(50) Иваново: ИГЭУ. С. 114–132.
- Гаврилов 1999 – *Гаврилов М.* Был ли Соловьев католиком или православным? // Символ=Symbol. Париж, 1999. № 41. С.289–315.
- Гайденко 2001 – *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
- Глод 2012 – *Глод П.* Жозеф де Местр и Луи Бональд. Контрреволюционные мыслители: сходства и различия // Актуальность Жозефе де Местра. Материалы российско-французской конференции. М.: РГГУ, 2012. С. 31–50.
- Кантор 2004 – *Кантор В.К.* Владимир Соловьев: имперские проблемы всемирной теократии // Вопросы философии. 2004. № 4. С. 126–144.
- Кантор 2007 – *Кантор В.К.* Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. М.: Росспэн, 2007.
- Кантор 2010 – *Кантор В.К.* Владимир Соловьев о соблазне национализма // Соловьевские исследования. 2004. № 4(28) С. 35–47.
- Красицкий 2009 – *Красицкий Ян.* Бог, Человек и Зло. Исследование философии Владимира Соловьева. М.: Прогресс-Традиция, 2009.
- Левицкий 1996 – *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии М.: Канон, 1996.
- Лосев А.Ф. 1990 – *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990.
- Мюллер 2000 – *Мюллер Л.* Понять Россию: историко-культурные исследования. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- Пруаяр 1993 – *Пруаяр де Ж.* Владимир Соловьев о Римско-католической Церкви // Новая Европа. № 2. 1993. С. 59–78.

References

- Alyae, Gennadiy E. (2016) 'The Idea of the Universal Church's Idea and Vladimir Solovyov's «Conversion» to Roman Catholicism in the late Works of Simon Frank' // *Solovyov Studies*, Ivanovo State Power University, Ivanovo, Vol. 2(50), S. 114–132 (in Russian).
- Breton, G (1931) «*Du pape de Joseph de Maistre. Étude critique*, Gabriel Beauchene, éditeur, Paris.
- Congar, Y. (1979) 'Soloviev dans l'Eglise Universeéle', *Colloque Vladimir Soloviev. Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris*, Paris, № 1, pp. 108–117.
- D'Herbigny, Michel (1934) *Un Newman Russe. Vladimir Soloviev (1853-1900)*, Beauchesne, Paris.
- Falk, Henrich (1949) 'Wladimir Solowjow's Stellung zur katholischen Kirche', *Stimmen der Zeit*, 74, Bd. 144. Heft 11, S. 421–455.
- Gajdenko, Piama P. (2001) *Vladimir Solovyov and the Philosophy of Silver Age*, Progress-Tradiciya, Moscow (in Russian).
- Gavrilov, Michail N. (1999) 'Was Solovyov Catholic or was he Orthodox' *Symbol*, Paris, № 41, pp. 289–315 (in Russian).
- Glodes, Pierre (2012) 'Joseph de Maistre and Louis de Bonald. Counterrevolutionary thinkers: similarities and differences', *Joseph de Maistre's relevance: The materials of the Russian-French conference Jozeph de Maistre i Lui Bonal'd. Kontrevolyucionny'e my'sliteli: sxodstva i razlichiya'*, RGGU, Moscow, pp. 31–50 (Russian Translation).
- Glodes, Pierre (2013) 'Joseph de Maistre et Louis de Bonald: la pensée contre-révolutionnaire entre union et dissonance' *Josephe de Maistre. Un penseur de son temps et du notre. Varia*, № 15, Chabéry : Édition de l'Université de Savoie, pp. 41–52.
- Kantor, Vladimir K. (2004) 'Vladimir Soloviev: Imperial Problems of Theocracy', *Voprosy' filosofii*, № 4, S. 126–144 (in Russian).
- Kantor, Vladimir K. (2007) *Sankt-Peterburg: Rossijskaya imperiya protiv rossijskogo xaosa*, Rosspen, Moscow (In Russian).
- Kantor, Vladimir K. (2010) 'Vladimir Soloviev about Nationalist Temptation' *Solovyov Studies*, Ivanovo State Power University, Ivanovo, № 4(28), pp. 35–47.
- Krasicki, Jan (2003) *Byg, Człowiek i Zło: Studium filozofii Włodzimerza Solowjowa*, Wydawnictwo Uniwersitetu Wrocławskiego, Wrocław (Russian Translation 2009).
- Lafage, F. (1998) *Le comte Joseph de Maistre (1753-1821). Itinéraire intellectuel d'un théologien de la politique*, L'Harmattan, Paris.
- Leviczkij, Sergey A. (1996) *Essay on Russian Philosophy History*, Frankfurt am Main, 1968 (in Russian).
- Losev, Alexey F. (1990) *Vladimir Solovyov and his Time*, Progress, Moscow (in Russian).
- Müller, Ludolf (1951) *Offener Brief an Herrn Szylkarski als Erwiderung auf sein Nachwort zu Müller, L. "Solovyov und der Protestantismus"* Marburg, 1951.
- Müller, Ludolf (2000) *To Understand Russia: Historical and Cultural Studies*, Progress-Tradiciya, Moscow (Russian Translation).
- Paplauskas-Raminas, A. (1950) 'Vladimir Soloviev. Le pont vivant entre la Russie orthodoxe et Rome', *Revue de l'Université d'Ottawa*, № 20. pp. 343–374.
- Patrimonio, F. (1979) 'La profession de foi catholique de Soloviev', *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris*, № 1, pp. 65–78.
- Pranchère, Jean-Ives (2004) *L'autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, Droz, Genève.
- Proyart, Zhaqueline, de (1993) 'Vladimir Solov'ev on Catholic Church', *New Europe*, № 2, pp. 59–78.
- Rupp, Jean (1975) *Message ecclésial de Solowiew: Présage et illustration de Vatican II*, Lethielleux, Vie avec Dieu, Bruxelles-Paris.
- Rupp, Jean (1975*) *Un levier pour l'ocumenisme: Wladimir Solowiew*, Vie avec Dieu, Bruxelles.
- Szylkarski, Vladimir (1951) 'Solovjev und die Una sancta der Zukunft', Müller, Ludolf (1951) *Solovjev und der Protestantismus*, Herder, Freiburg, S. 145–189.
- Soloviev, Sergey M. (1997) *Vie et l'Évolution Poétique de Vladimir Soloviev*, Bruxelles (in Russian).

Сведения об авторе

ПАРСАМОВ Вадим Суменович –
Доктор исторических наук, профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Author's information

PARSAMOV Vadim S. –
DSc in History, Professor at the National Research University «Higher School of Economics».