

## Проблема бытия в философии Вл.Соловьева

Для проблематики западноевропейской философии начала XX века характерен так называемый «онтологический поворот», а именно требование обнаружить такие онтологические основания, на которых можно было бы преодолеть господствующие в предыдущей философии XIX века субъективизм и релятивизм. Замысел фундаментальной онтологии М.Хайдеггера связан различением опыта бытия сущего (*So-sein*) и мышления бытия (*Da-sein*). Критика всей предыдущей философии как метафизики у Хайдеггера обуславливается именно неправомерным отождествлением *сущего* и *бытия*. Эта «субстанциализация» бытия и превращения его в один из видов сущего – субстанцию-материю, ощущение, понятие и т.п. - ведет в новоевропейской философии к релятивизации и субъективизации самого опыта существования человека. Бытие человека теряет свои основания, становится относительным, конечным, фрагментарным, и в итоге – бессмысленным. Главная претензия, предъявляемая М.Хайдеггером к предыдущей философии, заключается в *онтическом* истолковании *бытия*. Необходимость преодоления этого и обуславливает открытие экзистенциального опыта и описания сущего как «тут-бытия», а бытия как экзистенции.

Русская философия, как известно, исходит из совсем других оснований философствования, а именно – из опыта религиозного мышления. Тем не менее часто отмечаемый исследователями «онтологизм» русской философской мысли связан именно с различением бытия и сущего, онтологического и онтического<sup>1</sup>. Впервые ясно и отчетливо такое различие в русской философии было осуществлено Вл.Соловьевым в его философии «всеединства». В рамках этой философии у Соловьева не только присутствует онтологическое истолкование бытия, интересное понимание человека как сущего, но фактически присутствует и оригинальное решение проблемы конечности человеческого бытия. Опыт его решения проблемы мышления сущего по существу *конгенитален* постановке проблемы в европейской философии начала XX века. Требуется, конечно, известная реконструкция его философии, чтобы

---

<sup>1</sup> С.Л.Франк. Русское мировоззрение.// Франк С.Л. Духовные основы общества. - М., 1992. С.471-500. Лосев А.Ф. Русская философия. // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М., 1991. С.209-236.

вскрыть и выявить это решение, близкое к опыту европейской философии. Рассмотрим это подробнее.

Уже в своих ранних работах («Кризис западной философии» «Критика отвлеченных начал», «Философские начала цельного знания») Вл.Соловьев исходит из онтологического понимания бытия. Он начинает с критики западноевропейской философии именно за ее отвлеченный характер. Философия есть поиск истины, а истина – не есть нечто частное, абстрактное, отвлеченное и присутствующее только в мышлении; Истина есть единое, все и сущее, т.е. Истинно-Сущее<sup>2</sup>. Это принципиальное положение всей традиции русской мудрости и русской философской мысли, связывающее ее с восточной патристикой и византийской философией. Истина рассматривается как само Сущее. Порок всей западной рационалистической философии заключался в том, что истина рассматривалась не как живая идея, конкретно-всеобщее присутствие Сущего в опыте познающего субъекта, а как односторонние абстрактные и умозрительные схемы его мышления. Вся западноевропейская философия, по мнению Вл.Соловьева, связана с «гипертрофированием» разумного (рассудочного) начала, когда сущее понимается либо как «чистое понятие», либо как «чистое ощущение». В итоге в этой философии противоположные определения сущего – в рационализме и эмпиризме – «сходятся» и сводятся к пустой категориальной схеме. Явление есть лишь чувственное *отношение* субъекта к предмету, понятие есть мысленное *отношение* к предмету мысли. Но «...ни «явление», ни «понятие» не могут быть допущены сами по себе, как отвлеченные принципы, то есть отвлеченно от своего содержания, от того, что существует в форме явления или понятия»<sup>3</sup>. Истина же вообще по своему определению не может быть отношением или относительным бытием. Она «... не заключается в той или другой форме нашего познания ..., в той или другой форме относительного бытия, а в самом сущем, которое есть и познаваемое, то есть истинный предмет знания... Истина заключается, прежде всего, в том, что она есть, т.е. что она не может быть сведена ни к факту нашего ощущения, ни к акту нашего мышления»<sup>4</sup>.

Проблема заключается в том, что в западноевропейской философской традиции отождествлено сущее и бытие. Но в действительности, смысл бытия («есть») есть указание на

---

<sup>2</sup> Вл.Соловьев. Критика отвлеченных начал. // Сочинения в 2-х т. - М., 1988. С.691-693.

<sup>3</sup> Там же. С.683.

<sup>4</sup> Там же. С. 691.

существование сущего. «...Философия, имеет настоящим предметом не бытие вообще, а то, чему бытие вообще принадлежит, то есть безусловно-сущее, как безусловно-сущее начало всякого бытия»<sup>5</sup>. Есть только сущее, а бытие есть его предикат, его определение. Само бытие не «есть». «Сущее не есть бытие, но ему принадлежит всякое бытие в том же смысле, как мы должны сказать, например, что человек (мыслящий) не есть мышление, но ему принадлежит мышление. Как мыслящий не тождественен с мышлением, но имеет мышление, так и сущее не тождественно с бытием, но имеет бытие или *обладает бытием*»<sup>6</sup>.

Гипертрофирование чистого ощущения или чистого мышления ведут к **онтическому их истолкованию**: *мышление есть, следовательно, мышление и есть субъект, сущее*. Но онтологизировать мышление нельзя. Бытие есть только явление сущего, указание на сущее. «...Когда говорится просто «эта мысль есть» или «это ощущение есть», то только грамматически можно допустить мысль и ощущение как субъекты с предикатом бытия, логически же они, будучи сами лишь предикатами мыслящего и ощущающего, никак не могут быть действительными субъектами, и, следовательно, бытие никак не может быть их действительным предикатом»<sup>7</sup>. Поэтому Вл.Соловьев формулирует свой главный **онтологический аргумент**: *если есть бытие, то есть и сущее*.

Этот пункт о различии бытия и сущего является здесь важнейшим и требующим внимательного рассмотрения. Здесь, как позднее и у М.Хайдеггера, осуществляется критика картезианского основоположения *cogito ergo sum*. Однако, делает это Вл.Соловьев не совсем корректно - путем простого истолкования картезианского «я cogito» как спекулятивного выведения мышления как сущего. У Декарта, как известно, *cogito* есть особое, чистое сознание, пустое «Я», которое есть лишь чистая спонтанная мыслительная активность, обнаруживаемая в каждом акте мышления. Идея Бога (Абсолютного Сущего) вводится у Декарта как интенсивная и бесконечная величина «я мыслю». Иначе говоря, ни идея трансцендентального «Я», ни идея Бога не являются у Декарта в строгом смысле слова спекулятивными выводами. Спекулятивным является только вывод о том, что каждый акт мышления есть проявление особой субстанции. И Вл.Соловьев, согласный с Декартом в том, что каждый акт мышления есть проявление

---

<sup>5</sup> Вл.Соловьев. Критика отвлеченных начал. // Сочинения в 2-х т. - М., 1988. С.700.

<sup>6</sup> Там же, С.700.

<sup>7</sup> Там же, С.699.

спонтанной активности мышления, во-первых, разделяет этот спекулятивный аргумент о наличии за этими переживаниями общего субъекта, а во-вторых, распространяет его на любые акты субъективных переживаний. Острые критики Соловьева направлены здесь пока не против самой спекуляции Декарта, а против его абсолютизации мышления как единственной формы явления сущего. Ведь есть не только мышление, я не только мыслю, но я помню, я воображаю, я переживаю и т.п. Это все есть различные формы бытия сущего. Но если есть ощущение и мышление, то есть и ощущающий и мыслящий, т.е. сущий. Наряду, сверх и помимо мышления и ощущения я непосредственно обнаруживаю в себе безусловное начало, «субстанцию» нас самих.

В этом смысле, онтологический аргумент Вл.Соловьева очень близок к аргументу Локка о врожденности субъекта самому себе. Только Локк распространяет врожденность картезианского «я есмь» на всю сферу феноменальности внутреннего чувства, а Вл.Соловьев на ощущение, мышление и веру. Важно, однако, другое: уже с самого начала у Вл.Соловьева фактически присутствует четкое различие бытия и сущего, **онтическое понимание сущего и онтологическое истолкование бытия.**

Вводя свой онтологический аргумент, Соловьев подкрепляет его тем выводом, что предикатов много, а сущее – одно, следовательно, оно есть Абсолютно-сущее, т.е. Бог. Но если есть Абсолютно-сущий, то есть и его Бытие (Другое), которое есть становящееся Сущее. Это Бытие абсолютного Сущего есть Мир. Тут начинается его спекулятивная метафизика, которая более полно развернута в работе «Философские начала цельного знания».

Но тут существенно другое, а именно изначальная *бытийственная направленность* мышления и сознания у Вл.Соловьева. Акт мышления и познания как эмпирическое явление есть вместе с тем акт бытия сущего, т.е. того, что познается во всяком познании. Абсолютно-сущее первоначально никогда не может быть данным эмпирического или логического познания, но вместе с тем оно безусловно познаваемо в любом эмпирическом познании как его предмет. Через эмпирическое состояние сознания мне доступно то, что стоит по ту сторону, за границей этого состояния сознания, на что сознание направлено – само сущее, само истинное. И это есть особый внутренний опыт «я есмь», открываемый Вл.Соловьевым. Как отмечает И.И.Евлампиев, ссылаясь, впрочем, на Е.Н.Трубецкого, за всей спекулятивной диалектикой абсолютно-сущего у Вл.Соловьева лежит *личный* опыт обнаружения себя уже-в-бытии, *опыт переживания себя присутствующим.* Как только это признается, так теряет всякий мистический оттенок соловьевские

различие двух абсолютно-сущих, различие идеи и *prima materia*, его придание материи психического характера и т.п.<sup>8</sup>. «...Мы не могли бы различить безусловно-сущее от его предикатов и явлений, если бы оно не было дано нам как-нибудь иначе, помимо этих частных предикатов и явлений, если бы оно не открылось нам само по себе. Но само по себе оно не может нам открываться как внешний предмет, это было бы противоречием; но будучи единым истинно-сущим, то есть субстанцией всего, оно есть первоначальная субстанция нас самих ..., как наша собственная основа, непосредственно нами воспринимаемая. Отрешаясь от всех определенных образов бытия, ото всех ощущений и мыслей, мы в глубине своего духа можем находить безусловно-сущее как такое, то есть не как проявляющееся в бытии, а как свободное и отрешенное от всякого бытия»<sup>9</sup>. **Это бытийственное мышление «я есмь» принципиально нетождественно картезианскому «*cogito*», ибо представляет собой опыт личного тут-бытия-в-абсолютном сущем.** Онтическое сознание есть вместе с тем явление онтологическое, *da-sein* есть выражение *so-sein*: я обнаруживаю себя в круге абсолютного существования.

Этот опыт становится онтологическим основоположением всей русской традиции философствования от теории абсолютного сознания С.Н.Трубецкого до «Непостижимого» С.Л.Франка: «...Несомненно, что во всех человеческих существах глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит непосредственное восприятие абсолютной действительности, в котором сущее открывается как безусловное единое и свободное ото всех определений. Это внутреннее восприятие безусловной действительности ... само по себе, одинаково у всех»<sup>10</sup>.

Именно с этим внутренним опытом «я есмь» в спекулятивной метафизике у Вл.Соловьева присутствует особая постановка вопроса, связанная с истолкованием *человека как сущего*. Человек есть такое сущее, которому открыто Абсолютно Сущее в акте непосредственного знания «Я есмь». Я в себе обнаруживаю, что я не весь тут-бытие. Всякое *бытие* изменчиво, условно, преходяще, но «я есмь» выражает не бытие, а *сущее*. Ибо я не есть мышление, ощущение или воля, но мыслящий, ощущающий и волящий. Иначе

<sup>8</sup> Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX.в.в. Русская философия в поисках абсолюта. - СПб., 2000. Ч.1. С.223-227.

<sup>9</sup> Вл.Соловьев. Критика отвлеченных начал. // Сочинения в 2-х т. - М., 1988. С.702.

<sup>10</sup> Там же, С.702.

говоря, человек, есть, во-первых, сущий, т.е. безусловный субъект всех своих действий и состояний, *он есть*, во-вторых, он есть *нечто*, т.е. *этот* субъект, отличный от всех других. Другими словами, “Я есмь” есть *идея* человека, его *идеальное, трансцендирующее* начало, указующее на его связь с Абсолютно-Сущим. Обнаружение в себе этого идеального начала означает незамкнутость, неконечность, открытость тут-бытия сущему.

Идеальность означает здесь, что открытость Сущему (Богу) присутствует только в сознании, как идея, а еще точнее – как *задача*. Но такая связь с трансцендентным началом не может быть только идеальной, в сознании обнаруживаемой, связью. Она должна стать реальной связью, вернее воплотиться в реальную – “материальную” – связь и единство всего существующего. Абсолютно Сущее должно приобрести иное состояние. Становящееся Сущее должно стать ставшим Сущим. Вся природа, все эмпирические элементы бытия должны быть организованы в соответствии с этим внутренним идеальным началом, в соответствии с идеей всеединства. Такое подчинение всего эмпирического состава становящегося Сущего идеальному началу есть действительная, а не идеальная, трансценденция, т.е. отодвигание границ существования и преобразование природы эмпирического мира. Это есть **теургия**.

Задача теургии у Вл.Соловьева, по сути дела, является его решением проблемы преодоления *конечности человеческого бытия*. Обнаружение в себе идеального начала и воплощение его в реальных действиях с конечными вещами есть привнесение в мир смысла, придание ему осмысленности, завершенности и красоты. Вместе с тем, это есть трансцендирование самого конечного сущего (человека), реальное воплощение в нем, в его поступках и делах, божественного, бесконечного начала. “...Ибо как становящееся абсолютное, а не сущее он сам есть основание бытия своего. В самом деле, Божество определяет его здесь только идеально, определяет только то, *чем* он становится, - содержание и цель его жизни, но что он этим *становится*, это имеет свое основание не в Божестве, ...а в нем самом. ...Божество же всегда есть только формальная и конечная причина изменения, идея и цель его”<sup>11</sup>. Поэтому теургия это не только процесс обожения мира, она, по сути, является задачей обожения человека и преодоления его конечности.

В поздней и незаконченной работе Вл.Соловьева “Теоретическая философия” мы сталкиваемся с иным вариантом решения проблемы мышления бытия. В этой работе Вл.Соловьев

---

<sup>11</sup> Вл.Соловьев. Критика отвлеченных начал. // Сочинения в 2-х т. - М., 1988. С.717.

прямо эволюционировал к традиционной проблематике, методу и языку классической философии. Более того, здесь мы имеем дело с его своеобразной и оригинальной *феноменологией*.

В классической традиции основополагающей была проблема начала мышления бытия. Стремление к истине есть требование поиска абсолютно достоверного начала мышления. Такое начало могло быть только в самом мышлении – в виде воли-к-мышлению в картезианском сомнении, адекватной идеи Спинозы, фундаментальной абстракции опыта у Локка и т.п. У Вл.Соловьева проблема начала мышления затруднена: мысль не может начинать с себя, поскольку она есть только средство проверки истины. Поэтому он отходит от утверждения истины как Истинно-Сущего (всеединого) и формулирует только формальные требования к ней, а именно - требования достоверности и всеобщности. «Истинное начало чистого мышления, или теоретической философии, - говорит Соловьев, - состоит не в том, чтобы отвергать все существующее, пока оно не будет создано мыслью из нее самой, а в том, чтобы не признавать достоверным никакого положения, пока оно не будет проверено мыслью»<sup>12</sup>. Отсюда началом мышления у него выступает не сама истина, а стремление к ней, *воля-к-истине*. Как и у Декарта принцип фундаментального сомнения является не только принципом метода, но и этическим принципом, так и у Вл.Соловьева стремление к истине как достоверности есть требование добросовестности мышления.

Поиск достоверного основания требует критики опыта. Следуя этому, Вл. Соловьев совершает, фактически, феноменологическую редукцию, близкую не только к картезианской редукции, но и к феноменологическому *epoché* Гуссерля. Требование достоверности означает необходимость устранения из опыта мышления всего сомнительного и недостоверного. За скобки ставится все «материальное» содержание наших ощущений, впечатлений, мыслей и т.д., и тем самым открывается стихия непосредственного, «прямого или первичного сознания». Это такое сознание, в котором все обладает *достоверностью факта* или, как говорит сам Соловьев, «прямой происшедшестью». Фактически это есть открытие «чистого мышления» или «*ego cogito*» Декарта.

Здесь опять Вл.Соловьев подвергает критике Декарта, однако совершенно иначе, чем он делал это в работе «Критика отвлеченных начал». Пунктом преткновения становится не достоверность «я», наличествующая во всех субъективных переживаниях, а

---

<sup>12</sup> Вл.Соловьев. Теоретическая философия. // Вл.Соловьев. Сочинения в 2-х т. - М., 1988. С.764-765.

спекулятивный смысл основоположения «*cogito ergo sum*», который, как было показано выше, первоначально Соловьев вполне разделял: нельзя ли из самого факта сознания заключить о подлинной реальности сознающего субъекта, как особого самостоятельного существа?

Действительно, спекулятивный смысл основоположения «Я мыслю, следовательно, я существую» у Декарта заключается в утверждении о том, что самоочевидность и самодоверность нашего «Я» выражает форму обнаружения духовной субстанции самой себя. В каждом акте мышления обнаруживается не только самодоверность активности мышления, но и доказывается существование ее источника – субстанции *res cogitans*.

По мнению Вл.Соловьева, Декарт совершает ошибку, осуществляя такой неправомерный, логический, но из самого опыта мышления не вытекающий вывод – вывод о наличии за всеми формами «я мыслю» субъекта мышления, т.е. **сущего** (*res cogitans*). В прямой стихии непосредственного сознания не может быть поставлен вопрос о сущем, это неправомерный, недостоверный вывод и «субстанциализация». Здесь аргументы Соловьева предвосхищают аргументы Гуссерля: из реальности *cogitationes* нельзя непосредственно вывести *res cogitans* или *substantia*<sup>13</sup>. Вообще говоря, критика Соловьевым Декарта несколько поверхностна. Это касается, прежде всего, собственно сущности картезианского основоположения. Во-первых, у Декарта «*Ego cogito*» имеет высшую достоверность именно потому, что это акт самомышления, т.е. акт в котором существует тождество субъекта и объекта. Это единый спонтанный процесс самоудостоверения. Бытие здесь непосредственно присутствует в мышлении как его сущность. Во-вторых, у него «*Ego cogito*» имеет высшую достоверность как трансцендентальное начало всякого акта мышления. Любой акт мышления предполагает наличие этого «я мыслю» в качестве своего неотъемлемого условия. Любой акт мышления есть проявление спонтанной активности мышления, что фактически и является доказательством этого положения<sup>14</sup>. Хотя этот смысл у Декарта не выражен ясно, но он имеет фундаментальное значение, поскольку именно в нем коренится методологический смысл его гносеологии и регулятивное применение этого принципа. Все познание теперь должно строиться по универсальной модели этого принципа в картезианской дедукции категорий.

<sup>13</sup> Гуссерль Э. Картезианские размышления. - СПб., 1998. С.85.

<sup>14</sup> Декарт Р. Сочинения в 2-х т. - М., 1994. Т.2. С.29-38.



Этот трансцендентальный смысл картезианского основоположения совершенно ускользает от Вл.Соловьева, что находит свое выражение, во-первых, в том, что он совершенно некритически использует аргументы Локка о сне, о потенциальности и т.п., против признания субстанциальности мышления., а, во-вторых, в том, что он вообще не видит различия между Декартом и Кантом и приравнивает картезианский принцип «я мыслю» к феноменологическому или явленному «Я. Соловьев говорит: «Чистый субъект мышления есть *феноменологический* факт, не менее, но и не более достоверный, чем все другие, т.е. он достоверен безусловно, но *только* в составе наличного содержания сознания, ибо как явление в собственном, теснейшем смысле этого слова»<sup>15</sup>. И далее, «...с исчезновением всякой психологической действительности индивидуальное *я* совпадает с безличным феноменологическим субъектом, и личное тождество сводится на форму тождества вообще  $A=A$ . Ничего большего по праву не может заключать в себе декартовское *cogito ergo sum*»<sup>16</sup>.

Таким образом, Вл.Соловьев отвергает спекулятивный переход от непосредственно достоверного первичного сознания к духовной субстанции «Я». Но это означает, что именно в непосредственности этого прямого сознания необходимо найти нечто достоверное, способное вывести нас за пределы этой непосредственности. Осуществляя это, Соловьев обнаруживает достоверность идей (истин) разума. Делает он это неуклюже и довольно тривиально, выявляя всеобщность формы мысли. В самом деле, мысль есть психический факт, явление, дальше которого идти нельзя, но в своей непосредственности она содержит в себе «все» о чем мыслится, правда – только формально. Достоверность всеобщей формы мысли есть нечто, что выходит уже за пределы самого явления мысли. Соловьев пишет: «Мысль, будучи сама, как мыслимая в данный момент, простым фактом психической наличности, есть вместе с тем и нечто большее, поскольку ею не только выражается безусловная достоверность ее самой, как данной, но и постулируется такая же достоверность *всех* психических фактов, могущих быть налицо, но не находящихся налицо в данный момент. Здесь, таким образом, существует наличный психический факт, собственное содержание которого (мысль о *всеобщей* достоверности прямого сознания) выходит за пределы всякой наличности, - дан факт, *означающий* нечто большее всякого

<sup>15</sup> Вл.Соловьев. Теоретическая философия. // Вл.Соловьев. Сочинения в 2-х т. - М., 1988. С.783.

<sup>16</sup> Там же, С.791.

факта»<sup>17</sup>. Тем самым, Соловьев обнаруживает в опыте мышления такое начало, достоверность которого превышает достоверность факта. Мысль не только переживается нами, но и мыслится.

Это есть чрезвычайно важный пункт феноменологии Вл.Соловьева, ибо здесь он уходит из непосредственной стихии первичного сознания в стихию мышления. Фактически это есть переход от *психологической редукции* к *редукции эйдетической*, если выразаться в терминах феноменологии Гуссерля. Мы переходим от непосредственности *переживания* и *сознания* к непосредственности *мышления*.

Итак, имеется: а). психическое переживание мысли; б). переживание факта того, что в этой мысли нечто мыслится, некий объект; и в). что сама форма мысли относится не к одному этому объекту, а ко всем такого рода объектам, или то, что этот объект имеет всеобщий характер, т.е. это не фактический, а смысловой объект.

Строго говоря, в этом своем выводе Вл.Соловьев всего лишь воспроизводит кантианскую структуру рассудка, точнее – ее априорный характер. Действительно, Кант четко фиксирует, что сама форма мысли не может быть признана эмпирической, хотя и существует как форма явления, а потому и он признает ее априорной. Однако у Канта поставлен вопрос не просто о наличии в акте мышления некоторой достоверной формы мысли, но об отношении ее к предметному содержанию, поскольку вопрос стоит об истине, т.е. об отношении к предмету мышления<sup>18</sup>. Но из простой достоверности наличия в сознании всеобщих понятий и суждений еще нельзя сделать вывод о безусловной достоверности всеобщей формы мысли как таковой. Для этого нужно искать иной, внеэмпирический критерий. Так, у Декарта непосредственная достоверность всеобщего возможна только через непосредственную

<sup>17</sup> Вл.Соловьев. Теоретическая философия. // Вл.Соловьев. Сочинения в 2-х т. - М., 1988. С.801.

<sup>18</sup> Как пишет Кант в письме М.Герцу: «Мы приписываем определенному соединению содержаний «объективность», мы рассматриваем ее как выражение «бытия», если у нас есть основание признать, что форма этого соединения не случайна и произвольна, а необходима и общепризнана. Что дает нам право для такого признания, еще остается нерешенным; но во всяком случае оно есть то, на чем основано не только все наше сознание истины и предметной значимости высказывания, но и **в чем это сознание, собственно, состоит** (выделено мной. – С.К.). » Цит. по: Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. - СПб., 1997. С.135.

достоверность факта самосознания, у Канта – через достоверность единства трансцендентальной апперцепции как модифицированной формы картезианского «я мыслю». Но в феноменологической установке Вл.Соловьева поиск такого критерия запрещен. Необходимо оставаться в непосредственной стихии первичного сознания, и потому у него достоверность всеобщей формы мысли фактически просто постулируется.

Однако, даже признав эту достоверность мыслительной формы, требуется еще ответить на вопрос о ее предметном содержании. У Канта опять же ответ мы находим в трансцендентальной дедукции категорий; у Вл.Соловьева - в рефлексии, направленной на условия мысли. До дедукции категорий он не доходит, зато обнаруживает начала мысли в *памяти, слове и замысле*.

В этом анализе памяти и слова мы фактически имеем дело с соловьевским коррелятом кантовского *схематизма времени и дедукции категорий*, а в анализе замысла с коррелятом кантовских *идей разума*. Конечно, этот анализ памяти и слова у Вл.Соловьева существенно далеки от детально разработанной Кантом трансцендентальной аналитики. Соловьев просто констатирует, что память есть вневременное условие устойчивости, а слово - условие единства психических явлений в мышлении. Тем не менее, очевидно, что в определении памяти и символической природы слова Вл.Соловьев столкнулся с теми же структурами вневременности и внепространственности мышления, что и последний<sup>19</sup>.

Замысел как цель и требование истины есть непосредственный императив, обнаруживаемый непосредственно в стихии мышления. Замысел вообще играет ключевую роль в непосредственно – цель или указание на Сущее. «...Есть единый, единственный по своему предмету замысел – *знать саму истину*. Этот замысел, как всякий другой, есть, во-первых, самодостоверный факт наличного сознания: поскольку он имеется, постольку и познается. Во-вторых, ...замысел безусловного познания самой истины, т.е. не истины единичного факта и не истины всеобщей (*allgemein gultige*), логической формы, а познания истины по существу, или как безусловно-сущего, - этот замысел, если только он есть действительно, живой акт решения, а не призрачная *velleitas*, становится началом движения, собирающего психическую

---

<sup>19</sup> Вл.Соловьев. Теоретическая философия. // Вл.Соловьев. Сочинения в 2-х т. - М., 1988. Глава «Достоверность разума». С.807-812.

наличность в материал сложного процесса, направленного к исполнению первоначально замысленного. В-третьих, - и здесь отличительная особенность этого собственно философского замысла от всех других – он безусловен не только в смысле своей субъективной самодостоверности, **но и со стороны своего предмета или содержания. Этот предмет сам по себе уже имеет безусловное значение, безусловную ценность** (выделено мной. – С.К.)”.<sup>20</sup> Замысел, по Вл.Соловьеву, и есть форма разумности, т.е. выражение самого истинного содержания, т.е. сущего.

Сущее как истинно-сущее существует за бытием, за мыслью, т.е. за непосредственной стихией первичного сознания, за феноменальной границей психологических переживаний и мыслей. В мышлении же Сущее присутствует как *замысел*, т.е. *образ (эйдос, идея)*. Сущее присутствует в мышлении как регулятивная идея, направляющая процесс познания.

Здесь, однако, нужно иметь в виду следующее: замысел у Вл.Соловьева не есть регулятивная идея в смысле Канта. Он не разделяет его учение о принципиальной непознаваемости вещи-в-себе. Замысел есть не граница, а *непосредственное присутствие* Сущего. За феноменальной границей опыта есть Сущее. А в мышлении Сущее непосредственно *присутствует* как его замысел. Замысел – это и есть *бытие сущего* в опыте мышления.

Если мы упустим эту онтологическую связь замысла и Сущего, то получим постановку вопроса в духе *фундаментальной онтологии* М.Хайдеггера: замысел оказывается ближайшим доступным нам *образом* Ничто, ибо полагать за границами феноменального опыта Сущее нельзя<sup>21</sup>. В таком случае единственно доступным бытием становится сам феноменальный опыт. Тот вопрошающий, все бытие которого заключается в этом феноменальном опыте вопрошания о Сущем, является *конечным сущим, Da-sein*. Da-sein оказывается исконнейшей формой всякого конечного существования<sup>22</sup>. Мы существуем определенным, конечным способом, заданным этой границей бытия, выйти за которую мы никогда не сможем. Это наше конечное существование в границах феноменального мира есть *So-sein*, «так-существование», точнее – «так-вопрошание». Так же как в классической философии ставится вопрос о том, кто собственно

<sup>20</sup> Вл.Соловьев. Теоретическая философия. // Вл.Соловьев. Сочинения в 2-х т. - М., 1988. С.819.

<sup>21</sup> М.Хайдеггер. Бытие и время. - М., 1997. С.2-14.

<sup>22</sup> М.Хайдеггер. Кант и проблема метафизики. - М., 1997. Раздел В “Проблема конечности в человеке и метафизика Dasein”. С. 127-143.

мыслит в данном акте мышления, так и здесь ставится вопрос о том, кто существует в каждом данном факте бытия? Ответа нет, ибо мы не можем полагать нечто за пределами нашего опыта. И тогда единственной возможностью остается возможность описания этого, открывающегося в процессе вопрошания, конечного «здесь-бытия». М.Хайдеггер и сосредотачивает свои усилия на описании феноменальности феноменального мира или экзистенциальной конституции в о т.

В философии Вл.Соловьева онтологическая связь замысла и сущего имеет фундаментальное значение: мы укоренены в Сущем. Мышление Сущего как поиск истины выступает как преодоление эмпирически-достоверной наличности: а). во-первых, наличности простого сознания, б). во-вторых, наличности простой «рассудочности» (формальности мышления), в). в-третьих, это есть «выход» в мир, к истинно-сущему. Исходя из понимания этого, и преодолевается та «субстанциализация» мышления, в которой Вл.Соловьев упрекал западноевропейскую философию. Кто мыслит во мне, чей замысел? Бог. Откуда берется сам замысел? От Бога. Замысел и есть непосредственное присутствие Сущего в опыте мышления. Что присутствует за бытием, за замыслом, за мыслью? Сущий, Бог.

В этом случае и решение проблемы *конечности человеческого опыта*, прорыва из сферы эмпирической субъективности к трансцендентному связано с наличием *непосредственной связи* с Истинно-Сущим, с Абсолютным Сущим в его идеальном образе, присутствующем в опыте мышления. Задача преодоления конечности заключается теперь в строгом, ясном и отчетливом мышлении, точнее – в последовательном мышлении, в котором преодолевается субъективизм мышления и обнаруживается онтологическая структура Сущего. Решение задачи познания истины есть одновременно акт преодоления эмпирического состояния сознания и возвышение субъекта. «Истинная философия начинается тогда, когда эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины. Но 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, которое из себя, как из центра, описывает более или менее длинным, но всегда **ограниченным радиусом круг личного существования**». И далее: “...Раз такая мысль (т.е. мысль об истине. – С.К.) возникла и в самом деле овладела мыслящим, то он уже тем самым внутренне разорвал оковы своей мнимой

отдельности, стал субъектом сверхличным. ... *Центр бытия переместился*” (Выделено мной. – С.К.)<sup>23</sup>

Иначе говоря, в философии Вл.Соловьева истинное мышление становится не только решением гносеологической проблемы, но решением проблемы онтологической.

Сделаем краткие выводы. В своей постановке проблемы мышления сущего Вл.Соловьев во многом предвосхищает феноменологическую постановку проблемы в неклассической философии XX века, в частности – в фундаментальной онтологии.

Можно выделить два подхода к мышлению бытия в его философии.

Во-первых, в рамках его спекулятивной философии всеединства, где сущее мыслится как Бог. Здесь бытие есть только предикат или явление сущего. Прорыв к Сущему и преодоление конечности человеческого опыта рассматривается как задача теургии обретения человеком нового бытия как формы существования.

Во-вторых, в его поздней феноменологии, где сущее мыслится онтически, а прорыв к нему выступает как задача (замысел) мышления.

И в том, и в другом случае, мышление бытия осуществляется как, хотя и не совсем корректная, критика отождествления сущего и бытия в классической новоевропейской философии. И в том, и в другом случае, Сущее (*So-sein*) непосредственно обнаруживается во мне в своем бытии (*Da-sein*): в первом случае - как *всеобщее всех субъективных переживаний в акте «Я есмь»*, во втором случае, как *замысел*, как *идея мышления*. В первом случае укорененность конечного сущего в бытии обнаруживается во внутреннем опыте субъекта, во втором случае - в форме самого разума. Общим остается принцип: **есть только сущее, бытие есть его явление.**

---

<sup>23</sup> Вл.Соловьев. Теоретическая философия. // Вл.Соловьев. Сочинения в 2-х т. - М., 1988. С.823.