**Проблема сознания в теоретической философии Вл. Соловьева.**

А. Л. Доброхотов

Наиболее интенсивно сознание как проблема тематизируется Соловьевым в цикле статей, обозначенных издателем первого Собрания сочинений как "Теоретическая философия".[277] Очевидно, что эта тема имеет первостепенную важность для общего замысла итоговой соловьевской трилогии[278]. Чтобы понять статус темы и связанные с ней проблемы и недоумения, появившиеся у интерпретаторов наследия Соловьева, стоит обратить внимание на саму концепцию трилогии. Судя по семантической нагрузке слова "оправдание", оно должно указывать на цель и смысл трилогии.

В начале "Оправдания добра" дана целая семантическая гроздь смыслов "оправдания": правда, правый путь, оправдание себя, оправдание доверия, оправдание как подтверждение надежды.[279] В "Теоретической философии" указывается, что стремление к добру требует, чтобы оно было "истинным добром": "Наша жизнь,[280] чтобы иметь смысл, или быть достойною духовной природы человека, должна быть оправданием добра."[281] (Жизнь, смысл и достоинство возможно представляют здесь - соответственно - красоту, истину и добро.) Для оправдания добра, - утверждает философ, - необходимы не только добрые чувства, но и нравственное учение, которое закрепляет чувства в форме заповедей и приводит в разумную связь все проявления идеи добра, выводя из нее нравственные нормы для "направления, управления и исправления" всей личной и общественной жизни.[282] Видимо, ряд паронимов выстроен специально для того, чтобы указать аспекты "оправдания". Не только паронимически, но и по смыслу среди значений "оправдания" мы можем разместить "право". Тема права занимает в размышлениях позднего или - точнее - зрелого) Соловьева постоянное и весьма почетное место[283]. Но для замысла трилогии правовой мотив важен еще и потому, что автор несколько дистанцируется от решения содержательных задач и на первый план выдвигает поиск права на добро, истину и красоту. Своего рода стволом этого разветвленного семантического дерева смысловых оттенков "оправдания" представляется "исполнение", "осуществление": данное должно преобразиться в горизонте заданного. Этот смысловой лейтмотив позволяет поставить "Оправдание" рядом с такими категориями европейской философии, как аристотелевская "Энергия", гегелевская "Действительность" и хайдеггеровское "Событие"

Таким образом, оправдание истины оказывается необходимым условием оправдания добра. Но для оправдания истины в свою очередь необходимым является нахождение исходных очевидностей, своего рода "аксиом", которые дают право на "дедукцию". Ключевым вопросом становится классическая проблема достоверности, с решения которой некогда начиналась философия Нового времени.

В итоге Соловьев приходит к следующему выводу: "Существует для начала философии триединая достоверность. Во-первых, достоверны субъективные состояния сознания, как такие, - психическая материя всякой философии. Во-вторых достоверна общая логическая форма мышления, как такая (независимо от содержания). И в-третьих, достоверен философский замысел, или решимость познавать саму истину […]"[284] Единство этой троякой достоверности, - поясняет Соловьев, - в том, что первый ее вид присущ и обоим другим, так как они суть прежде всего факты сознания, непосредственно достоверные в первом смысле. Но к этой субъективной достоверности логическое мышление привносит объективную значимость, а философский замысел привносит акт воли. "Должно, таким образом различать в познающем, во-первых, субъекта эмпирического, во-вторых, субъекта логического и, в-третьих, субъекта собственно философского. Можно, пожалуй, обозначить это троякое подлежащее тремя различными именами, называя первое душою, второе - умом и третье - духом."[285] Далее Соловьев подчеркивает, что первые два субъекта - низшие ступени по отношению к третьему. Они отождествляются с парами "эмпирическая психология - формальная логика", "эмпирический хаос -логическая отвлеченность", "материальная пестрота - формальная пустота"[286]. Третий же - истинный философский субъект (или "мышление безусловное"[287]) - Соловьев в трех местах эмфатически называет "становящимся разумом истины".[288] В целом в этих тринитарно-неоплатонических построениях Соловьева нет ничего неожиданного для тех, кто знаком с его творчеством. Однако, некоторое удивление вызывает двойственное позиционирование "сознания". С одной стороны, все три достоверности достоверны как факты сознания, и значит сознание обнаруживает себя своего рода субстанцией достоверности; с другой же - это низшая ступень восхождения к "разуму истины"; материально-психический субстрат, который в таком случае и сам-то не в праве претендовать на статус достоверности. Эту непоследовательность выводов разъясняет предшествующий ход рассуждений философа, к которому мы и обратимся.

Статья, открывающая цикл "Теоретической философии" - "Первое начало теоретической философии" - посвящена первой из трех достоверностей и с особой пристальностью рассматривает сознание. По сравнению со следующими, статья производит впечатление более обстоятельной и тщательно продуманной. Основной вывод автора, многократно и многообразно сформулированный в статье, таков: "Безусловная самодостоверность наличного сознания есть коренная истина философии".[289] Или: "…знание факта, непосредственно и нераздельно связанное с самим фактом, с ним и при нем неотлучно находящееся и потому справедливо называемое со-знанием, con-scientia, Bewusstseyn (т.е. Bei-wusstseyn), должно быть признано безусловно достоверным, ибо здесь знание непосредственно совпадает со своим предметом, мысль есть простое повторение факта, суждение есть выражение чистого тождества: А=А".[290] Соловьев отвлекается от онтологической интерпретации факта и рассматривает только способ его данности, а именно - его фиксированное присутствие в поле сознания. Рассуждения Соловьева, как легко заметить, близки знаменитому декартовскому cogito - особенно если сделать следующий шаг и признать, что из сознания следует реальность сознающего субъекта. Но этого-то шага философ и не делает. Более того: вторая половина статьи (особенно главы XI - XIV) и глава VI третьей статьи цикла содержат интенсивную атаку против Декарта и его принципа cogito. Соловьев, разумеется, не одинок в своем недовольстве аргументами Декарта. Достаточно упомянуть, что среди его союзников - Лейбниц, Вико, Кант, Гегель, Керкегор. Но в контексте "Теоретической философии" логичнее было бы встретить солидарность с Декартом, отстаивавшим дорогие Соловьеву философские ценности. Ведь соловьевский "истинный философский субъект" (он же - "дух") и был обнаружен Декартом уже в акте cogito, что позволило ему "оправдать" истину, убедиться в причастности мышления к абсолюту, в непроницаемости "Я" для внешних вторжений (воздействий "злого демона") и непосредственно перейти от cogito к доказательству бытия Бога.

Соловьев возражает Декарту следующим образом. В cogito перед нами три термина: мышление, бытие[291] и субъект, который мыслит и существует. Из них Декартом выяснен только один - мышление, каковое трактуется как самодостоверный "факт психического происшествия".[292] Но у субъекта такой самодостоверности уже нет: "Конечно, наше сознание самих себя есть факт достоверный, но что же, собственно, мы сознаем, когда сознаем себя?".[293] Из факта наличия мышления ничего нельзя заключить относительно мыслящего как чего-то отличного от мышления.[294] "…Нет смысла ставить и решать вопрос о существовании чего-нибудь, когда неизвестно, что это такое."[295] И Соловьев делает весьма резкий вывод: "Декартовский субъект мышления есть самозванец без философского паспорта."[296] По Соловьеву, Декартом смешаны вместе чистый субъект мышления и эмпирический субъект, в результате чего появился "ублюдок" - духовная субстанция, которая совпадает и с чистым мышлением и с индивидуальным существом. На самом же деле, полагает Соловьев, "я сознаю себя всегда как только субъекта психических состояний, или аффектов, и никогда как их субстанцию. Таким образом, на почве наличной действительности нет повода приписывать субъекту сознания, как таковому, другой реальности, кроме феноменологической".[297] Этот аргумент Соловьева (юмовский по сути) несколько теряет силу, если мы обратим внимание на присутствие в тезисе словосочетания "я сознаю": назовем мы cogito субстанцией или нет, само оно восстановило себя в момент нашей направленности на "субъект психических состояний".

Итак, Соловьев уверен, что содержательной достоверности и данности субъекта в cogito нет, и потому речь может идти о формуле А=А, но не о Я=Я. Особо раздражение вызывают у него "спиритуалисты", считающие Я некой сверхфеноменальной сущностью, субстанцией, бытийствующей независимо от от своих данных состояний. В качестве примера отечественного "спиритуализма" Соловьевым указан Л.М. Лопатин. Видимо Лопатина ошеломила и огорчила энергичная инвектива Соловьева. Он счел нужным ответить на критику старого друга. В статье "Вопрос о реальном единстве сознания"[298] Лопатин обстоятельно разбирает аргументы Соловьева и довольно убедительно защищает Декарта[299]. В частности он замечает: "…особенно странно, что В.С. Соловьев сам совершает […] ошибку, которую так красноречиво изобличает в Декарте […]. Поставив себе чисто декартовскую задачу […], он как точку отправления для философии вместо безобидного cogito ergo sum Декарта ставит другое, гораздо более притязательное положение: в нашем наличном сознании даны […] различные психические состояния , но реальный субъект нашей психической жизни - душа как субстанция - в наличном сознании не дается и не открывается […]. Трудно представить себе более решительное выражение феноменистического взгляда на душевную жизнь".[300] Лопатин также замечает что дихотомия Соловьева - "эмпирическая личность" и "чистый субъект мышления" - не исчерпывает всех возможностей, и он предлагает третий (близкий лейбницианскому) вариант понимания Я как субъективного сознания, "присутствующего на всех ступенях душевного роста".[301] Довольно резонно он замечает, что вторая статья цикла - "Достоверность разума" - опровергает первую в отношении оспариваемого тезиса. Странная предвзятость Соловьева объясняется по мнению Лопатина тем, что он категорически настаивает на понимании нашего сознаваемого субъекта как только лишь феномена, субстанциальное же бытие имеет не феномен, а только то, что обладает силой абсолютного творчества.[302] "…Соловьев - добавляет он - слишком много уступил принципиальным противникам своих задушевных убеждений."[303] Действительно, Соловьев неожиданно резко отмежевался от своего естественного союзника Декарта и солидаризовался с теми, кого Лопатин обозначил как "феноменистов".[304] Однако Лопатин так и не смог определить, зачем понадобился Соловьеву этот обескураживающий маневр (стратегический? тактический?).

Десубстантивация cogito, предпринятая Соловьевым, спровоцировала не только обвинение в "феноменизме", но и еще более серьезное обвинение в пантеистическом имперсонализме. Так, в работе П.П. Гайденко - одном из наиболее фундаментальных и взвешенных исследований философии Соловьева за последние годы - говорится: "”Теоретическая философия” посвящена доказательству реальности человечества и ирреальности отдельного человека. Объектом критики каждый раз оказывается персонализм […]. Именно против картезианского персонализма, а не просто субъективизма и механицизма выступает В. Соловьев […]. Таким образом в своем учении о богочеловечестве как едином организме В.С. Соловьев отдал дань своим ранним увлечениям Спинозой и Гегелем; особенно в последний период творчества эта пантеистическая составляющая миросозерцания Соловьева проявляется наиболее ярко, приводя философа к очевидному имперсонализму."[305] Полемическая интенция Соловьева отмечена автором совершенно справедливо - это именно личностный аспект cogito. Меткое замечание П.П. Гайденко о том, свой "философский паспорт" Декарт получил от Августина - одного из отцов христианской церкви[306], надо признать более чем уместным. Но обвинение в имперсонализме все же представляется чрезмерным. Можно указать на некоторые современные исследования, специально рассматривавшие эту проблему. А.Ф. Лосев, распутывая полемический клубок аргументов Соловьева, Лопатина и Е. Трубецкого, не считает неизбежным признание соловьевского имперсонализма и полагает, что - во всяком случае - в статье "Достоверность разума" недвусмысленно утверждается личностный характер мышления.[307] В работах П. Элена[308] и Э. Свидерского[309] (в первой более, во второй менее категорично) утверждается, что персональность человеческого Эго не отрицалась Соловьевым. Л. Венцлер не видит необходимости в тематизировании этой проблемы.[310] В. Ойттинен отмечает, что тема имперсонализма должна пониматся в свете полемики против крайностей славянофильства с одной стороны и секуляристской автономии субъекта - с другой.[311]

Действительно, патетика борьбы Соловьева с субстанциальным Эго, скорее всего может быть объяснена через его полемическую установку: нетрудно заметить, что таковые установки в большой степени определяли стиль и логику работ Соловьева на протяжении всей его творческой биографии. В VI главе последней статьи цикла ("Форма разумности и разум истины") Соловьев прямо указывает те отклонения от правильного пути, с которыми он борется. Прямой путь заключается в том, что "замысел" (т.е. высшая действительная форма достоверности), эмпирически принадлежа[312] субъекту, выходит из пределов субъективности, "определяя философствующего субъекта тем, что больше его".[313] Основные учения новой философии - картезианство, кантианство и гегельянство - отклонились от этого пути[314]. Задача познания безусловного постепенно заменяется ими на что-то другое. "В картезианстве это другое есть я"[315], единичное я как субстанция. С этим-то, собственно, и борется Соловьев.

Возможно, еще больше света на полемические цели Соловьева бросает следующая его фраза: "Но по какому праву можем мы спрашивать в философии: чье сознание? - тем самым предполагая подлинное присутствие разных кто, которым нужно отдать сознания в частную или общинную собственность? Самый вопрос есть лишь философски-недопустимое выражение догматической уверенности в безотносительном и самотождественном бытии единичных существ".[316] Здесь узнаются маски старых врагов соловьевской публицистики: позитивистского индивидуализма и славянофильской общинности[317]. Соловьев - "феномен религиозной уравновешенности"[318] - по-прежнему видит в этих крайностях серьезную угрозу делу "оправдания истины". Вопрос о сознании как "собственности" был зафиксирован Соловьевым с удивительным историко-философским чутьем. Достаточно указать на импликации этой проблемы, вскрытые Г.Г. Шпетом и поставленные им в связь с тогдашними новейшими философскими течениями.[319] Однако, возложение ответственности за "уклонения от прямого пути" на картезианство, кантианство и гегельянство, и уж во всяком случае - приписывание Декарту "самотождественности единичного существа" следовало бы признать порождениями полемического азарта великого мыслителя.

**Список литературы**

Соловьев В.С. Теоретическая философия // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т.1. М., 1988.

Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т.1. М., 1988.

Соловьев В.С. [Словарные статьи] Личность. Индивидуальность. Мэн-де-Биран. Особь. // Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д., 1997.

Безансон А. Извращение добра: Соловьев и Оруэлл. М., 2002.

Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.

Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996.

Лопатин Л.М. Декарт как основатель нового философского и научного миросозерцания // Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М., 1995.

Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.

Мотрошилова Н.В. Вл. Соловьев и поиски новых парадигм в западной философии последней четверти XIX века // История философии. Учебное пособие для студентов и аспирантов высших учебных заведений. М., 2001.

Соловьев Э.Ю. Философско-правовые идеи В.С. Соловьева и русский "новый либерализм" // История философии. Учебное пособие для студентов и аспирантов высших учебных заведений. М., 2001.

Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994.

Ehlen P. “Impersonalismus” und die “werdende Vernunft der Wahrheit” in Solov'evs Sp?tphilosophie // Studies in East European Thought. Vol. 51. No. 3. September 1999.

Oittinen V. Solov'ёvs Letzte Philosophie - Eine Ann?herung an Kant? // Studies in East European Thought. Vol. 55. No. 2. June 2003.

Swiderski E.M. Vladimir Solov'ёvs “Virtue Epistemology” // Studies in East European Thought. Vol. 51. No. 3. September 1999.

Wenzler L. Die Freiheit und das B?se nach Vladimir Solov'ev. Freiburg/M?nchen, 1978.