ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ПРОБЛЕМЫ «ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ» ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Н. Ф. Уткина

Одна из последних работ Вл. Соловьева — «Теоретическая философия» — не является целостным и законченным произведением, поскольку составлена после смерти автора из трех статей, опубликованных в 1897—1899 гг. в журнале «Вопросы философии и психологии». Издатели его собрания сочинений объединили статьи под общим названием — «Теоретическая философия», которое не было произвольным: Соловьев намеревался выпустить под таким названием большой труд, посвященный основным вопросам гносеологии. Пожалуй, одной этой работы было бы достаточно, чтобы рассеять сомнения, которые высказывались порой исследователями творчества Соловьева относительно места, принадлежащего гносеологии в его философской системе. В биографическом очерке, помещенном в IX, дополнительном томе собрания сочинений философа, изданном в 1907 г., один из составителей и редакторов этого издания — Э. Л. Радлов писал: «Есть пробел, который никогда не будет заполнен: я имею в виду отсутствие гносеологии в системе Соловьева». Сомнения по поводу того, уделял ли Соловьев внимание гносеологической тематике, можно понять, если учитывать основную направленность его философии — критику гносеологизации философии, стремление к смысло-бытийственной проблематике, обращение к глубинам человеческого существования, которое, при всей важности сферы сознания, не исчерпывается ею. Смысл и назначение философии, по Соловьеву, состоит в том, что «она делает человека вполне человеком» [1].

Многие беды западноевропейской философии, по мнению Соловьева, проистекают из-за того, что в ней преобладает признание человеческого Я только в качестве познающего субъекта; в ней не учитывается, что «рядом с теоретическим вопросом: что есть? существует вопрос практический: что должно быть?, т. е. чего мне хотеть, что делать, во что верить и из-за чего жить» [2] Последнего теоретическая философия не касается. Современная западноевропейская философия в подавляющей своей части пребывает в состоя-

нии логической отвлеченности, что мешает ей обрести нужное значение «в области практической» и оказать влияние «на жизнь народную».

Соловьева очень интересовали попытки преодолеть логицизм, посмотреть на человека не только как на субъект познания, предпринимавшиеся в западноевропейской философии. Он писал о достоинстве антропологии Фейербаха, в которой приоритет отдан человеку как таковому, во всем богатстве его субъективного, личного бытия. Его внимание привлекали идеи Шопенгауэра и Э. Гартмана, оппозиционные философии отвлеченного рационализма, логицизма.

Обозревая историю философии, Соловьев видит в ней последовательное развитие идей, способствующих в определенной степени совершенствованию человечества, но эти идеи собраны в учения, лишь частично отражающие истинные потребности прогресса человеческой личности, общества. До поры до времени частичная, односторонняя проработка проблем была единственно возможным и, следовательно, необходимым путем развития философии. Но человечество дошло в своем развитии до такого состояния, когда разорванность и частичность в его собственном бытии достигли предела, опасного для будущего существования. Одновременно односторонние философские учения, гипостазирующие отдельные начала, в свою очередь, пришли к бесславному завершению, разорвав связи с жизнью.

Обстоятельства свидетельствуют, что возникла насущная необходимость в новом этапе развития философии, когда потребуется, опираясь на достижения односторонних, частичных учений, сохраняя их позитивные качества, создать философию, охватывающую все жизненно важные сферы бытия и способную постичь их в органическом единстве. Именно такую философию всеединства он создавал, опираясь на традиции христианства.

И все же, несмотря на смысло-бытийственную ориентацию его философии, в конце жизни он, как бы забыв о своей критике гносеологизации философии, односторонности теоретической философии, пишет ряд статей, — собственно, главы будущей книги, специально посвященные теоретической философии, т. е. теоретико-познавательным проблемам. Разумеется, гносеологическая тематика присутствовала и в предыдущих произведениях Соловьева — достаточно назвать «Кризис западной философии (против позитивистов)», «Философские начала цельного знания», «Критика отвлеченных начал». И будущую книгу он рассматривал не как самоцель, а как составную часть обобщающего изложения всей своей системы, которое он предполагал осуществить. Все это так, однако остается несомненной его особенная увлеченность гносеологией в этот период. Причиной тому могли послужить определенные изменения во взглядах Соловьева, происшедшие года за два до его кончины. Они заметны по его работам, о них писал Е. Трубецкой, автор двухтомного труда «Миросозерцание Вл. Соловьева» (М., 1913).

До тех пор его сочинения вполне могли быть отнесены к мелио-

ристскому типу философии: убеждение, что мир способен с участием человека к неуклонному и радикальному улучшению, выражено здесь в предельной степени. Внимание Соловьева всегда привлекали проблемы эволюции, недаром его образование начиналось с занятия естественными науками, биологией. Понятие развития он считал одним из основных в своей философии. Человечество включалось во всеобщую эволюцию, представляющую ряд «повышений бытия».

На вершине эволюции человечество благодаря огромному напряжению сознания, воли, чувств каждого человека и прогресса всего общества достигает такого состояния совершенства, одухотворенности, что способно преодолеть сначала разобщенность, разорванность своего собственного существования, затем — разрыв между человеком и природой и, наконец, между материальным и идеальным. Тогда произойдет соединение с абсолютно-сущим, с богом, и возникнет богочеловечество. Возвышенное, одухотворенное человечество становится со-творцом бога, его партнером для выполнения грандиозной задачи — перевоплощения универсума, космоса. Перевоплощение подразумевает создание мира, в котором сохраняются полнота и многообразие бытия, освобожденного от гибели, распада, уничтожения. Соловьев одно время поддерживал идеи Н. Ф. Федорова, но его замысел был еще более грандиозным: предполагалось сохранение мира со всем богатством развитых форм, т. е. тотальное преодоление, как мы сказали бы теперь, процесса энтропии. Богочеловечество создаст новый космос, победивший хаос, всеразрушающее время. Человек, природа обретут бессмертие: ничто не будет подавлено или уничтожено. Космическая по масштабам деятельность развертывается, по мысли Соловьева, не в трансцендентном мире, а в здешнем, земном.

Средство решения грандиозных задач преобразования общества, земной природы, универсума философ видел в единении свободно-нравственного человечества. Для возникновения свободно-нравственного человечества существенно самосовершенствование каждой личности, но, по Соловьеву, еще бóльшую роль играет повышение уровня социальной организации. У него было сильно развито ощущение важности исторически возникших форм социальной общности. Именно в эволюции социальных институтов он в первую очередь видит постепенное повышение уровня нравственности, «меры добра»: от примитивно-первобытных представлений до христианства развивается религия; государство, удаляясь от кулачного права, приходит ко всеобщим и прочным основам гражданского законодательства. Социальное развитие протекает не гладко, общество и его слагаемые развиваются неравномерно, но общий прогресс социальности является несомненным. Такой была концепция, которой Соловьев придерживался бóльшую часть жизни, считая богочеловечество итогом длительного процесса нравственного самосовершенствования личности и, что не менее, а даже более важно, нравственного подъема общества, его устоев — религии, государства, экономики.

Но наступил перелом в его мироощущении, и мрачные размышления потеснили былой оптимизм; возникли сомнения в правильности философской системы, возлагающей надежды на неуклонный прогресс социальных форм, способствующих совершенствованию каждого человека и всего человечества в целом. Тревожные настроения ближе к XX в. уже начали завоевывать умы, освобождающиеся от радужных ожиданий, порожденных успехами относительно благополучного XIX в. Для Соловьева не было сомнений, что социальная организация изменяется, но повышаются ли нормы нравственности, растет ли «мера добра»? Широковещательные обещания и посулы звучали все громче, но, увы, за ними все явственнее вырисовывались искусная ложь и беспардонный обман.

Идейный кризис Соловьева отчетливо проявился в одном из последних крупных его произведений, в «Трех разговорах». Здесь нарисована другая по сравнению с обычной для его философии перспектива человеческой истории: нет прогресса общества, преобразования его в разумный и справедливый социальный строй; нет стадии богочеловечества, а следовательно, изменения глубинных свойств универсума. По прогнозу Соловьева, человечество обретет желанное единство, но оно не будет иметь ничего общего с искомым идеалом, так как социальность проявит способность к фантасмагорическим превращениям, камуфлированию разнузданного шабаша зла самыми благостными словесами. В таком случае спасение придет, но уже не благодаря развитию социальных институтов и нравственному, интеллектуальному подъему каждого человека, а в ответ на страдания и мольбы избранных праведников — в духе христианской эсхатологии.

Опасность неподлинного бытия, суррогатов истин, охватывающих человеческое сознание, заставляла оценить в полной мере существенность проблем истины, достоверности знания. В «Теоретической философии» предметом пристального анализа Соловьева стали сущностный характер мышления, достоверность познания, истина. Гносеология выступила на первый план, но если учесть исходные интенции философа, то можно сказать, что она все же осталась подчиненной смысло-бытийственным задачам.

Цель «Теоретической философии» (по крайней мере трех ее частей) — подвергнуть методическому сомнению принятое понимание механизмов функционирования сознания и, продвигаясь шаг за шагом, убедиться в том, что существующие формы, структуры сознания обеспечивают достоверный и сущностный характер человеческого сознания.

В период создания этой работы Соловьев приходит к выводу, что в гносеологии назрела потребность радикальных изменений в понимании субъекта сознания. Главным препятствием на пути необходимых изменений встает, по его мнению, господствующий в трактовке субъекта сознания психологизм, не позволяющий раскрыть истинные механизмы сознания и, главное, структуры сущностного сознания. «Если в настоящее время, — пишет он, —

точки зрения субъективного идеализма, солипсизма, иллюзионизма едва ли представляются соблазнительными для какого-нибудь философа, то, с другой стороны, не найдется, конечно, и такого мыслителя, который бы придавал элементам и формам физического мира — веществу, пространству, времени — ту безотносительную реальность, какую они имеют для умов, не початых критическим сомнением. Но такой же, а может быть, и гораздо больший переворот должна произвести последовательная философская проверка наших понятий об элементах и формах мира внутреннего; а первое условие для этого есть методическое сомнение в принятых на веру положениях о психическом субъекте» [3]

Соловьев отказывается от психологических концепций, не позволяющих выйти за пределы знания о психической наличности сознания. Самое представление о психической наличности сознания признается им чрезвычайно важным, так как, будучи самоочевидным фактом для сознающего субъекта — каждый знает, что́ является содержанием его сознания в данный момент, — оно отвечает необходимому требованию полной достоверности. «Прямое сознание психической наличности есть знание не только безусловно достоверное», но и всеобщее, ибо область психической наличности «не ограничивается одними ощущениями, а включает в себя, с известной стороны, и всякую мысль, как самую отвлеченную и формальную, так и самую сложную и многосодержательную» [4] Однако наличность внутренне сознаваемого факта (это сознание бесспорно достоверное: человек, воспринимающий определенный предмет, может поведать, не впадая в заблуждение, о психической наличности своего сознания), не разграничивает кажущееся от реального: «самодостоверность наличного сознания как внутреннего факта не ручается за достоверность сознаваемых предметов как внешних реальностей» [5]

На основе самодостоверности наличного сознания нельзя, строго говоря, заключать и «о подлинной реальности сознающего субъекта как особого самостоятельного существа или мыслящей субстанции» [6] Декарт, который считал «такое заключение возможным и необходимым», заблуждался, и в этом за ним доселе следуют многие. Знаменитое cogito ergo sum ошибочно. Под мышлением Декарт разумел «всякое внутреннее состояние, познаваемое как такое» [7], но «когда говорится: Я мыслю, — то под Я может разуметься или чистый субъект мышления, или же эмпирический субъект, т. е. данная живая индивидуальность, — другими словами, субъект в смысле отвлеченном или субъект в смысле конкретном» [8] Декарт не сделал этого различения. Сложности поиска подлинного субъекта сознания отразились в его философии, и в его работах нельзя не заметить немало разночтений на этот счет. Но поскольку для Декарта самое мышление имело важность как способ убедиться в собственном существовании, «в существовании всякого мыслящего субъекта», то верх одержал эмпирический субъект сознания. В английской психологической школе, продолжавшей картезианскую традицию, субъект сознания зате-

рялся среди «множества психических состояний», мысль была представлена как одно из «явлений среди других явлений» [9]

Однако пристальное наблюдение самоочевидных психических данных убеждает, что в потоке сменяющих друг друга психических состояний, характерных для текущей психической наличности, возникает потребность искания «чего-то более прочного и верного» [10] Такая потребность является не менее достоверным фактом, чем любой другой, относящийся к наличному сознанию. Есть факты сознания, которые, будучи некоторым психическим данным, являют собой и нечто другое, большее — они перекрывают единичные психические факты и вводят в сознание форму всеобщности: «Таким образом, существует наличный психический факт, собственное содержание которого. выходит за пределы всякой наличности, — дан факт, *означающий* нечто большее всякого факта» [11] Положения логической мысли — а речь идет именно о них — «говорят в сознании не только за себя, за факт своего наличного существования, но и за всевозможные другие факты, в наличности не существующие, а лишь обозначаемые в своем общем свойстве» [12]

«Итак, имеется два рода достоверного знания: непосредственное сознание испытываемых психических фактов как таких и непосредственное разумение логического значения некоторых из этих фактов: сознается текущая психическая наличность и понимается формальная всеобщность предполагаемой истины. Мы необходимо различаем наличность данной мысли как единичного психического факта от мыслимой истины, содержащейся в факте этой же мысли, но относящейся не к нему одному, а имеющей всеобщее значение» [13] Форма всеобщности, проявляющаяся в логическом мышлении, порождается не психическими фактами самими по себе, а их сохранением. Время, т. е. непрерывное возникновение и исчезновение, господствует в психологическом сознании, но его нет в логическом мышлении, которое является как бы «реакцией против времени» и «обусловлено тем относительным упразднением времени, которое называется *памятью*, или *воспоминанием*» [14] — «отнятыми жертвами времени питается логическая мысль» [15].

Форма всеобщности неосуществима вне слова, которое «есть символ, т. е. знак, совмещающий в себе наличную единичность со всеобщим значением». Соловьев подробно анализирует слово как собственную стихию логического мышления. В отличие от памяти, которая «есть надвременное в сознании, слово есть и надвременное и надпространственное» [16], потому что оно «удерживает *исчезающее* и возвращает исчезнувшее», и кроме того, поднимаясь над существованием дробных явлений, «собирает разрозненное в такое единство, которое всегда шире всякой данной наличности и всегда открыто для новой» [17] Подчеркивая надвременной и надпространственный характер всеобщих форм сознания, Соловьев, разумеется, не мог обойти молчанием Канта и отозвался критически о признании им первостепенного значения априорных

форм пространственно-временны́х отношений: «Ставя пространство и время как первоначальные формы чувственного созерцания, а через это и всего дальнейшего познания, Кант ошибся, не оценив достаточно гносеологического значения двух психических основ, непосредственно освобождающих сознание от полного подчинения времени и пространству» [18] Бунт против времени, поднятый Соловьевым в онтологии, перебросился и на гносеологию; и здесь он пересматривает роль времени (и пространства), ставит под сомнение его всесилие.

Формы сознания, трансцендирующие [19] данную наличность душевной жизни и обладающие не меньшей, чем она, достоверностью, уже образуют подступы мысли, «но еще не дают действительной мысли» [20]

Выясняя путь образования мысли, Соловьев ополчается против ассоцианистских концепций, развивавшихся в границах психологической интерпретации субъекта сознания. Ассоцианистские концепции не раскрывают механизмов мышления — это он понял давно, с тех пор как «стал отдавать себе отчет в том, что такое мышление»: «Когда мы соединяем различные представления — как те, которые уже обобщены и объективированы словом, так и те, которые остаются на степени индивидуальных воспоминаний, когда мы их соединяем по правилам так называемой ассоциации — по смежности, по сходству и по контрасту, воспроизводя при этом лишь тот порядок, в котором одно представление фактически напоминает нам другое, то и тут мы не входим в область мышления: так называемые „законы ассоциации идей" суть лишь приемы памяти, а вовсе не мысли. Ими руководствуется ум или тогда, когда он случайно бездействует (например, в разговоре о пустяках), или тогда, когда он вовсе теряет способность мышления (например, при прогрессивном параличе мозга, один из верных признаков которого есть именно безотчетное подчинение внешним ассоциациям представлений)» [21]

Для возникновения мысли недостаточно различных сочетаний формообразующих элементов мысли. В действие должен вступить еще один и решающий фактор: «Всякая речь (уже заключающая в самых своих элементах, т. е. словах, общую возможность мышления) предполагается как выражение *определенной* мысли, которая, однако, при отсутствии определенной воли или намерения оказывается не действительной, а только кажущейся мыслью. Итак, для мысли действительной, кроме *мыслительного состава* с его общим значением, требуется еще *предпоставленное назначение этого состава служить некоторой положительной цели.* Это намерение, предшествующее действительной мысли и, следовательно, стоящее за мыслью, очень метко называется поэтому (на русском языке) замыслом» [22]. Замысел создает мысль как «необходимый путь к задуманной цели» [23]

Целеполагание, замысел, определенная интенция — непременные факторы осуществляющейся мысли, важнейшие составные элементы механизма сознания. Без их участия не обходится

ни эмпирическое, ни логическое познание. Так обстоит дело, например, с памятью, содержание которой «остается сверхвременным, увековеченным, но все-таки *хаосом*, и только с замысла житейского и научного *познания* начинается новый процесс образования, превращающий личную и собирательную память в житейский, исторический *опыт*» [24]. «Замысел. из хаоса фактических состояний сознания создает умственные мирки и миры» [25]

Как уже выяснилось в статьях «Теоретической философии», безусловное несомненно имеется в сознании: «. .во-первых, безусловная достоверность переживаемых состояний сознания как таких и, во-вторых, безусловная достоверность логической формы мышления как такой» [26] Но эта безусловность, как ее называет Соловьев, «пустая», она не имеет отношения к главному предмету его разысканий — способности сознания по самой своей природе к познанию истины по существу, способности, обеспечивающей непосредственную данность сущности.

С античных времен обращено внимание на стремление к истине, поиски истины, свойственные сознанию. Следовательно, не приходится сомневаться, что в сознании присутствует понятие истины. Но очевидно различие «между известностью истины как *понятия* и знанием *самой* истины» [27] Соловьев предлагает отправляться от *понятия* об истине, которое дается «в той форме разумности, которая есть несомненный факт» [28] Но «эта форма для повседневного сознания находится в состоянии рассеяния и безразличия», поэтому следует «сосредоточить эту рассеянную форму в ней самой, отрешить ее от не соответствующего ей условного содержания, оставляющего ее саму по себе бессодержательной, — то есть из безразличного понятия превратить ее в живой *замысел* — вот первая существенная задача философии» [29]

Философ, сконцентрировав усилия воли, направив внимание на одну цель, предпочтя всем замыслам один «замысел безусловного познания самой истины, т. е. не истины единичного факта и не истины всеобщей логической формы, а познания истины по существу, или как безусловно-сущего», сможет осуществить трудный и сложный прорыв к сущностной природе сознания. Замысел познания истины «уже самою наличностью своей, как фактическое требование настоящей, подлинной безусловности, расширяет наше мышление. Разумность. переходит в требование определенного содержания, именно безусловного и всецелого» [30] Разумность, вполне способная быть безразличной формой всякого содержания, радикально меняется, она стремится стать «разумом истины» [31] К выводу о существовании «разума истины» может прийти субъект философии, раздвинувший рамки эмпирического субъекта и поднявшийся «сверхличным вдохновением в область самой истины» [32]. Сверхличное необходимо, потому что «если и нельзя заранее определить, что есть истина, то *должно* сказать во всяком случае, в чем ее нет, а именно ее нет в области отдельного обособленного Я» [33] Сущностное сознание «есть по необходимости *не мое* только состояние, а и нечто другое — мышление имеет природу

объективную. природу универсальную, или вселенскую» [34] Всеобщая сущностная структура, природа сознания — это и есть «разум истины».

Выясняется, что «не истина зависит от фактического мышления, а напротив, достоинство и философский интерес этого мышления зависит от истины, и все значение мыслящего субъекта зависит от того, определяет он себя или нет как форму безусловного содержания или как разум истины» [35] Человек имеет способность оценивать свое состояние, действия, воспринимаемые факты не только в связи, в соотношении с другими индивидуальными фактами, но также в соответствии с универсальными, идеальными нормами, которые заполняют логические формы, являясь их содержанием. Для процесса истинного познания недостаточно сопоставления эмпирических фактов (скажем, по законам ассоциации), его осуществление не обеспечивается и подключением всеобщих логических форм мышления, которые в принципе могут быть заполнены самым различным, в том числе и бессмысленным, содержанием: ему необходимы еще всеобщие сущностные структуры, включенные в природу сознания, вокруг которых в конечном итоге организуется конкретный эмпирический материал. Вне «разума истины», т. е. смыслосодержащих норм, структур, наличная психическая данность пребывает в бессмысленном хаотическом состоянии, а логические формы остаются пустыми и потому не менее бессмысленными.

В истории философии Соловьев выделяет двух мыслителей, которые шли в том же направлении, что и он, анализируя механизмы сознания. Первый из них Кант. Его интерес сосредоточен не на эмпирическом субъекте, а на общих нормах его деятельности как познающего субъекта. «Но Кант не договаривает: познающего *истину* по нормам, в которых она раскрывается для ума, на нее направленного» [36] «Кантова гносеология остается до конца двусмысленной, и познающий субъект в ней вечно колеблется между ролью полномочного законодателя для всего познаваемого и ролью невольника, тем более несчастного, что его господин ему неизвестен и он должен покорно принимать неведомо откуда идущие условия для своей деятельности. . Кантианский „чистый разум“ остается, в сущности, лишь формальной разумностью, фактически нам присущей, но лишенной (у Канта) всяких средств, чтобы стать разумом истины» [37]

Еще дальше продвинулся Гегель: «Все внешние перегородки между философским мышлением и его предметом — самой истиной — сняты в гегельянстве, но воздвиглась внутренняя преграда самомнения, объявившего, что процесс постижения истины и есть сама истина. Вместо наполнения разума как безусловной формы безусловным содержанием самой истины основным мерилом философского делания объявлено заранее тождество формы с содержанием, а окончательным содержанием, подлинной действительностью осталось, как и у Канта, только то, что дано» [38] Учения Канта, Гегеля — крупнейшие вехи на пути к тем выводам, к кото-

рым приходит Соловьев, об изначальных сущностных структурах сознания, с которыми соотносятся все конкретные акты познания. Индивидуальное сознание является вместилищем этих внеиндивидуальных, надындивидуальных форм непосредственной данности сущности. Прорваться к этим сущностям, убедиться в том, что они есть, можно лишь путем интуитивного ви́дения, интеллектуальной интуиции, руководимой жизненными, ценностными ориентирами.

Мир смыслов конституируется человеческим сознанием, но сознанием не эмпирического, или психологического, субъекта, а — как называет его Соловьев — философского субъекта, или надличностного, трансцендентального субъекта, представляющего собой совокупность определенных данностей, выступающих в качестве универсальных норм истины. В идеях Соловьева заключались поиски единых универсальных программ, укорененных в человеческом сознании и обеспечивающих сущностное познание, поиски способов конкретной реализации этих программ.

Критика эмпирического субъекта, сознания, борьба с психологизмом и ассоцианизмом в интерпретации механизмов мышления, стремление к усмотрению наличной достоверности изучаемых явлений, огромная роль, придаваемая в формировании мысли, направленности сознания на определенный объект и, наконец, главное — прорыв с помощью интуиции к миру смыслов человеческого сознания, к «разуму истины», «истины по существу» — все эти положения очень похожи на идеи, развитые в феноменологической философии.

Г. Даам, западногерманский исследователь творчества Соловьева, полагает, что и до «Теоретической философии» у Соловьева были идеи, созвучные будущей философии феноменологии, но наиболее ярко они представлены в его последней работе, посвященной проблемам гносеологии. По мнению Даама, «идеи, развернутые Соловьевым, особенно в семилетний период с 1892 по 1899 г., предвосхитили сущность методологии германской феноменологии»; статьи Соловьева, «вошедшие в „Теоретическую философию", были написаны в 1897—1899 гг., за два года до появления „Логических исследований" Эдмунда Гуссерля (1900—1901), которые общепризнаны стартовым пунктом развития феноменологии» [39]

Родство идей Соловьева с феноменологией не было замечено последующим поколением русских идеалистов. Это касается даже Г. Шпета, учившегося у Гуссерля и представлявшего феноменологию в России XX в., хотя, как пишет Г. Даам, «некоторые идеи, выдвинутые Шпетом в его теории, были фактически очень близки к тем, которые содержатся в „Теоретической философии" Соловьева» [40]

Е. Трубецкой, Л. Лопатин в связи с «Теоретической философией» были озабочены главным образом прозвучавшими здесь имперсоналистскими мотивами и сочли, что новая доктрина мыслителя противоречит его прежней философской системе. Их больше

всего смущало, что субъект в акте мышления выступает в качестве несубстанционального, функционирующего центра. Сущностное сознание оказывалось трансцендентальным в противоположность имманентному психическому состоянию.

Даам полагает, что понимание Соловьевым субъекта сознания отвечает принципам феноменологической философии, что на поздней стадии развития своих идей Соловьев отказывается от философии целостного знания, от теософской концепции всеединства и приходит к выводу, что субъект сознания может определяться только как «феноменологическая реальность», т. е. центр конструирования миров из априорных изначальных сущностных данных.

В последние годы жизни Соловьева в его трудах появились тенденции полного освобождения от мистики, тенденции, которые могли лечь в основу «новой реалистической школы в русской философии, способной порвать с теологией и утвердиться в своей независимости, опираясь на здравую и убедительную методологию» [41] К сожалению, заключает Даам, возможности, открытые Соловьевым, остались непонятыми и не реализованными сторонниками «новой религиозной философии».

Отыскать следы мистики действительно трудно в варианте гносеологических воззрений, изложенных в «Теоретической философии». Человеку не нужно вступать в двустороннюю связь с богом, которая подразумевается в мистической вере и в которой тайна добровольно открывается абсолютом в ответ на личную устремленность к нему человеческого существа. В «Теоретической философии» остается идея, требующая напряженного сосредоточения всех интеллектуальных и душевных сил человека для уяснения истины. Однако поиски истины приводят к открытию структур, обеспечивающих сущностное, истинное познание, заложенных в самом человеческом сознании, имманентных сознанию не психологического, эмпирического субъекта, а структур универсальных, свойственных человеческому сознанию как таковому.

По словам Е. Трубецкого, при таких обстоятельствах «для разума — ничего тайного. Ликвидируется безотносительная ценность веры. Она может быть заменена познанием. Исчезает личное отношение к богу, ибо логическое безлично» [42].

Е. Б. Рашковский считает, что Соловьев в «Теоретической философии» «слишком прямолинейно „феноменализировал“ человека», но его «софийные воззрения здесь все же остаются» [43].

Сохранившиеся части «Теоретической философии» не дают оснований для категорического вывода об эволюции взглядов философа; вероятно, многое прояснилось бы в последующих главах, оставшихся, к сожалению, ненаписанными. И все же кажется невероятным, что субъект познания в качестве феноменологической реальности является заключительным звеном философии Соловьева: более правдоподобным выглядит предположение, что

субстанциональный характер субъекта сознания отрицался им в пользу общемировой «софийной» субстанции.

Признание софийного начала чрезвычайно существенно в философии Соловьева. Оно включается в абсолютно-сущее, или свободно-сущее, являющееся исходным принципом философии всеединства. Понятие Софии употребляется в качестве необходимого дополнения понятию логоса — действующего, объединяющего начала сущего. София — материя абсолютно-сущего, прошедшая путь, на котором она максимально реализовала свойственные ей многообразие и вместе с тем одухотворилась, прониклась началом единства. За понятием Софии скрывается многообразие, объединенное в единое целое, в котором различное, индивидуальное не исчезают, а гармонически сочетаются и сохраняются.

В Софии, являющейся как бы представительницей материального мира, но мира, устремленного к одухотворению и единству, само собой разумеется, значительная роль принадлежит идее человека. Благодаря тому что София является неразрывной частью абсолютно-сущего (она — вечный субъект сущего, воспринимающий его воздействие и сама воздействующая на него), столь же вечным субъектом божественного воздействия становится и человек: без него нет деятельности бога — ее не на что направить.

В философии Соловьева человек совечен богу. Соловьев отвергает предположение, что «бог может существовать и без человека и действительно существовал до сотворения человека» [44] Совечный абсолюту человек — не из рядов эмпирического человечества, поскольку известный нам земной человек возник в процессе эволюции, «появился на земле в определенный момент времени как заключительное звено органического развития на земном шаре» [45]

Но вместе с тем, когда говорится о вечном человеке, то подразумевается «не родовое понятие „человек", не человечество, как имя собирательное» [46], а нечто другое. Соловьев говорит «о человеке идеальном, но тем не менее вполне существенном и реальном, гораздо более, несоизмеримо более существенном и реальном, нежели видимое проявление человеческих существ. В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, через который переступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого» [47] Софийный, идеальный человек «не есть только универсальная общая сущность человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно» [48] Возможность вечности, заключенная в сущем, принадлежит не идее человека, она является уделом «каждой отдельной особи» [49]

Философия всеединства подразумевала единый и вместе с тем всеобъемлющий мир, воплощающий в себе всю полноту и многообразие индивидуального, мир, в котором нераздельное есть в то же

время составное, в котором части тождественны целому. Естественно, с точки зрения такой философии сущностные формы человеческого сознания нельзя рассматривать в отрыве от природы абсолютного начала.

До создания «Теоретической философии» Соловьева в гносеологии преимущественно занимала связь рациональных, этических, эстетических, мистических моментов в познании. В органической логике, предложенной им в ранней работе «Философские начала цельного знания», отмеченной поисками новых форм рациональности, синтезирующих веру, разум и опыт или религию, философию и науку, он, отказываясь от гипостазирования понятийного мышления, подчеркивал значение интуиции, непосредственного созерцания, художественного ви́дения, которое успешнее, чем чисто понятийное мышление, справляется с задачей охватить все-в-единстве.

В его работах подробно прорабатывалась связь познавательной и этической деятельности. Нравственность он включал в самую логику мышления, считал невозможным, опуская ее, получить критерий истины. В нравственном сознании познающего заложено единственно сто́ящее свидетельство истинности полученных им результатов. Убедиться в их истинности со стороны, как правило, не представляется возможным: безнравственное сознание легко находит убедительно звучащие аргументы в пользу своей мнимой истинности. Только высоконравственная личность познающего субъекта является гарантом истинности добытых им данных. Идеи Соловьева вряд ли покажутся архаическими в наше время. Практика, не оцененная им в качестве критерия истины, разумеется, не теряет своего значения на современной стадии исторического развития, однако человеческая деятельность приобрела такие масштабы, что за проверку на практике предложенных решений в ряде случаев приходится платить непомерную, непозволительную для общества цену.

Единство рационального, этического, эстетического и реального творчества предопределено в теории познания Соловьева его онтологией, согласно которой абсолютно-сущее есть истина, а вместе с тем благо и красота.

При чтении «Теоретической философии» возникает заманчивая идея — объявить Соловьева предтечей или даже основателем феноменологии. Повод для этого дает содержание работы, столь близкое феноменологической тематике. Бесспорно, что Соловьев обдумывал те же проблемы, что и феноменологи, и пришел к интересным результатам. И все же между ними есть различие, зависящее от исходных принципов соловьевской философии. В соответствии с ними сущностные структуры сознания не должны быть последней реальностью, за пределами которой исследователю больше нечего искать. В системе воззрений Соловьева эти структуры должны быть производными с «матриц», заложенных в природе абсолютно-сущего.

Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. б. д. Т. 2. С. 412.
[2] Там же. Т. 1. С. 120.
[3] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. б. д. Т. 8. С. 177—178.
[4] Там же. С. 187.
[5] Там же. С. 165.
[6] Там же.
[7] Там же. С. 167.
[8] Там же. С. 172.
[9] Там же. С. 185.
[10] Там же. С. 186.
[11] Там же. С. 190.
[12] Там же. С. 192.
[13] Там же. С. 193—194.
[14] Там же. С. 198.
[15] Там же.
[16] Там же. С. 202.
[17] Там же.
[18] Там же.
[19] Соловьев ограниченно пользовался профессиональным философским языком его времени и делал это намеренно. В «Теоретической философии» (С. 205) он «транскрибировал» одно из своих положений, изложив его сначала в обычных для него понятиях, а затем в стиле современной ему философии. Первый вариант: «Когда, испытывая известное ощущение (а также не испытывая его), мы мыслим о нем в его всеобщей значимости, то эта мысль есть тут единичное и наличное состояние сознания, самым делом перерастающее данную наличность душевной жизни». Второму варианту предпосланы несколько его слов: «Кому слово „перерастать“ кажется слишком простым для философии, тот безвозбранно может заменить мое выражение таким: „эта мысль самым актом своего объективного формулирования трансцендирует свою субъективную актуальность и императивно постулирует универсальность интеллекта“».
[20] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. С. 202.
[21] Там же.
[22] Там же. С. 203.
[23] Там же.
[24] Там же. С. 209.
[25] Там же.
[26] Там же. С. 208.
[27] Там же.
[28] Там же.
[29] Там же.
[30] Там же. С. 210.
[31] Там же.
[32] Там же. С. 213.
[33] Там же.
[34] Там же. С. 206.
[35] Там же. С. 218.
[36] Там же.
[37] Там же.
[38] Там же. С. 219.
[39] *Dahm H.* Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation. A Contribution to the History of Phenomenology. Boston, 1975. P. 200—201.
[40] Ibid. P. 213.
[41] Ibid. P. 203.
[42] *Трубецкой Е.* Миросозерцание Вл. Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 322.
[43] См.: *Рашковский Е. Б.* Владимир Соловьев: учение о природе философского знания // Вопр. философии. 1982. № 6.
[44] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 118.
[45] Там же. С. 118.
[46] Там же. С. 112
[47] Там же. С. 116.
[48] Там же.
[49] Там же.