

А.А. МЁДОВА

Сибирский государственный технологический университет,
г. КрасноярскУЧЕНИЕ СОЛОВЬЕВА КАК ОБРАЗЕЦ
МОДАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ

Термин «модальная онтология» введен в данном исследовании для обозначения определенного типа философского объяснения бытия, исходящего из полагания его внутреннего тождества. Философская модальная концепция опознаваема по постулированию совпадения сущностей: *pan en panti* (греч.), «все во всем». Например, характерное для Владимира Соловьева утверждение, что добро есть одновременно истина и красота, указывает на модальное понимание сущего. О модальной установке свидетельствуют и знаменитые хайдеггеровские обороты: «*Das Wesen der Sprach ist die Sprache des Wesens*» (сущность языка есть язык сущности), «*Das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens*» (сущность истины есть истина сущности). Такое объяснение, с точки зрения европейской рационалистической традиции, ничего не объясняет. Но оно есть характерный признак модального мышления; эти герменевтические круги сообщают о совпадении объектов, традиционно мыслящихся как различные.

Аналогичным образом буддийский тезис о том, что нирвана это сансара (только нужно найти такую позицию, из которой данное совпадение просматривается) имеет модальное «происхождение», как и другая идея индийской философии – о совпадении Атмана и Брахмана: «*tat twam asi*», *ты – есть все*. Тот же смысл имеет греческое выражение, цитируемое Спинозой и Шеллингом – *εὐ καὶ πᾶν*, что значит «все есть одно».

Соловьев назвал свою философию всеединством, Шеллинг именовал свой подход философией тождества, онтологию Спинозы относят к пантеизму. Философские системы этих мыслителей представляют собой вариации одной модели мироздания – модели, в которой все сущее мыслится не просто как единое, а как совпадающее, тождественное. Эта установка – понимать все как одно и то же – первична по отношению к традиционному рационалистическому толкованию мира как множественности, объединенной каким-либо принципом. Модальная установка коренится в мифологическом мышлении со свойственным ему синкретизмом, не случайно она столь явно проявилась в учениях буддизма, веданты, даосизма и в других древневосточных онтологиях.

Значительный вклад в исследование типа онтологий, которые мы обозначаем как модальные, внес В.И. Моисеев. В его монографии «Логика всеединства» на материале концепций русских религиозных философов проанализирован данный тип полагания целостности бытия. В.И. Моисеев характеризует рассматриваемый нами тип онтологий как такую ментальную конструкцию, которая предполагает идею проекций, презентаций единой

сущности в различных её формах. Все предикаты такой логической системы находятся в некотором отношении уподобления, частичного тождества к сущему, причем сами предикаты возникают как результат отношения сущего к *нему самому как своему иному*¹. Эти характеристики действительно принципиальны для понимания сути модального отношения.

Понятие «модальные онтологии» имеет место в математике и математической логике. Так, В.И. Моисеев называет разрабатываемую им логическую систему проективно-модальной онтологией; данная система родственна логике Станислава Лесьневского и представителей философии всеединства. А.Ф. Кудряшов характеризует математические модальные онтологии как проекции классических модальных операторов на системы исчислений. В любом конкретном случае математического рассуждения всегда подразумевается соотнесенность с определенной системой онтологии. Математик своими вычислениями конструирует различные модальные миры: либо это «мир, как он есть» (аподиктическая или ассерторическая модальности), либо мир «как должно быть» (деонтическая модальность), «как может быть» (возможность), «как могло бы быть» (вероятность или гипотетическая необходимость). Каждая модальная онтология имеет собственную логику доказательств, типы построения уравнений, допущения погрешностей. Так, мир «как может быть» предстает как мир возможностей, реализующихся при некоторых условиях также из разряда возможных. Это мир, отвечающий решениям систем дифференциальных уравнений, он соответствует гипотезам, условным суждениям «если...то» при разнообразии возможных условий и допустимых решений. Этот мир правдоподобен, в нем есть выбор вариантов, разрешающий выбор возможной логики рассуждений и доказательств².

Но следует отметить, что в контексте нашего исследования модальные онтологии – явление принципиально отличное от логических модальных систем, не имеющее прямого отношения к онтологической модальности в логике (последняя предполагает построение высказываний посредством операторов *необходимо, случайно, невозможно, возможно* и программирование истинности этих высказываний). Под термином «модальная онтология» мы подразумеваем не логическую систему, а целостную картину мира, мыслимого как модальный объект, со свойственным такому объекту строением, типами самосоотнесенности, принципами оформления измерений-проекций (не случайно В.И. Моисеев именуется свою версию логической картины мира проективно-модальной онтологией).

Анализируемый тип онтологий мы называем модальным, поскольку *модус* здесь – ключевое, смыслообразующее понятие. Традиционно категорию модус интерпретируют, опираясь на её значение у Бенедикта Спинозы: «Под *модусом* я разумею состояние субстанции (Substantiae affectio), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое»³. В науке логики Гегель определяет модус как «вовне-себя-бытие абсолютно-

го»⁴. Унаследовав от Декарта и Спинозы этот термин, Гегель понимает его как особую форму самотождественности субстанции, которая возникает в результате её овнешнения. В советской философии суть понятия модус претерпела некоторые искажения. Его значение было смешано со значением понятия «акциденция», в результате чего модус стал представляться как несущественное и непостоянное свойство субстанции, присущее ей лишь в некоторых состояниях. На деле же модус – это форма или способ бытия некоей сущности, находящийся с ней в отношении тождества (что, по сути, и есть состояние субстанции, но не случайное, а принципиальное). Именно понятие модус во всей многомерности своего значения может объяснить идею всеединства, поэтому оно и дало название рассматриваемому типу онтологий.

В философии Соловьева идея «приведения начал во всеединство» так же связана с понятием «модус». Владимир Соловьев определяет модусы как *способы отношения сущего или субъекта к своему содержанию* или сущности. Мышление есть модус бытия человека, поскольку оно является отношением Я к предмету, т.е. к сущности или содержанию мысли⁵. Модусы предполагают свое совпадение в некоторой сущности, свою тождественность ей. Действительно, в разуме как сознающем себя сознающее и познаваемое есть одно и то же. Разум совпадает с актом сознания, познаваемое с познающим. Два последних аспекта существуют только в разуме и являются им, но и разум существует только в измерениях познаваемого и осознания. В.И. Моисеев описывает онтологию Соловьева в духе модальных отношений: множество начал бытия может быть рассмотрено в ней как множество предикатов-проекции одного и того же сущего, как бы разных его сторон и аспектов. Каждый предикат «сущего-всеединого» – это сущее-при-некоторых-условиях⁶; вспомним, что у Спинозы каждый предмет, тело есть модус (состояние) атрибута Бога, т.е. с определенной точки зрения сам Бог (Этика, часть 1, теоремы 14, 25).

Модальная установка последовательно обнаруживала себя в религиозной философии, особенно христианской. Д.Б. Зильберман, опираясь на анализ философии индуизма, понимает модальное мышление как процедуру приведения любой философской системы в исходную тренарную оппозицию деонтического, аподиктического и гипотетического модусов, точнее, обнаружение этой оппозиции как уже всегда, изначально присутствующей в любой концепции⁷. Аналитическому, «мертвящему» мышлению христианская мысль традиционно противопоставляла мышление органическое (термин В. Соловьева, введенный им в «Философских началах цельного знания»), тринитарное, ипостасное (Г. Померанц употребляет термин «иконологическое мышление»).

Интуиция нераздельного единства Бога и мира послужила предпосылкой для преимущественно модального понимания бытия в христианских

онтологиях. Ярчайший пример экспликации такого рода онтологии является философия всеединства В. Соловьева. Находясь под воздействием концепции Шеллинга, великий русский мыслитель привносит элемент диалектики в понимание божественной сущности: в Шестом чтении Святая Троица трактуется практически как диалектическая триада. Однако модальное мышление и диалектическая логика представляют собой, на наш взгляд, два различных типа приведения к единству.

Это отличие было существенным и для Вл. Соловьева, не случайно он выделял два типа понимания всеединства – отрицательный, или отвлеченный, и положительный, или конкретный. Первый тип пытается найти во всем некую общность, которая провозглашается субстанцией; все элементы сущего понимаются как части одной системы. Второй тип мыслит отношение единого начала ко всему как «отношение всеобъемлющего духовно-органического целого к членам, в нем находящимся»⁸.

В то же время, как показывает анализ философских концепций, по крайней мере начиная с Нового времени модальное и диалектическое мышление никогда не были представлены у одного мыслителя в «чистом виде», им свойственна диффузия. Исключение представляют, может быть, Маркс и Хайдеггер.

Обратимся к анализу построения картины бытия Владимиром Сергеевичем Соловьевым. Наше исследование его онтологии, изложенной наиболее полно в «Философских началах цельного знания» и «Чтениях о богочеловечестве», будет нацелено на выявление модальной её специфики.

Поскольку все христианские онтологии испытывают воздействие тринитарной концепции, уровни сущего в них мыслятся как троичные (тело – душа – дух, истина, добро и красота, В.И. Моисеев выделяет в философии всеединства универсальную онтологическую триаду: «сущее – сущность – бытие»⁹). Сердцевиной бытия в христианской онтологии является трехипостасная природа Бога, соответственно все остальные формы реальности, в том числе и человеческое сознание, понимаются по аналогии с ней. Особенность христианской онтологии в том, что субстанция здесь – личность высшего порядка, организованная ипостасно. Из этого следует, что учение о человеке несет на себе отсвет онтологии; и человек, и мир мыслятся по той же логике, что и Бог. Собственно, последовательное модальное учение и должно мыслить все формы бытия аналогично, поскольку они суть единственный объект, в себе различающийся, но без потери самоидентичности. В этом сущность Божества – Василий Великий Кесарийский говорит по этому поводу: «Но не дивитесь, если говорим, что одно и то же и соединено и разделено и если представляем мысленно, как бы в гадании, некое новое и необычайное как разделение соединенное, так и единение разделенное»¹⁰.

То, что представление об устройстве мира выстраивается у Соловьева аналогично представлению о сознании человека не вызывает сомнений. Для понимания специфики соловьевского подхода к тварной личности необходимо обратиться к учению Августина Блаженного, поскольку в «Чтениях» воздействие последнего ясно прослеживается.

Аврелий Августин постулировал, что дух человека отображает Божественную сущность принципиальным образом: все существенные свойства, конструирующие дух человека, в собственном смысле должны быть приписаны и Божеству. Дух человека и Бога аналогичны в своей способности самосознания; последняя есть постоянная объективация внутреннего содержания духа, его развертывание в деятельности. Кроме того, у человека есть составляющие, находящиеся в отношениях, аналогичных ипостасным, – это само бытие человека как мыслящей духовной сущности, его познавательная активность и его воля, она же любовь. «Таким образом, человеческий дух есть триада: мыслящий субъект, познающий разум, которым этот субъект познает себя, и любовь, которою он любит себя и свой разум. Но вместе с тем он есть и монада, потому что эти три его стороны суть только равные друг другу формы, или проявления одной и той же сущности. Рассматриваемая в отдельности, каждая из этих трех сторон человеческого духа заключает в себе две остальные, так что дух является в них нераздельным триединством»¹¹.

Исходя из представлений об отношениях ипостасей, Августин моделирует отношения памяти, понимания и воли внутри человеческого сознания и приходит к выводу, эти три проявления суть одно – «суть одна жизнь, один ум, одна сущность». Все дело в том, что память, по Августину, является памятью не в себе, а относительно чего-то другого, так же, как и воля, и разум только *в отношении* друг друга являются сами собой. А видимые со стороны, они предстают как человеческая сущность вообще. При этом каждая способность (модус), взятая отдельно, содержится в каждой другой, и все они, взятые вместе наличествуют в каждой по отдельности. «Ибо я помню, что у меня есть память, понимание и воля; и я понимаю, что я понимаю, желаю и помню; и я желаю то, что я желаю, помню и понимаю»¹². Перед нами описание модального объекта, модусы которого «проглядывают» друг через друга.

Таблица 1.

| Божественная сущность (по Соловьеву) | | | Сознание | | |
|---|----------------------|--------------------------------------|----------------------------------|-------------------|----------------------------------|
| Отец | Сын | Дух | | | |
| В-себе | Для-себя | У-себя | <i>Августин:</i> бытие (esse) | знание (scire) | воля (velle) |
| выражен- ное | выражение (слово) | утвержде- ние (выра- женного в | <i>Лейбниц:</i> сознающее | сознава- емое | разум, единство самосозна- |