

6. Solov'ev, V. *Krizis zapadnoy filosofii* [The Crisis of Western Philosophy], in Solov'ev, V. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 1* [Collection of works in 10 vol., vol. 1], Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911–1914, 407 p.

7. Solov'ev, V. *Kritika otvlechennykh nachal* [Critique of abstract principles], in Solov'ev, V. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 2* [Collection of works in 10 vol., vol. 2], Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911–1914, 414 p.

8. Khegel, G. *Filosofska propedevtika* [Philosophical propedeutics], Sofiya: Evropa, 2004, 356 p.

УДК 162.6:141(47)(430)

ББК 873(2)522-685:87.3(4Гем)5-535

В.С. СОЛОВЬЕВ И Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ: ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ «ФИЛОСОФСКИХ НАЧАЛ ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ»

В.В. СИДОРИН

Центр образования № 1884,
ул. Дегунинская, 17 «А», г. Москва, 127486, Российская Федерация
vladimir_vs85@yahoo.com

Рассматривается влияние диалектического метода Гегеля на «Философские начала цельного знания» В.С. Соловьева. Анализируется интерпретация данного метода у В.С. Соловьева и его интеграция в философскую систему отечественного мыслителя. С выбранной точки зрения последовательно рассматриваются такие ключевые понятия «Философских начал цельного знания», как «закон исторического развития», метафизика Абсолюта, «органическая логика». Исследуется специфика соловьевской интерпретации гегелевской диалектики. Предпринимается попытка объяснения данной специфики с точки зрения общих теоретических установок философской системы раннего Соловьева. Выявляются и анализируются противоречия и теоретические затруднения, возникающие в соловьевской интерпретации гегелевской диалектики, в частности, в философско-исторической части «Философских начал цельного знания», гносеологии и «органической логики». Делается вывод, что последовательно и непротиворечиво Соловьевым раскрывается только диалектика Абсолютного как единства себя и своего противоположного.

Ключевые слова: философия В.С. Соловьева, диалектика Гегеля, метафизика Абсолюта, диалектическая имманентность развития, «органическая логика», всеединство, категории сущности, пантеизм, умственное созерцание, отвлеченное мышление.

V.S. SOLOVYOV AND G.W.F. HEGEL: THE DIALECTICAL ASPECTS OF «PHILOSOPHICAL PRINCIPLES OF INTEGRAL KNOWLEDGE»

V.V. SIDORIN.

Centre Education № 1884,
17 «A», Deguninskaya str., Moscow, 127486, Russian Federation
vladimir_vs85@yahoo.com

In the article the influence of Hegel's dialectical method on Vladimir Soloviev's «Philosophical Principles of Integral Knowledge» is examined. The Soloviev's interpretation of Hegel's dialectics and

its integration by Solovyov to his early philosophical system are analysed. From this point of view such key aspects of «Philosophical Principles of Integral Knowledge» as «law of historical development», metaphysics of the Absolute, «organic logic» are sequentially examined. The specificity of Solovyov's interpretation of Hegel's dialectics is investigated. Author makes an attempt of explaining this specificity in context of common and theoretical purposes of Solovyov's early philosophy. Contradictions and theoretical predicaments which arise in the Solovyov's interpretation of Hegel's dialectics, in particular, in the philosophically-historical part of the work, gnoseology and «organic logic» are revealed and analysed. The conclusion is made that only dialectics of the Absolute as the unity of itself and its contraposition is sequentially and consistently revealed by Solovyov.

Key words: V.S. Soloviev's philosophy, Hegel's dialectics, metaphysics of the Absolute, dialectical immanency of development, organic development, absolute unity, logic, categories of the essence, pantheism, intellectual contemplation, abstract thinking.

Влияние гегелевской диалектики на В.С. Соловьева так или иначе отмечается многими исследователями философского творчества отечественного мыслителя¹. При этом общепризнанно, что наиболее сильно и глубоко данное влияние сказалось на раннем этапе становления философской системы В.С. Соловьева, в частности в его «Философских началах цельного знания». Мы попытаемся рассмотреть лишь ряд основных аспектов интерпретации В.С. Соловьевым гегелевской диалектики в «Философских началах цельного знания». В контексте поставленной исследовательской проблемы данное произведение В.С. Соловьева удобнее всего анализировать, разделив его на три смысловых блока. Речь пойдет, во-первых, о рассмотрении философом «закона исторического развития», сформулированного, по мнению Соловьева, именно Гегелем. Во-вторых, о развитии Соловьевым диалектики абсолютно сущего как единства себя и своего противоположного. И наконец в-третьих, о конструировании «органической логики» как способа познания общих и необходимых определений абсолютного начала.

Развитие, по мнению Соловьева, подразумевает три фазы, последовательно сменяющие друг друга: во-первых, первоначальное индифферентное единство элементов; во-вторых, их обособление; в-третьих, достижение нового, «свободного единства», в котором элементы развития равноценны, органично связаны друг с другом и образуют конкретную целостность. Соловьев пишет, что логическая формулировка данного закона была дана Гегелем. Однако отечественный философ пытается самостоятельно «вывести» этот закон, шаг за шагом анализируя ряд понятий – «всеобщая цель человечества», «развитие», «организм», «имманентность», «трехчастность развития», каждое из которых оказывается имплицитным предыдущему. В конечном счете получается, что *диалектическая триадичность развития подразумевается самим понятием «организма»* как относительно замкнутого целого, изменения которого сводятся к динамике взаимоотношений элементов, составляющих его существо.

¹ Детальный обзор научно-исследовательской литературы по данному вопросу можно найти в: Сидорин В.В. Интерпретация гегелевской диалектики в философии В.С. Соловьева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: ИФ РАН, 2013 [1].

Заимствуя у Гегеля идею о диалектичности развития, Соловьев пытается творчески ее переосмыслить в соответствии с собственными философскими целями и задачами. Философ пытается «беспредпосылочно» подойти к осмыслению исторического процесса и аналитически связать два важнейших для себя момента – понятие «организма» и принцип диалектичности развития. Если первый момент важен для мыслителя как форма реализации принципа всеединства, то второй – как способ этой реализации. Важно отметить, что Соловьев не отождествляет «закон исторического развития» и диалектический метод. Для него это принципиально разные вещи: первый есть факт органической жизни, второй – один из способов философского мышления.

Вместе с тем русский философ серьезно переосмысливает тот момент диалектического развития, который обычно именуют «антитезисом». Для Гегеля вторым моментом диалектического развития является самоотрицание понятия. Соловьев – и это серьезное отличие – избегает употребления ключевого для гегелевской диалектики термина «отрицание» (Negation), заменяя его термином «обособление». Эту замену, на наш взгляд, невозможно понять вне контекста соловьевского принципа всеединства: употребление понятия «обособления» в отношении развития отдельных форм уже само по себе говорило об условности их «отдельности», акцентировало внимание на подчиненности этих форм всеединству. Подобная замена термина связана, на наш взгляд, и с тем, что Соловьев не ставил перед собой задачи нарисовать детальную диалектическую картину исторического процесса, показать развитие человечества в его «тотальности». В силу этого он не нуждался в механизме, позволяющем проследить диалектичность развития в каждом моменте рассматриваемого процесса, – механизме, роль которого у Гегеля сыграло «опосредствование» (Vermittlung), ключевым моментом которого (наряду с моментом «снятия») и явилось у немецкого философа «отрицание». Наоборот, Соловьев намеревался дать в «Философских началах цельного знания» масштабную, но общую схему исторического развития, и понятие «обособление» позволило отечественному философу широкими мазками обрисовать многие века человеческой истории. «Широта» философско-исторического наброска, представленного в «Философских началах цельного знания», была связана с тем, что мысль Соловьева более всего занята здесь именно грядущим всеединством. Прошлое интересует Соловьева лишь постольку, поскольку является основанием и подготовкой будущего. Кроме того, думается, что «отрицание» было для Соловьева неотделимо от значения определенной логической операции, и тотальное применение Гегелем этого понятия было скомпрометировано в глазах русского философа гегелевским панлогизмом.

Так или иначе, в «Философских началах цельного знания» мы сталкиваемся с *существенной трансформацией гегелевской диалектики в закон диалектической имманентности развития*, которому Соловьев отводит ключевую роль в философской характеристике организма. В результате историческая действительность развивается, с точки зрения философа, не по закону логики, как у Гегеля, а по своеобразному закону жизни.

Существенным отличием философско-исторического наброска, который создает в «Философских началах цельного знания» В.С. Соловьев, раскрывая

развитие «основных форм всечеловеческого организма», от философии истории Гегеля является своеобразная незамкнутость, несамодостаточность соловьевской схемы исторического процесса. Четыре мира (восточный, древнегреческий, древнеримский, германский), выполняющие свои исторические миссии и являющиеся этапами на пути самообнаружения мирового духа, – эта философско-историческая схема, последовательно, по мысли Гегеля, реализуемая в истории, замкнута самим историческим временем. Это делает возможным своеобразную автономию гегелевской философии истории по отношению к иным частным системам мыслителя. Гегель пишет о том, что даже мысль о разумности исторического процесса, которая, казалось бы, является предпосылкой его философии истории, на самом деле является результатом философского рассмотрения истории. Философ указывает на этот результат во введении только потому, что «заранее знает целое»². Исторический процесс, по Гегелю, последовательно саморазвивающаяся система. У Соловьева в его понимании истории действуют три силы – Восток, Европа и Россия, каждая из которых воплощает один из трех диалектических моментов развития. Причем все три силы существуют в истории одновременно, выполняя свои исторические задачи. Понимаемый таким образом исторический процесс как бы лишен внутренней творческой силы, способности к саморазвитию, самодостаточности и для своего завершения нуждается в чем-то внешнем. Иными словами, подобная философско-историческая схема может быть замкнута только метаисторически. Для Соловьева это определяет необходимость обращения к исследованию «абсолютного начала», в котором он и пытается найти смысл и цель исторического процесса.

Однако прежде Соловьев обращается к гносеологии. Абсолют и действительность предполагают, по мнению философа, тройственные отношения между собой, из чего вытекает деление свободной теософии на три части. Это, во-первых, непосредственное единство обоих элементов – первоначальное абсолютное, внутренние и необходимые определения которого пытается вывести «органическая логика». Во-вторых, момент противоположения этих двух элементов, составляющий предмет «органической метафизики». И в-третьих, синтетическое единство абсолютного и действительности, рассматриваемое «органической этикой». Соловьев указывает на существенные отличия развиваемой им органической логики от иных видов логики: формальной, критической, рационалистической и логики эмпиризма. Формальная логика есть для него лишь «грамматика мышления». Что касается философской логики, то главной задачей всех трех ее разновидностей выступает, по мнению мыслителя, решение вопроса о соотношении субъективных познавательных форм и объективной действительности. Каждая из трех «логик» дает свой ответ на данный вопрос. Органическая же логика Соловьева исходит из порочности самой постановки вопроса, из недостаточности этих двух факторов самих по себе. Субъект и объект суть две стороны бытия, его реальный и идеальный образы, связать которые и тем самым достигнуть истины можно, лишь предположив третье

² См.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 65 [3].

начало, которое само, не являясь бытием, было бы его положительным началом. Это начало Соловьев определяет как сущее. Пытаясь объяснить бытие, то есть приписать ему определенный предикат (бытие есть мышление, ощущение, воля и т.д.), школьная философия каждый раз совершала одну и ту же ошибку: понимала бытие как субъект, которому можно приписать предикат. Но бытие само есть предикат, а не субъект, которым является сущий: «бытие есть значит, что есть сущий»³. Таким образом, принципом «органической логики», ее исходной точкой, является, по Соловьеву, абсолютное начало, определяемое как сущий. И в этом мыслитель видит главное отличие конструируемой им логики от иных видов логики, ставящих в центр своего исследования бытие.

Кроме того, рассуждает Соловьев, логика школьной философии определяется как инструмент мышления, тогда как «органическая логика» есть инструмент умственного созерцания. Характеризуя цельное знание, Соловьев указывает, что его материал дается опытом, который, для того чтобы стать истинной, должен получить форму всеобщности и универсальности. Познавательной способностью, позволяющей человеку превращать частные факты в универсальные истины, является, по мнению В. Соловьева, лишь умственное созерцание, или, иначе говоря, интуиция идей, которая и признается философом гносеологическим основанием цельного знания. Понятия же, по мнению Соловьева, имеют лишь отрицательное значение в качестве границы между чувственным восприятием и умственным созерцанием: «отвлеченное мышление, лишенное всякого собственного содержания, должно служить или аббревиатурой чувственного восприятия, или отражением умственного созерцания, поскольку образующие его общие понятия могут утверждаться или как схемы явлений, или как тени идей, закрепленные словами» [2, с. 238].

Отношение между умственным созерцанием и отвлеченным мышлением представляет, на наш взгляд, один из самых запутанных и противоречивых аспектов «Философских начал цельного знания». С одной стороны, Соловьев критикует рационализм, по сути, обвиняя отвлеченное мышление в бесплодности. Не последнюю роль, думается, в этой критике сыграла общая мистическая настроенность философа, заставляющая его протестовать против попытки ухватить существо абсолютного исключительно с помощью понятий. Однако, с другой стороны, эта антирационалистическая направленность мысли Соловьева вступает в противоречие с масштабной диалектикой категорий абсолютного, которую философ разворачивает на последующих страницах «Философских начал цельного знания», пытаясь-таки охватить Абсолют логическими категориями, пусть и оговаривая отличия своей органической логики от логики рационализма.

Эта интуитивистско-рационалистическая гносеология Соловьева напоминает аналогичные попытки Гегеля, который в своих ранних творческих поис-

³ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 250 [2].

ках пытался совместить рационализм и интуитивизм: дискурсивное мышление, по мнению молодого философа, «различает» реальность, единство которой может быть схвачено только интуитивно. Причиной эволюции Гегеля в сторону радикальной рационалистической гносеологии послужило движение к пониманию субъектной природы Абсолютного: субстанциальное понимание Абсолютного подразумевает возможность его интуитивного постижения, акцентирование же динамики Абсолютного начала делает необходимым дискурсивное мышление⁴. Попытка Соловьева совместить интуитивизм с рационализмом является, по нашему мнению, следствием заимствованного у Гегеля понимания Абсолюта как субстанции-субъекта. При этом, в отличие от Гегеля, сконцентрировавшего внимание, по мнению Соловьева, на развертывании динамики абсолютной субъективности, сам Соловьев не меньше внимания уделяет субстанциальности Абсолютного, с чем и связана попытка Соловьева обогатить интуитивизм в качестве одного из основных векторов своей гносеологии⁵. Иными словами, Соловьев пытается выстроить такую метафизику Абсолюта, в которой и абсолютная субстанциальность, и абсолютная субъективность были бы равноценны.

Но у Соловьева остается непонятным, каким образом диалектическая рефлексия рассудка как способ познания абсолютного соотносится с разработанной им же ранее гносеологией с ее тремя возможными способами познания – чувственным восприятием, умственным созерцанием и отвлеченным мышлением. Последнему ранний Соловьев фактически отказывает в самостоятельном значении. Философ настаивает, что «положительное содержание абсолютного начала» дается именно умственным созерцанием, но затем данное в интуиции содержание абсолютного «должно быть оправдано рефлексией нашего рассудка и приведено в логическую систему» (курсив наш. – В.С.)⁶. Теоретические основания этого императива, однако, остаются, на наш взгляд, под вопросом.

Абсолютное Соловьев раскрывает как диалектическое единство противоположностей, как «все» и «ничто» одновременно. Природа абсолютного начала может быть определена, по мнению философа, как единство двух полюсов: отрицательного (начало безусловного единства, свобода от всяких форм) и положительного (начало множественности форм, положительная сила бытия). «Второй полюс есть сущность или *prima material* абсолютного, – пишет Соловьев, – первый же полюс есть само абсолютное как такое, положительное ничто (эн-соф); это не есть какая-нибудь новая, отличная от абсолютного субстанция, а оно само, утвердившееся как такое через утверждение своего

⁴ См.: Heidemann H. Dieter. Doubt and Dialectic: Hegel on Logic, Metaphysics and Skepticism // Dimensions of Hegel's Dialectic / edited by Nectarios G. Limnatis. Univers. of Tennessee at Martin, 2010. P. 163 [11].

⁵ О влиянии Гегеля на понимание Соловьевым субстанциально-субъектной природы Абсолюта см., например: Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс, Традиция, 2001. С. 112 [4]. Там же об упреке Соловьева Гегелю в том, что последний, по сути, утрачивает в своем толковании субстанциальное измерение Абсолютного.

⁶ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. С. 256.

противоположного» [2, с. 264]. В соответствии с духом гегелевской диалектики, эти противоположности (сущее и сущность) оказываются едины в некоем третьем определении – бытии.

Эти размышления Соловьева о различении положительного и отрицательного полюсов абсолютного как моментов его первоначального тождества обнаруживают влияние гегелевской диалектики «Абсолютной религии», развернутой немецким мыслителем в «Лекциях по философии религии». Анализируя момент разделения первоначального божественного тождества, Гегель писал: «В перво-делении выступает другое, противостоящее всеобщему особенное, Бог предстает как отличное от него, но так, что это отличное есть вся его идея в себе и для себя, так что эти два определения и друг для друга выступают как одно и то же, как тождество» [5, с. 229]. Этот момент божественного тождества и различия есть для Гёгеля любовь. И, понимая абсолютное первоначало как единство себя и своего отрицания, мы, по мысли Гёгеля, следуем словам апостола Иоанна «Бог есть любовь» (1-е от Иоанна, 4–8). Для Соловьева точно также факт любви оказывается чувственным выражением диалектики божественного начала. Соловьев, таким образом, разворачивая на страницах «Философских начал цельного знания» диалектику сущего и сущности, исходит из гегелевского понимания «движения» и взаимодействия моментов Божества. Думается, именно эти пассажи «Философских начал цельного знания» имел в виду А. Кожев, когда писал о почти текстуальных заимствованиях раннего Соловьева из гегелевских «Лекций по философии религии»⁷.

Однако стоит остановиться на одном характерном, по нашему мнению, моменте. Для Гёгеля понимание разумом диалектики всеобщего и особенного в божественном тождестве как бы ценнее, полнее и значительнее (с гносеологической точки зрения) чувствования того же тождества в феномене любви. Для Соловьева – наоборот. Любовь для него – «великий физический и моральный факт», а закон диалектического единства противоположностей есть лишь его отвлеченное выражение⁸. Учитывая соловьевскую критику понятия «отвлеченности», можно говорить о предпочтении, которое Соловьев отдает непосредственной действительности и ее переживанию личностью. В этом еще раз проявляется общее для мысли Соловьева стремление не конструировать еще один вариант отвлеченной метафизики, но представить своеобразную философию жизни.

Диалектическое осмысление категорий «сущего», «сущности» и «бытия» позволяет Соловьеву продемонстрировать логическую, то есть безусловно необходимую, связь между бытием и его абсолютным основанием (сущим). А это одна из задач, ради решения которой он и обращается к диалектике Гёгеля. Вместе с тем диалектическое осмысление сущности, сущего и бытия неизбежно приводило к возникновению в философской системе Соловьева пантеисти-

⁷ См.: Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Кожев А. Атеизм и др. работы. М.: Праксис, 2007. С. 197 [6].

⁸ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. С. 263.

ческой тенденции. Чтобы ограничить ее, Соловьев как бы уточняет и дополняет философское рассмотрение Абсолютного теологической перспективой, в центре которой оказывается догмат о Воплощении. Философ пишет, что, поскольку «абсолютное само в себе сущее (1) необходимо саморазличается (2) и, в этом различении оставаясь самим собою, утверждает себя как такое (3)», постольку предполагается проявляющееся, проявление как утверждение себя в другом и возвращение проявляющегося в самое себя⁹. Эти три момента есть, по мысли Соловьева, ипостаси Троицы – Бог-Отец, Логос и Святой Дух. И именно через Логос – и только через него – Абсолютное, по мнению мыслителя, определяется как сущее и сущность, а их отношение – как бытие. Вне Логоса этих определений и категорий нет. Соловьев, таким образом, пытается преодолеть пантеистическую тенденцию своей мысли: доказанная ранее связь между сущим и бытием оказывается результатом действия исключительно Логоса – воплощенной ипостаси.

Рассмотрев диалектику категорий «сущего», «сущности» и «бытия», Соловьев обращается к дальнейшему анализу взаимоотношений между ними, выделяя три субъекта сущего, три способа бытия, а также такие определения сущности, как «благо», «истина» и «красота». Результатом становится создание целой категориальной сетки, сведенной мыслителем в итоговую таблицу¹⁰. Особое внимание Соловьев акцентирует на категории сущности (идеи), которая оказывается основным определением в этой масштабной картине определений-триад сущего. На это есть две причины. Во-первых, в то время как бытие, будучи предикатом сущего, лишается в учении Соловьева самостоятельного значения, сущее как таковое толкуется как свободный от всякого относительного бытия, замкнутый в себе и, как таковой, недоступный познанию «чистый акт». Сущность же является как бы промежуточным звеном между двумя уровнями всеединства. Сущность, в отличие от сущего, познаваема и вместе с тем свободна от относительности и условности бытия. Во-вторых, сущность выступает в данных метафизических размышлениях Соловьева ключевой категорией постольку, поскольку является центром динамики абсолютно-сущего, которая обосновывает философию истории мыслителя.

В развитии Соловьевым противоположных или полярных категорий Идеи с самого начала обращают на себя внимание два момента. Идея как единство предполагает у Соловьева мыслимые различия, причем истинное единство есть единство противоположных различий: «настоящее единство предполагает не простое различие или разнородность, а противоположность, или полярность однородных, то есть их взаимное отрицание» [2, с. 288]. Соловьёвские категории «различия», «разнородности» и «противоположности», «полярности» как способы взаимоотношения между определениями отсылают нас к гегелевской диалектике рефлексивных определений сущности: «различие», «разность», «противоположность», «противоречие». У Гегеля кульминацией диалектики этих реф-

⁹ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. С. 270.

¹⁰ Там же. С. 282.

лективных определений является категория «противоречие» – «самостоятельное рефлексивное определение», в котором стороны различия обладают безразличной самостоятельностью и исключают друг друга¹¹. Соловьев не только не осуществляет тщательного и скрупулезного анализа этих категорий (что, впрочем, и не входило в его задачи), но и предпочитает категории «противоречие» категорию «противоположность». Можно предположить, что категория «противоречие» не устраивала Соловьева из-за исключительной самостоятельности определений, составляющих сущность противоречия. Философ не хотел допускать подобной самостоятельности категорий Идеи, рассматриваемой как объективное единство своих определений. Второй обращающий на себя внимание момент заключается в том, что взаимоотношение различаемых категорий Идеи определяется Соловьевым и в шеллингианском духе – через понятия «двойственности» и «полярности». Диалектика Идеи у Соловьева, таким образом, обнаруживает причудливое сочетание гегелевского и шеллингианского влияний на «органическую логику» философа.

Поскольку все определения сводятся к единству в Идее, а логическая система есть лишь ее схема, постольку, утверждает Соловьев, для диалектического рассмотрения Идеи нет необходимости рассматривать все пары полярных определений, а достаточно проанализировать пары, образующие исходное начало, результат и главные промежуточные моменты этой схемы. Соловьев объявляет о намерении раскрыть Идею через триаду «существо»–«организм»–«личность», каждая из составляющих которой, в свою очередь, раскрывается через 9 категорий, образующих три диалектические триады. Уже при выборе главных категорий логической схемы Идеи («существо»–«организм»–«личность») мыслитель остается верным общей установке своей философии жизни. Несмотря на отвлеченный характер логической схемы, Соловьев пытается через эту главную триаду приблизить логику к жизни. «Философские начала цельного знания», как известно, не были закончены русским философом, и из запланированных 27 категорий Соловьев рассмотрел только 9, раскрыв Идею только как «существо». Но сам замысел весьма примечателен. Молодой Соловьев как бы «состязается» с Гегелем, беспрецедентно развившим в «Науке логики» богатство категорий диалектики.

Уже в изначальной паре полярных определений («то же» и «другое») имеется момент, резко отличающий «органическую логику» Соловьева от диалектики Гегеля. Эта изначальная пара определений подразумевается, по мнению Соловьева, самой сущностью диалектики, которая заключается в противопоставлении одного категориального определения другому. Противопоставляя «то же» и «другое», Соловьев так же, как и Гегель, утверждает диалектику тождества и различия. Однако немецкий философ утверждал различие как существенный момент самого тождества¹². Соловьев же не утверждает, что «то же» содержит в себе «другое» и противопоставляет его себе. Речь идет о том, что,

¹¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2005. С. 390 [7].

¹² См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 272 [8].

являясь относительными определениями, основание противоположения эти категории имеют не в самих себе, а в безусловно сущем, через которое только эти категории и существуют. Закон тождества в формулировке Соловьева выглядит следующим образом: «то же самое, что раздвояется или различается само от себя по существованию или акту своего утверждения, вместе с тем тождественно себе или едино по сущности своей или содержанию» [2, с. 295–296]. Подразумевается, что акт существования полагается сущим, следовательно, и различие в логических определениях Идеи полагается исключительно им. Соловьев пишет о том, что безотносительными эти две категории являются только в третьем определении, выражающем собой их единство – «нечто»: «если мыслится различие (а оно мыслится в относительных понятиях «то же» и «другое»), то должно мыслиться и нечто различаемое; различаемые термины во всяком случае должны быть чем-нибудь, каждый из них одинаково должен быть “нечто”» [2, с. 291]. Таким образом, и «то же», и «другое», и их единство оказываются некоторым «нечто». В таком случае встает вопрос о различении их друг от друга.

Для решения этого вопроса Соловьев обращается к категории бытия, выделяя три возможных способа ее осуществления. Это, во-первых, «от себя бытие» – бытие как непосредственное проявление сущего, или воля. Во-вторых, «для себя бытие», которое есть бытие как отраженное проявление сущего, или представление. И в-третьих, «у себя бытие» – способ бытия, представляющий собой синтетическое единство первых двух способов бытия, или чувство. Если первоначальное тождество («то же») характеризуется «от себя бытием», то различие («другое») – «для себя бытием», а категория «нечто» представляет собой их единство – «у себя бытие». Свои отличия, таким образом, эти первоначальные логические категории получают от своих способов бытия: «все три [термина] суть нечто, но первый есть нечто как предмет или содержание воли (в бытие от себя сущего), второе есть нечто как предмет или содержание представления (в бытии для себя сущего), третий, наконец, есть нечто как предмет или содержание чувства (в бытии у себя сущего)» [2, с. 291]. А поскольку каждому способу бытия соответствует определенный субъект сущего, постольку за каждой логической категорией «закрепляется» определенный субъект сущего: тождество относится к «Духу», различие – к «Уму», их единство в нечто – к «Душе». Логические определения сущности, таким образом, получают свое действительное содержание и полностью зависят, с одной стороны, от сущего, с другой стороны, от бытия. Однако поскольку, по Соловьеву, категория бытия сама зависит от сущего, постольку именно диалектика сущего оказывается основой логических определений Идеи, которые сами по себе являются лишь отвлеченными и относительными понятиями, ничего не значащими предикатами без подлежащих. Различие, являясь «двигателем» диалектического развития, оказывается присутствием исключительно сущему: *«как таких различий нет в этих определениях [сущности] самих по себе* или отвлеченно взятых, ибо в этом виде они переходят друг в друга ... требуемое различие может являться, лишь постольку эти определения суть действительные отношения некоторых сущих, или, грамматически говоря, сказуемые некоторых подлежащих» (курсив наш. – В.С.) [2, с. 298].

Характерно, что дальнейшее развитие категориальной сетки у Соловьева идет не по гегелевскому образцу: когда полученное синтетическое определение становится основанием новой диалектической триады. Конструирование «органической логики» продолжается не с выведенной категории «нечто», вместо этого Соловьев вновь возвращается к первоначальной паре определений «то же» и «другое», в которых, на взгляд мыслителя, имплицитно содержится ряд иных определений. Речь идет о таких категориях, как «причина» – «действие» – «действительность». Последняя категория, в свою очередь, подразумевает, по мнению Соловьева, триаду определений «форма» – «материя» – «реальность». Соединяя полученные синтетические определения Идеи, мы получаем, по мнению Соловьева, что «идея есть нечто действительное и определено существующее, или некоторая действительная реальность, или, выражая эти понятия одним словом, что идея есть существо» [2, с. 307]. Определение Идеи как существа должно было, по-видимому, стать для Соловьева основанием для рассмотрения логических определений Идеи как организма. Примечательно, что последние два синтетических определения Идеи («действительность» и «реальность») выводятся Соловьевым без использования «диалектических операций» различия, «отождествления» тождества и нетождества. Это еще раз подчеркивает, что вопрос о диалектическом различии между полярными определениями решен мыслителем при анализе первой пары категорий – «то же» и «другое».

Ставя сущее в центр своей философии, Соловьев утверждает в качестве источника диалектического взаимодействия логических определений Идеи различия в самом сущем. Однако диалектичность категорий «органической логики» в таком случае оказывается, на наш взгляд, мнимой в том смысле, что наличие различия – «двигателя» диалектического развития – Соловьев признает только в сущем. Это, на наш взгляд, сделало проблематичным дальнейшее развитие категориального аппарата «органической логики» и, возможно, послужило одной из причин незавершенности данного проекта.

«Философские начала цельного знания» представляют собой попытку Соловьева при построении собственной сложной и оригинальной системы, проникнутой внутренней диалектикой, если не буквально применить диалектический метод Гёгеля, то учесть гегелевскую диалектику, отозваться на нее (часто критически) во многих ключевых звеньях собственных философских построений. Критикуя гегелевскую систему за панлогизм и необоснованную претензию на адекватное выражение трансцендентной природы сущего, Соловьев, тем не менее, не готов отказаться от положительных, на его взгляд, завоеваний диалектики, в частности, от ее системообразующего потенциала. Конструируя «органическую логику» на основе гегелевской диалектики, Соловьев сохраняет, в частности, ее важнейший механизм, который немецкий исследователь философии Гёгеля Дитер Вандшнайдер называет «семантическо-прагматическим несоответствием» (semantic-pragmatic discrepancy)¹³. В соответ-

¹³ См.: Wandschneider D. Dialectic as the «Self-Fulfillment of Logic» // Dimensions of Hegel's Dialectic / ed. by Nectarios G. Limnatis. Univers. of Tennessee at Martin, 2010. P. 33 [12].

ствии с ним, имплицитное содержание логических категорий оказывается богаче, чем их эксплицитное значение, что обеспечивает саморазвитие диалектической логики (Self-Fulfillment of Logic).

Вместе с тем Соловьев существенно переосмысливает гегелевскую диалектику в соответствии с собственными философскими целями и установками. Своеобразная «замена» структурного момента антитезиса и отождествление скорректированной формулы диалектики с органическим развитием позволяют Соловьеву, с одной стороны, вписать переосмысленный им диалектический метод в ход своей системной мысли, а с другой стороны, существенно изменить его смысл и структуру, поскольку главными «моторами» преобразования стали принцип всеединства и обоснование специфической философии жизни. Философу удается сохранить и обогатить системообразующий потенциал диалектики, крайне необходимый ему для осмысления исторического бытия как всеединства, отринув при этом ее панлогистический характер. Однако радикальный имманентизм закона исторического развития приводит к существенной для философа проблеме – пантеистической тенденции, которая становится еще более очевидной после выстраивания Соловьевым полной историсофской картины в «Чтениях о Богочеловечестве». Развернутое в «Философских началах цельного знания» учение о Логосе, на наш взгляд, ограничивает, но не пресекает эту тенденцию. Дальнейшая эволюция Соловьева в его отношении к диалектике Гегеля была связана с осмыслением этой неудобной для философа проблемы. В частности, в «Оправдании добра» это привело мыслителя к отказу от использования в каком бы то ни было виде гегелевской диалектики при осмыслении исторической действительности¹⁴. Кроме того, акцентированный Соловьевым закон диалектической имманентности развития, как казалось философу, больше подходил для создания общей схемы исторической действительности, чем гегелевские философско-исторические идеи. Но при более конкретной интерпретации исторического бытия с помощью этого закона, на наш взгляд, было не избежать серьезных теоретических и фактологических «натяжек». Правда, необходимо учитывать и то, что, в отличие от Гегеля, Соловьев не ставил перед собой задачи создания «энциклопедического проекта», и это обусловило определенную схематичность, обобщенный характер соловьевской философии истории¹⁵.

Разворачивая диалектику сущего и сущности, Соловьев сталкивается и с иной задачей – необходимостью вписать диалектическое мышление как способ познания сущего в собственную гносеологию, стержнем которой выступает учение об умственном созерцании, или интуиции. Однако соотношение интуиции и диалектического мышления, а главное, необходимость последнего, так и остаются неясными: если определения *абсолютно сущего* даны интуи-

¹⁴ См.: Сидорин В.В. Интерпретация гегелевской диалектики в философии В.С. Соловьева. С. 26–27; Сидорин В.В. Интерпретация гегелевской диалектики в «Оправдании добра» В.С. Соловьева // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 1 (33). С. 148 [9].

¹⁵ См.: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М.: Республика; Культурная революция, 2007. С. 89 [10].

тивно, остается непонятной утверждаемая Соловьевым необходимость связать эти определения – именно с помощью мышления – в некое диалектическое единство. Возможным объяснением является настойчивое стремление Соловьева соблюдать принцип системности в «Философских началах цельного знания», что, с одной стороны, тоже обнаруживает влияние Гегеля, а с другой стороны, не может быть реализовано в рамках чисто интуитивистской гносеологии, какую видел в качестве программы ранний Соловьев.

Оригинальный подход Соловьева к интересующей нас теме обнаруживается и в том, что для отыскания «различий» – а ведь это двигатель диалектического развития – избирается исключительно сфера сущего (через Логос). Лишая, таким образом, ключевую категорию своей метафизики и историософии («сущность», или «Идея») механизма саморазвития, Соловьев еще раз настойчиво проводит важнейшую для всей своей философии мысль о зависимости сущности от *абсолютно сущего*, о том, что именно такое сущее есть источник многообразия категорий сущности, а следовательно, и исторической действительности. Однако это, по нашему мнению, делает проблематичным механизм диалектической интерпретации сущности, а также приводит к излишней рационализации метафизики Соловьева, что противоречит его же гносеологии.

В конечном итоге, на наш взгляд, только диалектика сущего, раскрывающая его природу как единство себя и своего другого, последовательно и в основном непротиворечиво включается Соловьевым в его философскую систему. Диалектическая же интерпретация бытия и сущности порождает определенные теоретические затруднения. И необходимость решения этих затруднений заставит Соловьева в дальнейшем существенно пересмотреть вопрос о путях использования гегелевской диалектики для конструирования собственной философской системы.

Список литературы

1. Сидорин В.В. Интерпретация гегелевской диалектики в философии В.С. Соловьева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: ИФ РАН, 2013. 28 с.
2. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 185–308.
3. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. 480 с.
4. Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс, Традиция, 2001. 472 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977. 573 с.
6. Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2007. С. 175–257.
7. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2005. 800 с.
8. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1974. 452 с.
9. Сидорин В.В. Интерпретация гегелевской диалектики в «Оправдании добра» В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2012. Вып. 1 (33). С. 140–151.
10. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М.: Республика; Культурная революция, 2007. 477 с.
11. Heidemann H. Dieter. Doubt and Dialectic: Hegel on Logic, Metaphysics and Skepticism // Dimensions of Hegel's Dialectic / edited by Nectarios G. Limnatis. Univers. of Tennessee at Martin, 2010. P. 157–172.

12. Wandschneider D. Dialectic as the «Self-Fulfillment of Logic» // Dimensions of Hegel's Dialectic / ed. by Nectarios G. Limnatis. Univers. of Tennessee at Martin, 2010. P. 31–54.

References

1. Sidorin, V.V. *Interpretatsiya gegelevskoy dialektiki v filosofii Vladimira Solov'eva*. Avtoref. diss. kand. filos. nauk [The Interpretation of Hegel's Dialectic in Vladimir Solov'ev's Philosophy. Cand. philos. sci. diss.], Moscow, 2013, 28 p.
2. Solov'ev, V.S. *Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya* [Philosophical Principles of Integral Knowledge], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 2* [Complete Works in 20 vol., vol. 2], Moscow: Nauka, pp. 185–308.
3. Hegel', G.V.F. *Lektsii po filosofii istorii* [Lectures on the Philosophy of History], Saint-Petersburg: Nauka, 1993, 480 p.
4. Gaydenko, P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solov'ev and Philosophy of the Silver Age], Moscow: Progress, Traditsiya, 2001, 472 p.
5. Hegel', G.V.F. *Lektsii po filosofii religii v 2 t., t.2* [Lectures on the Philosophy of Religion in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1977, 573 p.
6. Kozhev, A. *Religioznaya metafizika Vladimira Solov'eva* [Religious Metaphysics of Vladimir Solov'ev], in Kozhev, A. *Ateizm i drugie raboty* [Ateism and other works], Moscow: Praxis, 2007, pp. 175–257.
7. Hegel', G.V.F. *Nauka Logiki* [Science of Logic], Saint-Petersburg: Nauka, 2005, 800 p.
8. Hegel', G.V.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk v 3 t., t.1* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences in 3 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1974, 452 p.
9. Sidorin, V.V. *Solov'evskie issledovaniya*, 2012, issue 1 (33), pp. 140–151.
10. Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada* [Thinkers of Russia and Philosophy of the West], Moscow: Respublika; Kul'turnaya revolyutsiya, 2007, 477 p.
11. Heidemann, H. Dieter. *Doubt and Dialectic: Hegel on Logic, Metaphysics and Skepticism*, in Dimensions of Hegel's Dialectic. Univers. of Tennessee at Martin, 2010, pp. 157–172.
12. Wandschneider, D. *Dialectic as the «Self-Fulfillment of Logic»*, in Dimensions of Hegel's Dialectic. Univers. of Tennessee at Martin, 2010, pp. 31–54.