

ИСТОРИЯ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ В РОССИИ

ЭДВАРД СВИДЕРСКИ

«ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ДОБРОДЕТЕЛИ» ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Свидерски Эдвард (Edward Swiderski) — профессор Межфакультетского института Восточной и Центральной Европы, университет Фрибурга (Швейцария). **Адрес:** Institut interfacultaire de l'Europe orientale et centrale, Université de Fribourg, Portes de Fribourg, CH-1763, Granges-Paccot, Suisse. **Телефон:** 026 300 79 76. **Факс:** 026 300 96 97. **Электронная почта:** Edward.Swiderski@unifr.ch

Предварительная версия данной работы была представлена на Международной конференции, посвященной творчеству Владимира Соловьева в Ниймегене, Нидерланды, 15-18 сентября 1998 г.

Перевод с англ. кандидата философских наук Л.А. Козловой и кандидата философских наук Н.Я. Мазлумяновой.

В данной статье прослеживается связь между двумя поздними работами В.С. Соловьева: «Оправдание добра» и «Теоретическая философия». Соловьев обратил внимание на внутреннюю близость моральных и интеллектуальных качеств. «Теоретическая философия» — предварительный, неоконченный набросок сочинения о стремлении человеческого сознания к истине, являющей собой добро. В статье проводятся ряд параллелей и аналогий между доктриной нравственного опыта, сформулированной в «Оправдании добра», и анализом деятельности разума, основанной на непосредственной правоте знания — такой анализ предпринят в «Теоретической философии». Поэтому Соловьев может рассматриваться как «эпистемолог добродетели» в нынешнем понимании этого слова. Высказывается предположение, что взгляд Соловьева на эти проблемы вряд ли соответствует «имперсонализму», который он, казалось бы, защищает в «Теоретической философии».

Поздняя неоконченная работа Соловьева «Теоретическая философия» представляет значительную сложность для понимания как сама по себе, так и взятая в более широком контексте других его сочинений. Мы не будем рассматривать здесь все творчество Соловьева для того, чтобы найти место «Теоретической философии» среди основных направлений его исследований. Скорее, мы заинтересованы в рассмотрении «Теоретической философии» как начала развертывания идеи, которой Соловьев в то время придавал первостепенное значение. Для этого мы сопоставим «Теоретическую философию» и «Оправдание добра», главную работу русского философа, законченную несколькими годами раньше. Повод для такого сопоставления содержится в самих соловьевских текстах: в заключительных абзацах «Оправдания добра» он дает оценку выводов, к которым пришел на предыдущих страницах. Соловьев утверждает, что без исследования вопросов, поставленных в «Теоретической философии», учение о нравственности в «Оправдании добра» не получает достаточного обоснования [1]. Соответственно, в первом очерке «Теоретической философии» («Первом начале теоретической философии») он прямо говорит, что, хотя вопросы, относящиеся к области, которую он предлагает называть теоретической философией, не сводятся к предмету каких-либо других дисциплин, включая нравственную философию, они, тем не менее, содержат моральные суждения [2]. В самом деле, задача Соловьева в «Теоретической философии» постоянно требует от мыслителя такого качества ума как добросовестность. Цитируя среди прочих Френсиса Бэкона, Соловьев указывает на нашу ненависть ко лжи и обману в процессе познания. Истина не приемлет компромиссов [3]. Соловьев говорит, что если мыслитель не обязуется проявлять и постоянно не проявляет добросовестность и близкие к ней добродетели, он только случайно может преуспеть на своем пути к истине. Короче говоря, с точки зрения Соловьева, философ не только несет ответственность за свои действия, но и должен принять на себя эту ответственность.

Все это сказано для того, чтобы рассмотреть вопрос о соотношении философской позиции (не доктрины) Соловьева, когда он создавал «Оправдание добра», и позиции, которую он занял при разработке теоретической философии. Во-первых, он настаивает на логической автономности нравственной философии

от метафизики, явленной религии, а также от теории познания [4]. Во-вторых, он полагает, что истинность или обоснованность познания в целом должны устанавливаться «теоретически» даже для нравственной философии, поскольку она открыта для формулирования универсальных требований [5]. Однако Соловьев говорит лишь об относительной автономности теоретической философии, свидетельство тому — его настойчивое подчеркивание добродетелей, которые мыслитель должен вносить в мир. Эта настойчивость, однако, не получает «обоснования» в теоретической философии, скорее, она принимается как данность. Насколько можно судить, эти добродетели также не подвергаются проверке и в «Оправдании добра» [6]. Соловьев, скорее всего, считает само собой разумеющимся, что существуют свойства или состояния сознания — моральные или интеллектуальные добродетели, — без которых исследование теряет смысл, от которых нельзя отказаться ради полностью безличного отношения к ценностям, которое философ приписал бы познанию. Иными словами, если философ осознает, что он обязан думать хорошо и тщательно, то он *ipso facto** присягает в своей приверженности таким добродетелям как добросовестность, и это играет решающую роль в формировании убеждения в истинности знания и утверждении значимости этих добродетелей.

Мы хотим показать, что данное обстоятельство, а также то, что Соловьев считает предпринятое в «Оправдании добра» исследование логически автономным от любых других, предполагают такое прочтение «Теоретической философии», которое показывает, что задача, которую имеет в виду Соловьев, лишь отдаленно связана с главными темами «современных» ему европейских теорий познания, с которыми он был знаком. Существует мнение, что в «Теоретической философии» Соловьев шел тем же путем, каким некоторое время шел Гуссерль, тогда как «Оправдание добра» напрашивается на сравнение с более поздней теорией ценностей Макса Шелера [7]. Однако при сопоставлении этих двух текстов можно предположить, что Соловьев в некоторой степени стремился восстановить классическое представление о философии, в котором «трансценденталии» (то есть изменяемость бытия, истина, добро) имеют первостепенное значение. Представляется, что, несмотря на рассуждения Соловьева о достоверности и чистом сознании, они лишь средство на пути к его главной цели — продемонстрировать, что, если и существует «чистое» философское познание, формальным объектом которого является истина, то истина неотделима от добра, и что именно такое воззрение определяет форму любой так называемой теории познания. В «Теоретической философии» Соловьев, как нам кажется, прокладывает путь к «эпистемологии добродетели», способной показать, что, обращаясь к Истине и Добру, мы не нуждаемся в абсолютных метафизических принципах или регулятивных идеях. Вместо этого, прислушиваясь к внутреннему единству своих познавательных и нравственных состояний, мы испытываем их *in actu**, и нашему внутреннему взору предстает наше единение с Истиной и Добром [8].

Изложение проблемы можно разделить на три части. В первой части мы рассмотрим трактовку Соловьевым собственно *философского знания*, и постараемся коротко показать, как понятие *ценности* постепенно заняло главное место в его концепции собственно философского знания. Во второй, основной части, будут проведены некоторые *параллели* между теорией нравственного опыта в «Оправдании добра» и описанным в «Теоретической философии» движением, начинающимся от восприятия непосредственной данности и продолжающимся в рациональном стремлении к истине. В третьей части мы обратимся к теме, к которой Соловьев возвращается время от времени в «Теоретической философии», а именно *природе «Я»* по отношению к предмету философии. Трактовка «Я» у Соловьева, особенно в последние годы его творчества, столь же сложна, сколь противоречива [9]. Сопоставив «Оправдание добра» и «Теоретическую философию», можно предположить (в данном случае приходится использовать выражение из другой области), что Соловьев подошел к эпистемологии без познающего субъекта [10]. Может показаться, что это цена его вывода, что цель познания — единение с истиной и добром. Но правомерно ли выступать с позиций эпистемологии, объединяющей нравственные и интеллектуальные добродетели, отвергая при этом добродетельного субъекта?

От метафизики Абсолютного к идее «Оправдания добра»

Можно с определенностью сказать, что ранний Соловьев был создателем религиозной метафизики Абсолютного. В отношении философии, а именно познания, философичного по своей внутренней природе, Соловьев придерживался в то время метафизики познания, суть которой может быть выражена формулой «философствование от Абсолютного». Основная идея заключалась в том, что философствующее сознание, направленное к Абсолютному как всеобъемлющему единству бытия и мышления, приходит к осознанию себя как части объекта своего познания, Абсолютного [11]. Соловьев не был против того, чтобы называть это осознание мистическим, под чем мы должны понимать не столько внерациональный прыжок в трансцендентное, сколько шеллингианскую интеллектуальную интуицию, измеряемую, так сказать, всем возможным содержанием мышления, включая самую интуицию. Теологические категории, такие как «София» и «Богочеловек», поддерживают, но не определяют в первую очередь эту позицию.

Этот юношеский проект отошел на задний план и действительно мог быть отброшен к тому времени, когда Соловьев начал работу, которой он занимался все последние десять лет жизни. Вернее сказать, он продолжает принимать Абсолютное в таких его проявлениях как Бог, Добро, Истина, однако, как представляется, сдержан в суждениях о существовании непосредственной философской интуиции

* *Ipso facto* (лат.) — в силу факта, на деле. — Прим. переводчика.

* *In actu* (лат.) — в действии. — Прим. переводчика.

Абсолютного. Более того, софиологическая доктрина им также обходится. Это отступление или даже отречение могло бы скрываться за новой темой, с полной силой утверждающейся в «Оправдании добра»: дискурсивной автономией особых систематических суждений нравственной философии.

На самом деле, Соловьев отходит от философского познания как собственно философского ради широкого круга вопросов, которые он теперь считает главными для оправдания добра. Под «оправданием» Соловьев имеет в виду «обоснования», то есть основания нравственного опыта и поведения в нескольких выделяемых им измерениях. Другими словами, Соловьев пришел к убеждению, что существует собственно философский подход к нравственным вопросам, не нуждающийся в предварительном «оправдании» философии как таковой и, следовательно, не связанный с вопросами истины в «теоретическом смысле».

В чем же состоит философская трактовка нравственных вопросов у Соловьева? Так как здесь неуместно рассматривать «Оправдание добра» во всем его объеме, ограничимся некоторыми внешними наблюдениями над соловьевским методом, если его можно так назвать. Основной тезис, к которому мы вернемся во второй части, это выделение фундаментальных нравственных данностей, назовем их ценностями, начиная с заданных соответствующими формами опыта. Эти формы опыта определяются Соловьевым как стыд, сочувствие или жалость, благоговение или благочестие [12]. Для их обоснования Соловьев разрабатывает концепцию нравственного порядка — «действительность нравственного порядка» [13], которая включает в себя философскую антропологию, с одной стороны, и теорию иерархической структуры материального мира и протекающих в нем процессов, с другой. Аргументируя этот тезис, Соловьев рассматривает знание и рационализм, а также природу свободы в рамках нравственного порядка. Разработка темы включает и тщательное обоснование появления Христа на мировой сцене в то время, когда состояние человеческой нравственности было не на высоте.

Многое из того, что Соловьев говорит о сущности нравственного порядка, может быть выражено в форме «трансцендентального аргумента», предназначенного для ответа на следующий вопрос: если люди действительно испытывают стыд, жалость и благоговение, и испытывают их как глубоко нравственные чувства, то каким должен быть мир и, в особенности, какими должны быть люди для того, чтобы эти чувства, а равно их последствия, были возможны [14]? Интерес Соловьева к восприятию ценности приводит его к формулировке положений, которые частично относятся к области эмпирических исследований (например, психологии, биологии, антропологии), а частично к общей метафизике (возникновение категориально специфических областей бытия). Но все это делается для объяснения бытийных оснований ценностей и условий их осознания.

То же *mutatis mutandis** касается и философского анализа познания. Хотя вопрос «Что есть знание?» нераздельно связан с теоретической философией, соловьевское видение объективного нравственного порядка предопределяет возможные ответы на этот вопрос. Говоря в общих чертах, если во всех наших познавательных устремлениях мы действительно ищем истину, веря в то, что поиск и достижение истины являются, вполне вероятно, ценностями сами по себе, то никакой ответ на вопрос, как мы пришли к представлениям о мире, не может быть дан до тех пор, пока он не будет соотнесен с нашей теорией об объективной возможности нашего восприятия ценности. Поскольку существование внутренней связи между интеллектуальными и нравственными добродетелями является аксиомой для «эпистемологии добродетели», предыдущее высказывание относится к тому, что может быть названо «онтологическими» основаниями.

Одним из вкладов соловьевской теории нравственного порядка в теоретическую философию является то, как он ограничивает применение полезных «фикций» в изучении структуры познания. Например, какой цели служит выдумывание таких бескровных, нравственно нейтральных созданий как бестелесные субстанциальные эго, трансцендентальное единство апперцепции, чистая интеллектуальная интуиция и тому подобное? Если они не могут быть вписаны в создаваемую Соловьевым картину бытийных оснований познавательных и нравственных ценностей, то они должны быть отброшены, как многие абстракции, поистине негативные ценности, которые могут мешать нашему ощущению себя как познающих объективный нравственный порядок и действующих согласно ему. Чтобы считать добродетелью добросовестность исследователя, ищущего истину, признающего ее добром для себя и посредством своего взаимодействия с обществом, всеобщим добром, надо понимать, что философствование о знании тоже остается не за пределами, а внутри объективно существующего нравственного порядка и получает свое «оправдание» в его пределах. То обстоятельство, что именно это является задачей «Оправдания добра» (частью ее), становится ясным из тех разделов трактата, где автор защищает субстантивное понятие личной свободы — свое понимание того, каким образом воля ограничивается, получая при этом возможность или разрешение на существование внутри нравственного порядка [15], — и на этом основании доказывает, что определенные социальные установления и институты лучше всего подходят для регулирования ролей, которые играют люди в социальном взаимодействии, чтобы количество добра в мире максимизировалось [16].

Параллели между «Оправданием добра» и «Теоретической философией»

* *mutatis mutandis* (лат.), — с соответствующими изменениями. — Прим. переводчика.

Обратимся к тому, что мы называем соловьевской «эпистемологией добродетели», а именно, к его «Теоретической философии». Повторим, что мы понимаем эту работу как попытку Соловьева продемонстрировать, что если мы должным образом настроены на внутреннее единство наших нравственных и познавательных состояний, то мы способны ощутить и постичь врожденное влечение к добру. Поэтому из описания основных видов нравственного опыта в «Оправдании добра» следует, что за эмоциональной реакцией на ценности стоит или должен стоять объективный нравственный порядок, само существование которого предполагает активное участие людей. В «Теоретической философии» исследуется динамизм, во-первых, опыта, во-вторых, рационального познания, в-третьих, приятия благодати этого мира и вовлечения в нее. Другими словами, если в «Оправдании добра» исследуется внешняя, или объективная, сторона ценностного опыта, движущаяся от свойств, данных в опыте, к объективному порядку, стоящему за ними, то в «Теоретической философии» рассуждение идет, так сказать, в противоположном направлении, то есть, внутрь самого субъекта, для того, чтобы показать динамизм мышления, ведомого истиной и все более наполняемого внутренней благодатью жизни в истине. Это двойное движение предполагает, что в «Теоретической философии» Соловьев рассуждает не вслепую. Скорее, он знает, где искать, поскольку его путь предначертан интеллектуальными добродетелями, без которых, как мы предположили выше, исследование вообще и философское исследование, в частности, теряют смысл. Откликаясь на голос своей совести, сознавая необходимость быть добросовестным в своей работе, философ черпает свой опыт прежде всего изнутри, его мотивация и побуждения одновременно и нравственные, и познавательные по своей сути. В соответствии с этим мотивация влияет на общую установку исследования еще до того, как убеждения получают какую-либо оценку; это требует ответственности, честности, настойчивости — добродетелей, которые, по Соловьеву, включены в нормы, соблюдаемые добросовестным мыслителем.

Итак, если замысел «Оправдания добра» заключался в определении условий нашего базового нравственного опыта в объективном нравственном порядке, то «Теоретическая философия» может быть интерпретирована соответствующим образом — как попытка определить условия воспринимаемого динамизма мышления. По сути, само собой разумеется, что в итоге существует только один всеохватывающий порядок ценностей, обоснование которого было задачей Соловьева в «Оправдании добра». «Теоретическая философия» обнаруживает соловьевское проникновение в «рефлексивность» или самореферентность объективного порядка ценностей в человеческом познании, прежде всего с помощью философии. Погруженное в рефлексивное сознание, стремление человека к познанию и приверженность высшим ценностям сами составляют ценности более высокого порядка, которые, как таковые, приоткрывают внутреннее благо всеобъемлющего нравственного порядка. В конце концов, здесь заметен явный отголосок работ раннего Соловьева, философствования из Абсолютного, акт философствования восходит к осознанию своей причастности к тотальности, которая является его собственным объектом. Однако у позднего Соловьева появилось, по крайней мере, одно отличие: в «Теоретической философии» он делает акцент не на мистическом опыте, а на испытываемом динамизме мышления; именно к этому в последнем из трех очерков, составляющих «Теоретическую философию», он призывает разум, ищущий истину или стремящийся к ней.

Перед тем, как провести несколько параллелей между «Оправданием добра» и «Теоретической философией», было бы полезно посмотреть, чем, по мнению Соловьева, не должна быть его теоретическая философия. Ранее мы предположили, что, исходя из его «эпистемологии добродетели», Соловьев не одобрял бледные абстракции — «субстанциальные», но бестелесные эго и прочее, которыми изобилует история современной европейской философии. (Как будто существование этих абстракций предполагает нравственную развращенность тех, кто их придумал!) В целом, как мы заметили, в этих работах Соловьев не собирался рассматривать прежде всего те темы, которые, вполне возможно, составляют основное направление европейской теории познания, насколько он мог быть с ней знаком. Сюда входит, прежде всего, проблематика идеализма-реализма, например, «полемика о соотношении реального мира и сознания», которая в той или иной форме преобладала в европейской философии, по крайней мере, со времен Декарта. Упреки Соловьева в адрес картезианского эго *ipso facto* подрывают доверие к терминам, в которых формулировалась и продолжает формулироваться проблематика идеализма-реализма. Кроме того, Соловьев не придает большого значения критике познания в кантовском ключе, чтобы установить пределы субстантивных метафизических суждений. Хотя он особо оговаривает необходимость достоверного познания [17] в качестве источника теоретической философии, в итоге он не предлагает ни выводов о формировании убеждений, ни анализа понятия знания как, например, надежных или обоснованных убеждений. Необходимо учитывать, что соловьевское понимание непосредственной достоверности (основной аргумент первого очерка), равно как и логическая форма разума (вопрос, обсуждаемый во втором очерке), входят в общую концепцию познания, однако Соловьев, кратко очертив общее представление о знании, останавливает внимание на мотивах стремления к истине. В самом деле, значение, которое Соловьев придает в двух первых очерках формам знания, восходящих от непосредственных чувственных восприятий ко все более опосредованным — как сказали бы современные теоретики, «обоснованным», — когнитивным актам (Соловьев использует слово «мышление») связано, главным образом, с защитой от угрозы скептицизма.

Есть основания предполагать, что Соловьев имел в виду интенциональную направленность ментальных актов [18], хотя он вряд ли развивал эту идею в направлении, которое могло бы обнаружить сходство с ранней работой Ф. Brentano, и имел мало общего с исследованиями интенциональности своими современниками, такими как Г. Фреге, гештальт-психологи и, конечно, Э. Гуссерль, который в то время, когда Соловьев размышлял над «Теоретической философией», уже избавлялся от остатков психологизма. И наконец, о проблеме значения: вряд ли все то, что Соловьев мог сказать в «Теоретической философии» о языке и лингвистических актах [19] имело большее значение для развития идей того времени, чем то, что впоследствии стало «лингвистическим поворотом» в развитии философии XX столетия. Коротко говоря, не существует такого предмета, который вполне обоснованно можно было бы поместить в список тем, связанных с современной европейской теорией познания, и в разработке которого Соловьеву удалось бы продвинуться вперед, — либо потому, что, скорее всего, эти темы были ему неинтересны, либо из-за того, что сказанное им уже устарело.

Возникает другой вопрос: следует ли толковать соловьевскую идею как альтернативную по отношению к соответствующему направлению западной философской теории. Есть веские основания полагать, что если данный контекст интерпретации является определяющим, именно такое прочтение наиболее адекватно. В этом случае следует принять во внимание более раннюю работу Соловьева «Критика отвлеченных начал» (1877-1880) и даже его магистерскую диссертацию «Кризис западной философии: против позитивистов» (1874). Тем не менее, существует и другой контекст интерпретации, который мы обозначили как попытку Соловьева предвосхитить «эпистемологию добродетели», обусловленный сродством «Оправдания добра» и «Теоретической философии». На наш взгляд, такая интерпретация обнаруживает творческое назначение «Теоретической философии» [20].

В том же ключе, в каком мы анализировали тесную связь между «Оправданием добра» и «Теоретической философией», рассмотрим творческую задачу второй работы, устанавливая параллельные места в интерпретации категорий, разработанных в «Теоретической философии» и «Оправдании добра». Параллельные места, обозначенные в колонках приведенной ниже схемы соответствующими цифрами, отражают то, что можно считать аналогией между моральной («Определение добра») и эпистемической («Теоретическая философия») сферами, между внутренне мотивированным движением от непосредственной к все более опосредованной данности, движением от меньшего к большему (высшему) совершенству.

Мотивация перехода со стадии на стадию обусловлена, с одной стороны, обращением к высшим позитивным ценностям, и с другой — динамизмом мышления в той мере, в какой познающий субъект осваивает оперирование логической формой разума, благодаря которой понимание преодолевает ограниченную сферу непосредственного и частного.

В обоих рассматриваемых произведениях Соловьев показывает, что данность не задана точкой зрения внешнего наблюдателя, но возникает внутри жизненного опыта. Поэтому в эпистемической сфере Соловьев придает решающее значение несомненности (убежденности), что соответствует в моральной сфере эмоциональному воздействию ценностного опыта (например, стыду).

«Данность» и «Способность к совершенствованию»	
↓	↓
Моральная сфера («Оправдание добра»)	Эпистемическая сфера («Теоретическая философия»)
(1) безусловность стыда и сопутствующее осознание достижения более высокого нравственного состояния (2) чувство симпатии/жалости как распознавание в другом всеобщего духовного братства (3) благоговение/благочестие	(1) безусловность непосредственных представлений и сопутствующее осознание их ограниченности (2) непосредственный опыт, отображаемый универсальной формой разума (3) рациональное стремление к Истине
признание высшей ценности, переживаемой в качестве реальности, мотивирующее стремление (любовь) к самотрансцендированию и самосовершенствованию	
[религиозный опыт →	← мудрость]
(4) «возвышение человека»	(4) стадии самосознания
* психофизиологический индивид * самоопределяющаяся личность * самотрансцендирующее духовное «Я» → Добро	* психологическое/эмпирическое «Я» * рациональное «Я» * философское «Я» → Истина

Дальнейшее рассуждение подкрепляет уместность аналогии между двумя сферами. Непосредственная данность на «примитивном» уровне привносит в каждую из сфер опыта дополнительное бремя, если можно так выразиться, сопутствующее ощущение их ограниченности и, таким образом, напоминание о запредельном. Благодаря этому бремени, примитивное состояние рефлексивно восходит к высшим

состояниям нравственного бытия личности так же, как разум стремится к истине [21]. Осознание такого рода не имеет ничего общего с, так сказать, пассивной регистрацией фактов. Напротив, сознавать близкое сходство между нравственным и эпистемическим — основную предпосылку «эпистемологии добродетели» — значит видеть, что субъект мотивирован стремлением к высшим нравственным состояниям и познанием истины [22]. Соответственно, Соловьев говорит о воле, мотивированной, — как он утверждает в «Оправдании добра», *определяемой*, — желанием все более и более совершенных состояний бытия, в том числе принадлежащих сфере познания [23].

Хотя Соловьев нигде об этом не говорит, едва ли можно сомневаться в том, что он имеет в виду волю одного и того же субъекта. В терминологии «Оправдания добра» этот «субъект» являет собой личность. Рассуждая о личности, Соловьев подразумевает сущность нравственности, которая являет собой «целостность человека» [24]. Номинально можно допустить, что Соловьев говорит о заурядной неизбывной вовлеченности людей в поиск внутреннего единства личности. Хотя сама по себе и не ошибочная, такая формулировка не соответствует масштабу соловьевского видения проблемы. В «Оправдании добра», говоря о личности, он формулирует мысль, что, в соответствии с главной аксиомой нравственной философии, человеческая личность «бесконечна» [25]. Примечательно, что Соловьев, как бы нащупывая путь к идее, которую он сформулирует четырьмя годами позже в «Теоретической философии», связывает эту бесконечность с универсальным постижением разума и воли. Более того, он сопоставляет человеческую личность с обществом, отвергая теории социального порядка, в которых личности уподобляются атомам. Скорее наоборот, социальное являет собой, в собственном смысле слова, прорастание личного. Общество — это «сокровенное достижение» личности, следовательно, оно столь же «целостно» на своем уровне, сколь «целостна» личность на своем [26]. Здесь также обнаруживается аналогия: как универсальности разума и воли соответствуют друг другу бесконечной целостностью их главных «объектов», Истины и Добра, точно так же по своей внутренней сущности целостное общество соответствует сущности личности.

В «Теоретической философии» аналогия «нравственной сущности» вроде бы представляет собой единство самосознания в своем конативном, волевом и чисто познавательном устремлениях. Однако в третьем очерке, несмотря на настоятельное утверждение Соловьева о том, что вводимое им различие психологического, рационального и философского «Я» (см. пункт (4) на схеме) — не более чем формально, его высказывания на этот счет приобретают дополнительный смысл при сопоставлении с тезисами о реальности нравственного порядка, представленными в «Оправдании добра».

Соловьев обосновал реальность нравственного порядка для того, чтобы, мы бы сказали, опустить на землю человеческое восприятие ценности. Нравственный порядок — это иерархический, становящийся порядком. В «Оправдании добра» Соловьев показывает это продвижение, начиная с базового психофизического состояния человека и поднимаясь до возвышенного состояния богочеловечества, преодолевая при этом область бытия, которую составляет рациональное сознание и на уровне которого, вероятно, написаны «Оправдание добра» и «Теоретическая философия». Для усиления аргументации можно предположить, что личностное начало обретает себя именно на этой средней стадии и, осознав свою бесконечную задачу, стремится найти завершение в общении с еще более высокими инстанциями Добра. Подобным образом, соотнося непосредственную данность с психологическим «Я», а логические формы разума — с рациональным «Я», Соловьев в третьем очерке «Теоретической философии» обращается к философскому «Я», которое обнаруживает себя по мере того, как рациональный субъект постигает внутренний смысл движения от низших состояний к высшим.

Совместимы ли дальнейшие рассуждения Соловьева по этим вопросам с требованиями эпистемологии добродетели, представленными в параллелях между «Оправданием добра» и «Теоретической философией»?

Идентичность философского субъекта (краткая интерпретация)

На наш взгляд, здесь возникают трудности. В самом деле, аналогия между «Оправданием добра» и «Теоретической философией», в данном пункте, по-видимому, нарушается.

В «Оправдании добра» Соловьев утверждает, что процесс совершенствования, ведущий к максимуму добра в мире, является *историческим* процессом, и именно по этой причине его смысл *надындивидуален*. Поэтому его сущностное бытование сосредоточено в сообществе, в том, что Соловьев называет коллективным сознанием, или единством человечества, находящим свое окончательное воплощение в Церкви [27]. Это положение в значительной степени выводится из нравственного порядка, заданного жалостью или симпатией. Забота о другом влечет за собой крушение эгоизма и установление (всеобщей) солидарности. В свою очередь, нравственное сообщество движется по такому пути развития, когда, начиная с семьи и кончая человечеством, оно постепенно становится частью единой Церкви. Отсюда следует, что, по Соловьеву, индивид в обычном понимании этого слова вовлекается в более широкую сферу нравственного порядка, принимает в ней активное участие, вносит вклад в ее осуществление, но нравственное совершенство не достигается никогда.

В третьем и последнем рассуждениях «Теоретической философии» Соловьев достаточно далеко продвигается по пути доказательства того, что, во-первых, все формы мышления стремятся к Истине как универсальной, космической, форме; поэтому, во-вторых, рациональное восхождение к этой Истине влечет за собой некое аскетическое самоотречение психологического, или эмпирического «Я»; и наконец, что истина сопутствует абсолютному благу. Однако Соловьев *не* вводит понятие истории в описание перехода

от одной стадии развития «Я» к другой. В этом обнаруживается явное нарушение аналогии между «Оправданием добра» и «Теоретической философией». В последней работе описание имеет гораздо более «феноменологический» характер (в гуссерлевском смысле) [28], поскольку в нем делается устойчивый акцент на живой очевидности непосредственного представления. Потому процесс совершенствования в этой сфере ограничен динамизмом интеллекта. Но, в понимании Соловьева, динамизм обнаруживает не столько *обладание* истиной, сколько *бытие в истине*, то есть проникновение в истину (по выражению Соловьева, это «становящийся разум истины»), осуществляемое путем изживания менее совершенных состояний [29]. Если бы Соловьев смирился с более «пешеходным» описанием человеческих когнитивных попыток, он мог бы рассматривать истину в связи с *формированием* истинных и обоснованных убеждений. Люди, работающие над тем, чтобы их убеждения отличались тщательностью и ответственностью, характерным способом формируют свои качества. Они в должной мере соединяют нравственные и интеллектуальные добродетели (*phronesis*), придают значение когнитивной интеграции и овладевают мудростью [30].

Можно заметить, что постепенно, шаг за шагом, Соловьев выходит из круга своих рассуждений: сначала рассуждений о некоторых «абстрактных», а затем и «конкретных» предметах. Что касается первого, то замечания Соловьева относительно очевидного знания показывают, что он уверен, что не существует эго, не существует субстанциального «Я», не существует никаких других абстракций, выдуманных философами [31]. В рассуждениях второго рода Соловьев не приемлет теории, которые натурализируют или персонифицируют сознание человека. В логическом отношении ситуация становится тупиковой. Где Соловьев должен найти место для самосознания, агента динамического интеллекта, «Я», которое, как многократно повторялось, сопровождает все человеческие действия? Его теория объективного нравственного порядка, в которой Добро и Истина переходят друг в друга, привела к заключению, что рефлексивная возможность направленности мышления на Истину и Добро доступна лишь тому, кого Соловьев называет философским субъектом. Его аргументы могут быть представлены следующим образом: (1) Качества субъекта должны соответствовать предназначенным для них задачам; (2) В этом случае задачи, о которых идет речь, — не что иное, как овладение универсальной, космической истиной; (3) По этой причине качества субъекта не должны быть эгоцентрическими, личностными качествами, по меньшей мере, они не сводятся к стандартным представлениям о человеческой личности, согласующимися с нашим повседневным опытом как идентичных самим себе агентов познания. Или, формулируя вывод в других терминах, не существует набора предикатов, согласующихся с тем, что Соловьев подразумевает под стремлением к познанию, которое заставляет индивидов овладевать навыками, консолидироваться и идентифицировать себя во времени как субъектов собственного опыта и убеждений [32].

С одной стороны, этот вывод согласуется с описанием человеческого индивида в «Оправдании добра». Мы показали, что Соловьев использует понятие «личность», имея в виду качество «бесконечности», относящейся к поиску, проявлению и осуществлению добра [33]. Однако, как бы для облегчения груза, лежащего на плечах личности, Соловьев включает личность и таким образом «бесконечность», о которой говорит, в исторический процесс совершенствования человечества. Логично предположить, что это могло бы открыть перед ним возможность разрабатывать точку зрения, похожую на коммуитаристскую теорию знания, где в качестве субъекта выступает, скажем, научное сообщество, все члены которого разделяют, то есть принимают, систему рациональных убеждений. На этом пути он мог бы споткнуться о попперовскую эпистемологию без познающего субъекта. Однако «Теоретическая философия» исключает подобную возможность. Внеисторичность, находящая опору в аргументах против таких абстракций, как картезианское эго, без дополнительных подкреплений приводит Соловьева, так сказать, к деконструированию субъекта во всех его прозаических земных формах.

Заключение

Мы интерпретировали Соловьева, исходя из предположения, что знание об Истине и Добре порождается рефлексивным постижением динамизма мышления и что фундаментальным признаком такого познания является добросовестность мыслителя. Для эпистемологии добродетели вопросы о том, каковы наши убеждения и как мы к ним приходим, — взаимозависимы. Однако мы сделали вывод, что Соловьев пришел к внеличному пониманию сознания, по-видимому, чтобы подкрепить свою концепцию философского субъекта, преодолевающего обычную человеческую личность, эмпирического субъекта. Согласуется ли этот вывод с требованиями эпистемологии добродетели, иными словами, мог ли Соловьев принять концепцию аперсонального, даже трансперсонального, философского субъекта и при этом настаивать на внутреннем единстве моральных и эпистемических ценностей?

Если я философствую добросовестно, зная или принимая, что добросовестность — ценность, не означает ли этот самый факт, что я, философствуя, не только несу, но и утверждаю ответственность за то, что говорю и делаю? Если это верно, то готов ли я, где это необходимо, подвергнуть свои убеждения проверке и задать вопрос: мои рефлексии осуществляются изолированно или при участии других людей? Но далее я также должен быть добросовестным и в убеждениях, касающихся меня самого, включая мою уверенность в способах формирования, оценки и, если это необходимо, изменения собственных убеждений. Если я не готов к этому, я занимаю ошибочную позицию, и это может нанести удар по моим «объективным» убеждениям, то есть оказать опасное воздействие на способы, которыми я формирую свои убеждения.

Таким образом, могу ли я добросовестно принять все эти вещи и еще сохранять уверенность, что мой выбор философствовать совершает во мне личностные изменения, как будто я таким образом прекратил быть личностью, которой считал себя до этого выбора? По-видимому, Соловьев думал так, и, кажется, подводя итоги, он решил, что «философствование» на самом деле больше нельзя рассматривать как личностно ориентированный процесс. Истина внушает трепет, и, несмотря на существование нравственного порядка, мы — только части его, и для нас было бы лучше преодолеть себя во имя более масштабной картины.

ПРИМЕЧАНИЯ

Здесь и далее мы ссылаемся на «Оправдание добра» и «Теоретическую философию», опубликованные в издании: Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. 2-е изд. Т. 1 // Под ред. и с предисл. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. М.: Наука, 1990.

1. «Но... пока правота добра не стала очевидным фактом во всем и для всех, возможно еще теоретическое сомнение, неразрешимое в пределах философии нравственной или практической, хотя несколько не подрывающее ее правил для людей доброй воли» («Оправдание добра». С. 547).

2. «В области нравственных идей философское мышление, при всей своей формальной самостоятельности, по существу прямо подчинено жизненному интересу чистой воли, которая стремится к добру и требует от ума отчетливее и полнее выяснить, в чем состоит истинное добро в отличие от всего того, что кажется или считается добром...» («Теоретическая философия». С. 759).

3. «...Наибольшая добросовестность в деле мышления и познания ..., несомненно, есть определение нравственное... то, что сближает нас с истиною, есть то же самое, что сближает и роднит нас с добром» («Теоретическая философия». С. 760).

4. Ср. введение к «Оправданию добра» — «Нравственная философия как наука», с. 98 и далее.

5. Соловьев выдвигает это требование в конце «Оправдания добра»: «...Когда основанная на нем [на внутреннем религиозном опыте] разумная вера переходит в общие теоретические утверждения, от нее требуется теоретическое оправдание». И далее в том же ключе: «Вопрос о происхождении зла есть чисто умственный и может быть разрешен только истинною метафизикою, которая в свою очередь предполагает решение другого вопроса: что есть истина, в чем ее достоверность и каким образом она познается?» («Оправдание добра». С. 547).

6. Глава пятая части I «Оправдания добра» посвящена добродетелям («О добродетелях»). Несомненно, имеется в высшей степени тесная связь между пониманием добродетели в эпистемологии Соловьева и более общим пониманием добродетели в раннем трактате о нравственности.

7. Такая интерпретация детально представлена в работе: *Dahm H. Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation.* München/Salzburg, 1971. Англ. перевод.: *Dahm H. Vladimir Solovyev and Max Sheler: Attempt at a comparative interpretation.* Sovietica. Vol. 34. Dordrecht: Reidel Publ. Co., 1974.

8. Термин «эпистемология добродетели» используется здесь в том значении, в котором он употребляется Линдой Тринкауэс Загжебской в работе: *Zagzebski L.T. Virtues of the mind. An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundation of knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Во введении Загжебска подчеркивает, что она стремится использовать термины, которые были бы созвучны Соловьеву: «... Я считаю, что связь между оценкой познавательной деятельности и оценкой наблюдаемых действий, обычно относящейся к области этики, больше чем аналогия... Интеллектуальные добродетели так близки к нравственным, в аристотелевском смысле понимания последних, что к ним не следует относиться как к двум разным видам добродетелей. Интеллектуальные добродетели являются, фактически, формой нравственных добродетелей. Отсюда следует, что интеллектуальные добродетели являются, собственно говоря, объектом изучения нравственной философии. Смысл этого заявления не в том, чтобы свести эпистемологические концепции к нравственным..., но в том, чтобы расширить область нравственных концепций, включив в нее нормативные аспекты познавательной активности» (Р. XIV-XV).

9. Ср.: *Ehlen P. «Impersonalismus» und die «werdende Vernunft der Wahrheit» in Solov'ev's Späthilosophie // Studies in East European Thought.* 1999. Vol. 53.

10. Выражение взято из известной статьи Карла Поппера о теории познания без познающего субъекта. Поппер ясно дает понять, что он имеет в виду под знанием; позиция Соловьева не столь ясна, это мы покажем ниже. Ср.: *Popper K. Of clouds and cuckoo clocks // Objective knowledge: An evolutionary approach.* Oxford: Clarendon Press, 1974.

11. «Высочайший долг философии состоит в определении абсолютно изначальных оснований метафизического бытия в его истинном смысле. Это определение возможно потому, что существующая вселенная как выражение метафизического бытия открывается нам через внутренний и внешний опыт, и потому что специфика того, что выражает себя, определена спецификой самого выражения. И если это доказывает, что отношения в существующей вселенной неизбежно влекут за собой принятие ее метафизического изначального основания, подобного основанию, заданного нам в нашем собственном духовном бытии, то, в соответствии с этим сродством нашему собственному бытию, мы можем обрести не только в высшей степени универсальное, но также позитивное знание метафизического бытия (*Wesen*) вселенной» («Опыт синтетической философии», 1877. Цит. по: *Dahm P.* 4).

12. Ср. первую главу части I «Добро в человеческой природе», называющуюся «Первичные данные нравственности». Соответствующие формы, данные в опыте, во всех трех случаях называются чувствами, или эмоциями.

13. Глава третья части II «Добро от Бога».

14. Трансцендентальные аргументы, в этом смысле, не являются кантианскими (хотя и не исключают кантианские рассуждения); Соловьев может рассматриваться как «нравственный реалист» в распространенном смысле этого выражения, а нравственные реалисты в действительности разрабатывают трансцендентальные аргументы, в отличие от аргументов научных реалистов, разрабатывающие так называемые «теоретические сущности».

15. Доказательство такой «нравственной необходимости», как Соловьев это называет, приводится в пятом пункте введения к «Оправданию добра».

¹⁶. Соловьев рассматривает этот вопрос в третьей части «Оправдания добра». «Добро чрез историю человечества», обращая внимание, в частности, на экономические и юридические меры, принимаемые государством в качестве минимального возможного принуждения, способствующего принесению максимального добра наибольшему числу людей. Создается впечатление, что Соловьев размышлял о роли и функциях науки в обществе. Однако он ничего не говорит об этом.

¹⁷. Соловьев начинает обсуждение достоверности познания в IV части первого очерка «Теоретической философии».

¹⁸. Соловьев пишет: «Самая возможность какого бы то ни было «обмана чувств» именно и обусловлена первоначальной прямоотой сознания, т. е. тем, что оно не различает заранее видимости предмета от его действительности, будучи занято лишь самим представлением в его фактической наличности, *одинаковой* и в том и в другом случае» («Теоретическая философия». С. 733). Во втором очерке, посвященном деятельности разума в его «формальном» измерении, многое из того, что утверждает Соловьев, ассоциируется с понятием «категориальная интуиция», введенным Гуссерлем в «Логических исследованиях». Например, «...существует наличный психический факт, собственное содержание которого (мысль о *всеобщей* достоверности прямого сознания) выходит за пределы всякой наличности, — дан факт, *означающий* нечто большее всякого (данного — Э.С.) факта» («Теоретическая философия». С. 801).

¹⁹. Дискуссия о языке, или фактически о слове, изложена в седьмом разделе второй статьи «Теоретической философии». Описание языка, которое вводит Соловьев, психологично и «отдает» доводами частного языка в смысле, критиковавшемся Л. Витгенштейном.

²⁰. Современная «эпистемология добродетели» не отказывается от «доспехов» классической и более поздней эпистемологии. Книга Л. Загжебской — красноречивое тому свидетельство. Что касается исторических источников, то лучше всего обратиться к античности, возможно, прежде всего к Аристотелю, а также периоду средневековья. Загжебска в числе других авторов излагает Фому Аквинского.

²¹. Передавая смысл, который Соловьев приписывает стыду как «корню», из которого вырастает нравственно зрелая личность, — было бы полезным для иллюстрации точки зрения, представленной в основном тексте, сослаться на следующий отрывок: «Чувство стыда не есть только отличительный признак, выделяющий человека (для внешнего наблюдения) из прочего животного мира: здесь сам человек действительно выделяет себя из всей материальной природы, и не только внешней, но и своей собственной. Стыдясь своих природных влечений и функций собственного организма, человек тем самым показывает, что он не есть только *это* природное материальное существо, а еще нечто другое и высшее» («Оправдание добра». С. 123).

²². «Для того чтобы идея добра в форме должного получила силу достаточного основания или мотива, нужно соединение двух факторов: достаточной ясности и полноты самой этой идеи в сознании и достаточной нравственной восприимчивости в натуре субъекта» («Оправдание добра». С. 116).

²³. В «Теоретической философии» (с. 819) Соловьев пишет, что замысел познать истину как таковую — это «живой акт решения», который становится «началом движения». Аналогичным образом в «Оправдании добра» Соловьев утверждает, что «добро определяет мой выбор всей бесконечностью своего позитивного содержания и всей своей реальностью. Этот выбор, следовательно, обладает бесконечной определенностью; его необходимость абсолютна; в нем нет ничего произвольного».

²⁴. Сущность морали, выраженная преимущественно в учении Канта, формулируется в следующем законе: «... ты должен соблюдать во всем норму человеческого бытия, охранять целостность человеческого существа — или отрицательно: ты не должен допускать ничего противоречащего этой норме, никакого нарушения этой целостности» («Оправдание добра». С. 234).

²⁵. «Оправдание добра» (с. 282): «*Человеческая личность*, и, следовательно, каждый единичный человек, *есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечно содержания*». Это означает, продолжает Соловьев, что человеческий разум не ограничен в его возможности познавать истину и что подобным образом воля не ограничена в возможности совершать добро в мире.

²⁶. «Оправдание добра». С. 283-284.

²⁷. В части III «Оправдания добра», названной «Добро чрез историю человечества», и последующих главах приводятся аргументы в пользу теории нравственного «прогресса» в основных сферах цивилизованной институциональной жизни.

²⁸. Ничто не свидетельствует о том, что Соловьев мог иметь в виду гегелевскую феноменологию духа, в частности, потому, что в «Теоретической философии» нет и намек на «негативность», которая продвигала гегелевскую феноменологию от одной формы сознания к следующей, более высокой.

²⁹. «В непосредственно-достоверном, самоочевидном факте *неудовлетворения* формальной разумностью субъект философии являет себя как *становящийся разум истины*» («Теоретическая философия». С. 820).

³⁰. Линда Загжебска (Op. cit. P. 275) пишет: «Когнитивно интегрированная личность имеет позитивные установки более высокого порядка по отношению к своим интеллектуальным свойствам и качеству эпистемических состояний. Она не только знает, но и в состоянии знать, что она знает. Кроме того, структура ее убеждений когерентна, и она осознает эту когерентность. Далее, она отдает себе отчет в том, что сведения об известной ей реальности имеют относительное значение. Говоря коротко, она располагает хорошими интеллектуальными качествами». Для Загжебской, «... чтобы осуществить акт (интеллектуальной добродетели — Э.С.), не обязательно в действительности обладать добродетелью, о которой идет речь. То есть не обязательно, скажем, иметь привычку к мужественным поступкам, чтобы совершить акт интеллектуального мужества. (...) Акты добродетели предполагают мотивационный компонент добродетели и совершаются так же, как это сделала бы в тех же условиях добродетельная личность, однако сам агент не обязан иметь добродетель. Это важно, поскольку возможно, что иногда интеллектуальная добродетель агента нуждается в развитии и усовершенствовании, и все же, вероятно, такие агенты могут получить знание задолго до того, как станут полностью добродетельными» (P. 276). Загжебска не считает необходимым добавить, что агент, о котором идет речь, — это человеческая личность, занимающаяся поисками истины в сообществе, к которому принадлежит.

³¹. См.: *Ehlen P. «Impersonalismus» und die «werdende Vernunft der Wahrheit in Solov'evs Spätphilosophie» // Studies in East European Thought. 1999. No 53.*

³². «Кто думает о самой истине, тот, конечно, не думает тут о своем *я* — не в том смысле, чтобы он *терял* самосознание, а в том, напротив, что он *приобретает* для своего пустого *я* новое и притом самое лучшее — безусловное содержание, хотя сперва лишь в замысле, в предварении. Уже в акте решения познавать саму истину мыслящее *я* становится формой истины — формой как бы в зародыше. Но уже и в зародыше своей познаваемости сама безусловная истина обладает своим отличительным качеством, она ни в каком случае не может представлять собою чего-нибудь частичного, ограниченного и обособленного. Зародыш самой истины есть зародыш ее *всецельности*, и внутренний рост этого зародыша может быть только развитием истинной всецельности» («Теоретическая философия». С. 822).

³³. Не вызывает сомнения, что развиваемая в «Оправдании добра» соловьевская концепция личности кантианская — это концепция ноуменального «Я» в мире чистой интеллигибельности. Он сам дает подтверждение этому в тексте приложения к «Оправданию добра» под названием «Формальный принцип нравственности (Канта) — изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике», который написан двадцатью годами раньше и первоначально замышлялся как часть «Критики отвлеченных начал» (См.: *Соловьев В.С.* Сочинения. Т. 1. С. 549-580).