

В. В. Балановский

**КАНТ VERSUS
ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ:
ГНОСЕОЛОГИЯ
С РЕФЛЕКСИЕЙ
И БЕЗ ТАКОВОЙ**

Сравниваются гносеологии Иммануила Канта и Владимира Соловьёва. Основанием для сопоставления систем двух философов является их отношение к рефлексии – фундаментальному когнитивному механизму. Если для Канта обретение достоверного знания невозможно без использования рефлексии (в том числе трансцендентальной), то Соловьёв строит свою теорию познания на совершенно иных основаниях, из-за чего вынужден полагаться в деле открытия истины на Бога и интеллектуальную интуицию. Только выяснив плюсы и минусы обеих гносеологий, можно определить, концепция какого из мыслителей в большей степени подходит для описания процесса постижения мира человеком, то есть существом, обладающим довольно скромным когнитивным инструментарием.

This article seeks to compare Immanuel Kant's and Vladimir Solovyov's gnosologies. The comparison is based on the philosophers' attitude to reflection – a basic cognitive mechanism. If, according to Kant, the acquisition of true knowledge is impossible without reflection (including transcendental reflection), Solovyov builds his theory of knowledge on entirely different grounds, therefore, he has to rely on God and intellectual intuition in discovering the truth. Only having established the pros and cons of both gnosologies, we can define whose theory – Kant's or Solovyov's – is more suitable to describe the process of cognition by a human being – a being in possession of rather modest cognitive tools.

Ключевые слова: Кант, Соловьёв, рефлексия, трансцендентальная рефлексия, самосознание, интуиция, цельное знание, истина, мышление, познание.

Key words: Kant, Solovyov, reflection, transcendental reflection, self-consciousness, intuition, integral knowledge, truth, reasoning, cognition.

Владимир Соловьёв ориентировался в своем творчестве на яркие образцы европейской мысли эпохи великих систем, строя здание своего учения, критикуя идеи предшественников и стараясь синтезировать их противоречивые установки. По этой причине его философия всеединства обладает мощным теоретическим, в первую очередь – гносеологическим базисом, который зачастую игнорировался отечественными

исследователями¹ и раньше и теперь. Однако сам Соловьёв, видимо, прекрасно осознавал, что, не имея прочного фундамента в виде онтологии и гносеологии, невозможно построить ни сколько-нибудь общезначимую практическую философию, ни философию религии, ни историософию. В этой связи теоретические изыскания русский мыслитель непрерывно вел с двадцати лет почти до самой смерти, начиная с подготовки своей диссертации «Кризис западной философии» (защита прошла в 1874 г.), заканчивая написанием предсмертного неоконченного труда «Теоретическая философия» (опубликован в 1899 г.).

Несомненно, одним из главных источников вдохновения для Соловьёва был трансцендентальный идеализм Канта. При всей неоднозначности отношения русского философа к немецкому классику, первый многое воспринял от последнего как в теоретической, так и практической части своего учения. Много, но далеко не все. Если говорить о гносеологии, то рефлексия, которую Кант полагал основой познания, необходимым его условием, для Соловьёва стала камнем преткновения.

Дело в том, что с позиций философии всеединства рефлексия, поскольку она занимается анализом, дроблением организма бытия, разъятием цельной живой действительности на части, противопоставлением сознания и бытия, является чем-то, что мешает получению цельного знания и уводит человека от синтетической единой истины. В итоге у Соловьёва получается теория познания, в которой наличие рефлексивных механизмов игнорируется и им активно ищется замена. Этим качеством система Соловьёва в какой-то мере противостоит устойчивой тенденции нарастания роли рефлексии в познавательных процессах в европейской философии, достигающей апогея в философии Канта. Как следствие рождается противопоставление двух видов гносеологий — с рефлексией и без нее, неоднократно потом проявившееся в истории философии. Попробуем выяснить суть этого противоборства.

Кант: достоинства гносеологии с трансцендентальной рефлексией

К рефлексии в своих трудах Кант обращается как эксплицитно, как к особому состоянию души или инструменту, так и имплицитно, когда под другими именами угадываются в его рассуждениях указания на рефлексивные феномены. В одном из первых явных определений рефлексии, встречающемся в начале приложения «Об амфиболии рефлексивных понятий...», мы можем увидеть два основных смысла, которые Кант вкладывает в этот термин. Согласно определению рефлексия это 1) «такое состояние души, в котором мы прежде всего пытаемся найти субъективные условия, при которых можем образовать понятия», и 2) «осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено» [6, с. 251].

В первом случае Кант указывает на *рефлексию — состояние души*, на котором основываются все открытия трансцендентальной аналитики, а именно на акт самосознания, без которого невозможно ни первоначально-

¹ Есть, правда, и исключения. Среди исследователей прошлого, уделявших особое внимание теории познания Соловьёва, можно отметить А.И. Введенского, В. Эрн и Э. Радлова. Последние два мыслителя даже опубликовали по статье с одинаковым заголовком «Гносеология Вл. Соловьёва».

синтетическое единство апперцепции, а значит, ни синтез многообразных представлений, данных в созерцании, ни формирование понятий, ни отношение их к представлениям [6, с. 128–129]. Во втором случае речь идет о *рефлексии-инструменте*, определяющем положение представлений согласно источнику их получения и месту нахождения, что является лишь одной из нескольких функций *трансцендентальной рефлексии*, лежащей в основе *трансцендентальной топике* — учения, позволяющего указывать место всякому понятию и представлению в зависимости от его применения. Таким образом, уже в первом определении рефлексии отражены две ее различные функции, характерные для всей «Критики чистого разума»:

I. Рефлексия как состояние души, с помощью которого достигается трансцендентальное единство самосознания субъект.

II. Рефлексия, понимаемая как акт различения, анализа, сравнения элементов сознания, выявление его структуры и функций, сортировка данных, содержащихся в сознании согласно их положению в структуре сознания. Сюда же можно отнести понимание рефлексии как инструмента или метода: «Кант разработал новый философский метод для проведения критики чистого разума, а также для разработки и оценки трансцендентальных доказательств и защиты трансцендентального идеализма, названный «трансцендентальной рефлексией»» [19, р. 2]. При этом, как справедливо отметил Л. А. Калинин, понимаемые в этом значении рефлексивные механизмы сложны и имеют многоуровневую структуру [3, с. 14–15].

Рефлексия, продуктом которой является трансцендентальное единство самосознания (I) определяется Кантом как *состояние души* (*Gemüt*) (поскольку оно задает *тождество* субъекта самому себе), позволяющее осуществлять *синтез* многообразного, данного в чувственном созерцании, и сохранять при этом целостность субъекта в процессе познания, защищая его от растворения в постигаемом объекте. Кант пишет, что «только в силу того, что я могу постичь многообразное [содержание] представлений в одном сознании, я называю все их моими представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразное Я (*Selbst*), сколько у меня есть создаваемых мной представлений» [6, с. 130]. Поэтому можно сказать, что рефлексия как состояние души, при условии которого реализуется трансцендентальное единство самосознания, является исходной точкой всякого познания вообще, с которой начинается формирования опыта.

Важная особенность этого типа рефлексии — ее *постоянство*, из-за чего Кант называет его *состоянием души*, то есть совершенно естественной интенцией сознания, подмеченной еще Декартом. Кстати, у основателя рационализма Кант заимствовал одно из определений единства самосознания, которое есть не что иное, как адаптированное для нужд критической философии *cogito* — «я мыслю»: «Должно быть *возможно*, чтобы [суждение] *я мыслю* сопровождало все мои представления» [6, с. 128]. В свою очередь роль синтетического единства апперцепции, которое невозможно без рефлексии первого рода, сложно переоценить, ведь для реализации гносеологической функции души оно является системообразующим [6, с. 129].

То, что Кант в «Критике чистого разума» делает акцент именно на рас суде и полагает рефлексии первого рода в нем в качестве основы самосознания субъекта, а значит, и способности к деятельности² вообще, не следу-

² Как осознанному действию, имеющему цель.

ет принимать как абсолютное положение, что только посредством рассудка субъект как целое может осознавать себя. Такое внимание именно к рассудку обусловлено тем, что «Критика чистого разума» является исследованием, прежде всего, гносеологической функции души субъекта, при реализации которой ведущую роль играет рассудок. Но ведь есть еще две другие функции души. Поэтому можно предположить, что самосознание относится не только к рассудку, что выражается в суждении «я мыслю» (или *рассуждаю*), которое сопровождает все представления субъекта, но и к чувственности (я *чувствую*), когда речь идет о реализации эстетической или аксиологической функции, где ведущую роль играет чувственность; и к разуму (я *разумею*, или *желаю*, или *волю*), когда субъект реализует практическую функцию, где все способности подчиняются разуму. Из этого можно сделать вывод, что на самом деле речь во всех случаях идет о некоем исходном рефлексивном акте самосознания, который реализуется на трех различных уровнях: чувственном, рассудочном и разумном.

В свою очередь рефлексия (II), понимаемая как инструмент различения, анализа, сравнения элементов сознания, выявления структуры и функций сознания, сортировки данных, содержащихся в сознании согласно их положению, представлен в трудах Канта более четко и явно. К этому типу относятся и *трансцендентальная*, и *логическая рефлексии*. Наиболее полную информацию о них мы можем почерпнуть в приложениях «Об амфиболии рефлексивных понятий» и «Примечании к амфиболии рефлексивных понятий».

Следует отметить, что до появления системы Канта в трансцендентальной рефлексии не было никакой необходимости. Действительно, когда мы имеем дело с единственной функцией сознания (познающей), вроде бы, достаточно одной рефлексии — логической (то есть применяемой только в отношении формы, а не содержания познания), в задачу которой входит осуществление проверки наших представлений на соответствие законам логики. Правда, в таком случае мы даже не подозреваем, что пребываем в плену собственных иллюзий, поскольку не разделяем мышление, познание и мир, находящийся вне субъекта. Но если мы хотим узнать что-то о реальности, то в первую очередь следует принять, что мыслить и познавать — не одно и то же: чтобы познавать, надо удостовериться в наличии предмета познания с помощью чувственности (непосредственно или опосредованно), а также четко понимать, что помимо гносеологической функции души есть еще две другие. Тогда картина значительно усложняется, поскольку становится очевидно, что появляется возможность возникновения ошибки от смешения способов использования когнитивных механизмов, и одной лишь логической рефлексии становится совершенно недостаточно для умелого использования познавательных способностей. Нужны и другие, более тонкие инструменты, которые, как показывает Кант, изначально присущи разуму.

По Канту, *трансцендентальная рефлексия* «есть осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено. До всякого дальнейшего обращения со своими представлениями мы должны решить вопрос: к какой познавательной способности они все вместе принадлежат? Кто связывает или сравнивает их — рассудок или чувственность?» [6, с. 251 — 252].

Наряду с трансцендентальной Кант выделяет традиционную логическую рефлексию и определяет ее функцию как «простое сравнение», при

котором «совершенно отвлекаются от познавательной способности, к которой принадлежат данные представления, и, стало быть, их следует рассматривать — по их положению в душе — как однородные» [6, с. 253]. Злоупотребление логической рефлексией свойственно по большей части догматическому рационализму.

В основании логической рефлексии, коренящейся в рассудке, лежит общая (формальная) логика [6, с. 94], в основании трансцендентальной рефлексии, источник которой — сознание в целом, — трансцендентальная логика [6, с. 95]. Таким образом, логическая рефлексия дает условия для формального сопоставления понятий или представлений друг с другом, а трансцендентальная, поскольку направлена на самые предметы [6, с. 253], предоставляет возможность для более глубокого сущностного различения понятий или представлений в их отношении к действительности. Действие обоих видов рефлексии Кант показал на анализе четырех пар рефлексивных понятий, произведенном в том числе с целью критики построений Лейбница. Для большей наглядности представим ход мыслей Канта в виде таблицы с комментариями.

**Практическое применение логической и трансцендентальной рефлексии
на примере анализа пар рефлексивных понятий**

Рефлексивные понятия	Анализ, произведенный на основе рефлексии	
	логической	трансцендентальной
Тождество и различие	Если предмет показан несколько раз с одними и теми же внутренними определениями, то как предмет чистого рассудка он всегда один и тот же и есть одна вещь, а не много вещей	Если предмет есть явление, то сравнением понятий вопрос не решается: как бы ни были тождественны понятия, различие по положению в пространстве этого явления в одно и то же время составляет достаточное основание для численного различия самих предметов чувств
Комментарий	В основе анализа лежит закон тождества	Закон тождества рефлексивно отличается от законов бытия
Согласие и противоречие	Если реальность представляется только посредством чистого рассудка, то немислимы противоречия между реальностями, то есть такое отношение, при котором они, будучи связанными в одном субъекте, уничтожили бы следствия друг друга	Реальности в явлении могут противоречить друг другу, и, будучи соединены в одном субъекте, одна реальность может полностью или отчасти уничтожать следствия другой
Комментарий	Действительно, в логическом пространстве возможно существование сколь угодно большого количества миров (реальностей), если они внутренне непротиворечивы. В основе анализа лежит закон непротиворечия	Закон непротиворечия формальной логики и противоречивость бытия не исключают, а предполагают друг друга. Трансцендентальная рефлексия требует различать эти два вида противоречия и уметь соотносить их

Окончание табл.

Рефлексивные понятия	Анализ, произведенный на основе рефлексии	
	логической	трансцендентальной
Внутреннее и внешнее	В предмете чистого рассудка внутренним бывает только то, что не имеет никакого отношения ко всему отличному от него	Внутреннее определение субстанции, являющейся нам в пространстве, суть не что иное, как отношение, и сама такая субстанция целиком есть совокупность одних лишь отношений. Никаких внутренних акциденций мы не можем мыслить, кроме тех, что доставляет нам наше внутреннее чувство, а именно кроме самого мышления и чего-то ему аналогичного
Комментарий	Такая ситуация возможна только в случаях систем, подобных Лейбницу, у которого монады не имеют ни окон, ни дверей и поэтому не имеют внешних свойств вообще. В основе анализа лежит закон достаточного основания	Принцип взаимодействия субстанций, причем взаимодействия обязательного, коренящийся в аналогиях опыта, показывает объективную относительность внешнего и внутреннего
Материя и форма	Материя предшествует форме, следовательно, пространство и время суть свойства вещей	Форма предшествует материи, следовательно, пространство и время суть априорные формы чувственности
Комментарий	Сознание в такой теории познания пассивно. В основе анализа лежит механистический метод	Сознание в такой теории познания активно. В основе анализа лежит трансцендентально-телеологический метод

Таким образом, Кант показал, что в основе системы Лейбница, да и вообще всей предшествующей философии, лежит ограниченное представление о рефлексии, делающее ее неполноценным инструментом, который не в состоянии не только устранить, но даже просто проявить амфиболию рефлексивных понятий. Системы рационалистов, построенные с использованием исключительно логической рефлексии, обречены оставаться описаниями стерильного симметричного мира чистого рассудка, не имеющего никакого отношения³ к миру реальному. Показательно, что со свойственной Канту иронией философ завершает «Примечание к амфиболии...» изучением понятия «ничто», демонстрируя, что сложность и многоплановость его вовсе не видна для логической рефлексии, но очевидна для рефлексии трансцендентальной.

В обрисованном контексте можно говорить о том, что трансцендентальная рефлексия противостоит вытекающей из способности суждения способности заблуждаться, мыслить без отчета относительно предмета и выносить неверные суждения: «В самом деле, истина или видимость находятся не в предмете, поскольку его мыслят.... Следовательно, и истина, и ошибка, а значит, и видимость, вводящая в заблуждение, имеют место только в суждении, то есть только в отношении предмета к нашему рассуд-

³ А если и имеющего, то не необходимо, а в силу случайного и притом удачного стечения обстоятельств.

ку» [6, с. 274]. Из этого следует, что применять трансцендентальную рефлексию необходимо как раз на стадии формирования суждения.

Прояснив, в частности, какие функции возложены на трансцендентальную рефлексию, мы теперь должны дать ответ на вопрос, на чем она основывается? Для этого попробуем выявить то *нечто*, которое позволяет нам различать в структуре субъекта такие элементы, как способности и функции души, размышлять о рефлексии, то есть, как и в случае с исходным общим самосознанием, объемлет субъект целиком. По сути, этим *нечто* является трансцендентальная рефлексия, понимаемая как высший акт различения, только действующая на *метауровне*: «Самый фундаментальный рефлексивный акт применения способностей души (высший уровень рефлексии) выражается в том, что пользующийся ими субъект имеет возможность осознать, какие из трех универсальных способностей (познания, желания и чувство удовольствия и неудовольствия. – В.Б.) и как применяются в том или ином случае» [3, с. 15]. Таким образом, без трансцендентальной рефлексии, действующей на метауровне, было бы невозможно произвести критику чистого разума, да и вообще какую бы то ни было критику сознания и его деятельности.

Подытоживая сказанное, попробуем дать сводное определение рефлексии (II) как универсальной способности различения. Итак, *рефлексия* – это сложный инструмент различения, присущий человеческому сознанию, который реализуется на трех различных уровнях: *метауровне*, *трансцендентальном* и *формально-логическом уровнях*. Первому уровню свойственна *трансцендентальная метарефлексия*, благодаря которой возможно а) выявить функции души (аксиологическую, гносеологическую и праксиологическую), б) различить работу чувственности, рассудка и разума в рамках каждой из этих функций, в том числе выявить априорные формы чувственности, рассудка и разума, а также в) различить те области реального мира и мира культуры, с которыми мы имеем дело. Второму уровню соответствует *трансцендентальная рефлексия*, позволяющая а) определить участие рассудка и разума в конституировании понятий, б) отнести то или иное представление к познавательной способности, к которой они принадлежат, и в) выяснить посредством трансцендентальной (содержательной) логики, насколько наши представления и понятия соответствуют действительности (предметам). Третьему уровню присуща *логическая рефлексия*, с помощью которой осуществляется сопоставление представлений и понятий между собой на соответствие законам логики, безотносительно к предметам.

Чтобы процесс познания давал действительно значимые плоды, а не фантазии и фикции, в его ходе должна применяться рефлексия всех трех уровней в систематическом единстве. Причем метарефлексия и трансцендентальная рефлексия должны использоваться на стадии получения знания и фиксации его в форме суждений, а рефлексия третьего уровня работает с уже готовым знанием, которое проверяется на следование правилам общей логики.

Прежде чем завершить общее описание системы рефлексивных процессов в гносеологии Канта, следует сделать несколько замечаний о некоторых общих и отличных чертах рефлексии как необходимого условия трансцендентального единства самосознания (I) и рефлексии как инструмента различения и сопоставления (II):

1) рефлексия, лежащая в основе трансцендентального единства апперцепции, является состоянием души. Из-за постоянства оно представляется субъекту настолько естественным, что это приводит к парадоксу, когда наличие самосознания, которое сопровождает всякий произвольный акт

субъекта, перестает осознаваться. Субъект забывает о том, что это *он* ощущает, *он* мыслит, *он* связывает чувственные данные, отчего возникает иллюзия, будто уже готовое знание само проникло в сознание без всяких усилий со стороны субъекта. Чтобы вернуть сознанию подлинную осознанность необходимо прибегнуть к трансцендентальной рефлексии, которая, в отличие от рефлексии первого рода, является не постоянным, а произвольным актом, требующим усилий со стороны субъекта⁴;

2) рефлексия, лежащая в основе трансцендентального единства апперцепции, является необходимым условием синтеза многообразного в представлении, поскольку предохраняет субъект от растворения в объекте. И если рассуждать по аналогии с высказыванием Канта, согласно которому синтетическое единство апперцепции предшествует аналитическому [6, с. 129], то можно заключить, что трансцендентальная рефлексия, которая занимается тем, что анализирует, различает, сопоставляет и соотносит, должна *следовать* за деятельностью рефлексии первого рода;

3) рефлексия, лежащая в основе трансцендентального единства апперцепции, так же как и трансцендентальная рефлексия, изначально является актом различения и разграничения. Только если трансцендентальная рефлексия имеет дело с различением и разделением функций, структур, элементов содержания сознания субъекта (то есть субъект обращен только к себе), то главная функция рефлексии первого рода, благодаря которой достигается единое самосознание, состоит в том, чтобы отличить собственный субъект от многообразного содержания представлений, возникающих от взаимодействия с предметами окружающего мира (то есть субъект обращен и к себе, и к объекту⁵), и обеспечить их синтез.

Такая сложная структура рефлексивных процессов необходима для того, чтобы субъект, будучи существом, на познавательные способности которого распространяются определенные Кантом ограничения, имел возможность самостоятельно дискурсивно, а не интуитивно, шаг за шагом открывать истину. При этом ему нет необходимости полагаться ни на Бога, выступающего внешним гарантом существования и возможности познания независимой от человека истины, ни на постулат, согласно которому мир сам нам дается в готовом виде.

Вл. С. Соловьёв: возможность гносеологии без рефлексии

Удивительно, но судя по тому, что Соловьёв преимущественно дискурсивно выводит положения своей гносеологии и что тексты его хорошо организованы и структурированы, становится совершенно ясно, что на практике он прибегал к рефлексии при создании своей системы. Особенно ярко применение рефлексивных операций проявляется в его последнем гносеологическом труде «Теоретическая философия». Настолько ярко, что, по мнению Е. Н. Трубецкого [17, с. 215], это ввело в заблуждение А. И. Введенского [1, с. 201], принявшего неоконченный гносеологический труд Соловьёва за результат более полного усвоения философии Канта. Вообще,

⁴ В противном случае, не имело бы смысла говорить о трансцендентальной рефлексии как об обязанности, разумеется, не в моральном, а технически-практическом смысле.

⁵ Следует сделать оговорку, что синтетическое единство апперцепции обращается к объекту только как рождённому сознанием субъекта. Иначе это уже был бы не рефлексивный акт, а интуитивный, направленный на непосредственное познание вещей в себе, чего ни рассудок, ни разум, с точки зрения Канта, делать не в состоянии.

изучая систему всеединства, мы часто сталкиваемся с конструктами, появившимися в результате фактического использования рефлексии.

Однако все равно рефлексия ввиду некоторых особенностей ее природы не позволила Соловьёву ввести ее в корпус системы цельного знания в явном виде и дать ей развернуться в ней в полной мере. Поэтому можно сказать, что русский мыслитель пошел по пути Фихте и Шеллинга, которые, используя рефлексию на практике, не уделяли ей должного внимания в теории. Чтобы ответить на вопрос, отчего так произошло, следует сначала обратиться к теоретическим основам философии Соловьёва, рассмотреть, какое место он отводит понятию «рефлексия», и показать те гносеологические конструкты и ходы, которыми он старается заменить рефлексию в своей системе.

В первую очередь необходимо обратить внимание на то, что философия всеединства строилась как система онтогносеологизма, где бытие и познание переплетены друг с другом и в зависимости от контекста одно может являться формой выражения другого. Более того, и бытие, и познание у Соловьёва представляют собою соединенную *органической связью* целокупность, из чего следует, что любое расчленение, в том числе посредством рефлексии как метода миропостижения, может привести к уничтожению этого живого организма бытия или знания.

Действительно, в основу бытия Соловьёв кладет Абсолютное, или Безусловное, которое является единым и всем — *ἐν κἀί πάν* [14, с. 222]. В этой связи совершенно справедливо замечает Е.Н. Трубецкой, что «если Безусловное есть действительно *всё*, то всякая жизнь, которая отделяет себя от него, есть жизнь ложная и призрачная; никакое существо не должно утверждать себя отдельно от него: в нем всё и все должны объединяться» [16, с. 106], из чего, в частности, следует, что «высшая задача мысли — понять всё как одно целое в Абсолютном, — *мир как всеединство*» [16, с. 104]. Поэтому на трансцендентном уровне мироздания мы не обнаруживаем оснований, указав которые можно было бы легитимно «поселить» в системе цельного знания рефлексии, или, говоря иными словами, с помощью которых мы смогли бы *оправдать* наличие в этой системе расчленяющих механизмов. Важно подчеркнуть, что в случае с учением Соловьёва рефлексия оказывается своеобразным «злом» только потому, что бытие и познание в нем соединены на фундаментальном уровне, а значит, делить Абсолютное на части гносеологически и фактически (в реальности) — это одно и то же и в равной степени — неправомерно. Но если законные основания для введения рефлексии в корпус философии цельного знания нельзя обнаружить в трансцендентном совершенном и вечном мире, то, может быть, они отыщутся в мире трансцендентальном, в сфере несовершенного природного бытия, ограниченного пространством и временем и являющегося нам в форме несвязанного многообразного? Что если принципиальная разобщенность — это сущностная характеристика всего тварного, а, следовательно, феноменальное бытие познаваемо только с помощью конгениальных его сути расчленяющих рефлексивных механизмов, которые поэтому совершенно необходимы?

Но что, согласно Соловьёву, представляет собою природа? Безусловно, это нечто, являющееся нам в виде частных и разрозненных фактов. Однако природа своим источником имеет Абсолютное, поскольку оно едино и всё. Таким образом, феноменальное бытие с необходимостью содержит в себе частичку божественного Логоса. Начало, единящее всё многообразное и разрозненное в природе, в системе всеединства, получило имя Мировой души, или Софии. Чтобы лучше уяснить суть этого понятия, обратимся к исследо-

ванию Л. А. Калининкова, который, сравнивая систему всеединства с системой трансцендентального идеализма, справедливо отмечает, что соловьевской идее Софии в теории познания Канта соответствует «с необходимостью допускаемая нами ... всеобщая организация природы, завершающаяся идеей природного мира как абсолютного системного целого». Только если в системе критического рационализма «эта идея всеобщей закономерности связанности бытия ... существует в виде рационального философско-научного принципа», то в случае системы всеединства «эта же идея принимает мистический облик Софии, помогающей нам в акте мистической интуиции ее увидеть, узреть хотя бы края одежды и успешно реализовать увиденное». В свою очередь «обе философские позиции по-своему объясняют реальное стремление человечества к построению универсальной законченной картины мира, к его (мира) абсолютному очеловечению, полной антропоморфизации» [2, с. 137–138]. Из сказанного вытекает, что и трансцендентальное бытие природы в силу причастности к Абсолютному, к божественному Логосу в сущности своей едино. Таким образом, в природе мы тоже не находим прочных оснований для постулирования принципиальной разрозненности, которая могла бы стать причиной возникновения и необходимости внедрения в систему всеединства расчленяющих когнитивных механизмов вроде рефлексии – София ее необходимость исключает.

Но если разобщенность не обнаруживается ни в мире вечном, ни в мире преходящем, то причиной необходимости рефлексии может послужить несовершенство сознания субъекта, который способен познавать, только лишь расчленя живой организм бытия-познания на части? Однако и это предположение не находит теоретических оснований в философии Соловьёва. Дело в том, что сознание субъекта является формой истины в зародыше. Причем «уже в зародыше безусловная истина ... ни в каком случае не может представлять собою чего-нибудь частного, ограниченного, обособленного. Зародыш самой истины есть зародыш ее *всецельности*, и внутренний рост этого зародыша может быть только развитием истинной *всецельности*» [13, с. 822].

Таким образом, оснований для оправдания наличия рефлексии в системе всеединства мы не находим ни в трансцендентном бытии, ни в трансцендентальном бытии, ни в познании, поскольку оно органически связано с живым бытием, ни в субъекте, поскольку его сознание – это образ всеединства, и, следовательно, оно принципиально неаналитично [16, с. 324]. Чтобы проверить, соответствуют ли эти выводы реальному положению дел, обратимся к текстам Соловьёва и выясним, какой смысл он вкладывал в понятие «рефлексия».

Поскольку согласно теории познания Канта рефлексия корениться в рассудке и разуме субъекта, то поиск сходных с ней механизмов у Соловьёва, говоря языком системы всеединства, следует вести в области представления и воли, или ума и духа. Первые существенные положения, которые мы обнаруживаем в ходе исследования, касаются природы и функций мышления. Так, в своей гносеологии Соловьёв разделяет и противопоставляет мышление *механическое* и *органическое* [15, с. 121]. И то и другое – это лишь два проявления способности мыслить. Однако предмет и методы этих двух типов мышления различаются.

Механическое мышление занимается изучением и формированием абстрактных понятий, а также оперированием ими по правилам *формальной логики*, один из главных законов которой гласит, что «объем понятия обратно пропорционален его содержанию» [15, с. 89]. Соловьёв говорит, что отвлеченное (рассудочное) мышление дает скудную пищу для познания, так как не формирует положительного представления о предметах (это связано с законом формальной ло-

гики), но может быть использовано как инструмент отрицательного (через отбрасывание, или абстрагирование признаков [15, с. 92]) познания. Одним из результатов работы механического мышления является формирование понятий, которые суть «отрицание явления и указание идеи» [14, с. 204].

В свою очередь, *органическое мышление* направлено на постижение идей, на самую сущность бытия. Оно работает по правилам *органической* (или содержательной) *логики*, где действует другой закон: «...объем понятия прямо пропорционален его содержанию» [15, с. 89]. В отличие от понятий, идеи существуют по законам содержательной логики, они имеют предметное (объективное) бытие и не зависят от нашего сознания. Сведения об идеях органическое мышление получает с помощью непосредственного умственного созерцания, или *интеллектуальной интуиции* [15, с. 91].

На основании разделения двух типов мышления у Соловьёва вырисовывается познавательная схема, в которой отражено взаимодействие чувства, механического и органического типов мышления. В этой схеме чувство в процессе познания поставляет эмпирические данные, органическое мышление — данные об идеальных сущностях, а механическое мышление посредством *рефлексии*, под которой здесь понимается способность к простому формальному сравнительному представлений (в этом рефлексия механического мышления схожа с кантовской логической рефлексией), позволяет подводить эти данные под общие понятия, согласовывать их друг с другом, а также выстраивать необходимые формально-логические связи между ними, поскольку «отвлеченному мышлению, несомненно, принадлежит особенное, хотя лишь отрицательное и посредствующее значение, как переходу или границе между чувственным восприятием явлений и умственным созерцанием идей» [15, с. 92]. Согласно этой схеме истина научная (то есть о физической, природной реальности) достигается взаимодействием чувственности и механического (логического) мышления, а истина философская (то есть об идеальной, подлинной реальности) — от взаимодействия органического и механического (логического) мышления [15, с. 63, 121 — 122]. Сходное с указанным здесь определением рефлексии мы можем встретить в «Философских началах цельного знания», где говорится, что «истинное знание ... чтобы быть полным или цельным ... ему необходимо еще, во-первых, подвергнуться рефлексии разума, получить оправдание логического мышления» [14, с. 193].

При дальнейшем углублении в тексты Соловьёва становится очевидным, что, как и предполагалось в самом начале исследования, рефлексия в смыслах, указанных Кантом, элиминируется из системы цельного знания из-за ценностной пресуппозиции, согласно которой всякое разъятие является препятствием для установления всеединства. Поэтому ничего подобного кантовской системе рефлексивных процессов, сверх того, что сказано о рефлексии механического мышления, нам не удастся обнаружить в системе цельного знания.

Анализ контекстов, в которых Соловьёв обращается к понятию «рефлексия», позволяет установить, что, во-первых, оно в большинстве случаев отождествляется с такими понятиями, как «мышление», «рассуждение» и «сознание», что соответствует докантовским рационалистическим гносеологиям, где еще не делалось различия между мышлением и познанием. Во-вторых, рефлексия, а вместе с тем и дискурсивное познание⁶ в его трудах предстает

⁶ На это обращает внимание Е.Н. Трубецкой, отмечая, что «Соловьёв признаёт над знанием дискурсивным, которое оперирует понятиями, высшую область *знания непосредственного, интуитивного*, которое схватывает индивидуальную сущность каждого существа в единстве умопостигаемого мира как целого» [16, с. 198].

как подчиненный интуиции, иногда ненужный и даже вредящий цельному организму истины инструмент, из-за злоупотребления которым сформировался отвлеченный рационализм с его меоническим знанием.

Примером первого способа употребления понятия «рефлексия» в трудах Соловьёва может послужить фрагмент из «Кризиса западной философии», где рефлексия отождествляется с рассудком: «Философия, как известное *рассудительное* (рефлектирующее) познание, есть всегда дело *личного* разума» [11, с. 5]. Также отождествление рефлексии и рассуждения можно обнаружить на страницах «Философских начал цельного знания»: «Следует строго различать мистику от мистицизма: первая есть прямое, непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру, второй же есть рефлексия нашего ума на это отношение» [14, с. 152]. В этом же труде встречаются места, где понятие «рефлексия» замещается понятием «мышление» [14, с. 226]. В «Чтениях о богочеловечестве» тоже можно найти примеры синонимии между понятиями «сознательное размышление» и «рефлексия» [15, с. 59]. Здесь же встречается классическое представление о рефлексии как самосознании: «Возвращение к себе, рефлексия на себя или утверждение себя в своем проявлении и есть, собственно, то что называется самосознанием» [15, с. 117].

Яркий пример употребления Соловьёвым понятия «рефлексия» во втором смысле содержится в «Кризисе западной философии». В этом труде мыслитель пишет о некоей «чистой рефлексии», которой «называется безусловное отрицание действительности в известной сфере. Когда абстрактный рассудок утверждает как безусловную или всецелую истину нечто такое, что имеет лишь частную или отвлеченную истину, и когда это несоответствие открывается отрицательным разумом или рефлексией, то необходимо, насколько безусловно было утверждение, настолько же безусловным является и отрицание» [11, с. 76]. Такое понимание рефлексии вытекает из критики отвлеченного рационализма, для которого, по мнению Соловьёва, характерно гипостазирование ноуменальных сущностей, неизбежно возникающих в процессе абстрагирования признаков реальных объектов, при котором в конечном итоге полностью уничтожается всякая связь между продуктами интеллекта и бытием. В итоге, чтобы разрешить бесчисленные противоречия между чудовищным количеством гипостазированных субстанций и реальным положением дел последним средством, которое охотно подсказывает рационалистическая методология, обнаружившая свою глубинную односторонность, неизбежно становится чистой рефлексия (или отрицательный разум), благо которой в том, что она избавляет философию от пустых понятий, но зло которой выражается в отрицании или уничтожении всего, к чему бы она ни была применена. А это означает, что рефлексия для Соловьёва — не инструмент сознания, необходимый для получения истины, а объект критики и доказательства его бесплодности.

Как следует из всего сказанного, рефлексия в указанных Кантом смыслах, за исключением, может быть, логической рефлексии, не находит места в теории Соловьёва. Но каким образом он строит свою гносеологию, чтобы решить те проблемы, с которыми успешно справляется рефлексия, в частности с проблемами познаваемости объекта, а также достоверности знания и различения истины и заблуждения?

Вопрос о познаваемости мира Соловьёвым решался безоговорочно положительно посредством введения в корпус гносеологии акта *веры*, под которой он понимал не эмоциональную или религиозную веру (*faith*), а, скорее, разумную уверенность (*belief*). Причем, как отмечают и Э.Л. Радлов, и

В. Ф. Эрн, и Е. Н. Трубецкой, вера, наряду с актами *воображения* и *творчества*, в своем органическом единстве составляют необходимое условие всякого *предметного познания* [16, с. 255].

В первый раз Соловьёв обращается к вере, чтобы преодолеть скептицизм эмпиризма Юма. Действительно, с точки зрения последовательного эмпиризма никакие связи между явлениями и предметами, особенно причинно-следственные, без которых невозможно никакое познание, не могут быть установлены в опыте. Чтобы их отыскать, нужно верить, то есть иметь твердую уверенность в том, что они есть и могут быть установлены [15, с. 61]. Второй раз философ обращается к вере с тем, чтобы в рамках системы цельного знания обосновать объективную реальность мира сущего (божественной реальности) и сущности (мира идей, умопостигаемых сущностей). Но мало уверовать в существование, а значит, и в принципиальную познаваемость мира сущего и сущности (в существование природы, то есть наличного бытия, верить не нужно — оно дано нам непосредственно в чувствах), необходимо еще и указать особые методы их познания, которые позволяли бы улавливать истинное знание в его целостности, без применения расчленяющих живой организм знания инструментов. Для этого Соловьёв постулирует наличие у субъекта *интеллектуальной интуиции*, являющейся базисом органического мышления или положительного разума, то есть такого, который дает нам содержательное знание о действительности.

Следующая фундаментальная проблема, в решении которой Соловьёву могла бы помочь рефлексия, но к которой за этим он, по крайней мере, сознательно не обращается, это вопрос о *достоверности знания*, хорошо освещенный в «Философских началах цельного знания», «Чтениях о богочеловечестве» и «Теоретической философии». В первых двух трудах вопрос достоверности знания и вообще возможности объективного познания, и об этом уже говорилось выше, решался Соловьёвым сравнительно просто введением акта веры и допущением интеллектуальной интуиции. Однако в поздний период творчества, к которому принадлежит «Теоретическая философия», мыслитель пересматривает свои прежние взгляды.

Не вдаваясь в более глубокий анализ «Теоретической философии», укажем лишь виды достоверности знания, которые выделяет Соловьёв. Он говорит, что «существует для начала философии триединая достоверность. Во-первых, достоверны субъективные состояния сознания, как такие, — психическая материя всякой философии. Во-вторых, достоверна общая логическая форма мышления, как такая (независимо от содержания). И, в-третьих, достоверен философский замысел, или решимость познавать саму истину, — как живое начало философского делания, как действительная, определенная форма, заключающая в себе зародыш или семя своего безусловного содержания» [13, с. 829]. Далее Соловьёв пишет: «Должно, таким образом, различать в познающем, во-первых, субъекта эмпирического, во-вторых, субъекта логического и, в-третьих, субъекта собственно философского. Можно, пожалуй, обозначить это троякое подлежащее тремя различными именами, называя первое душою, второе — умом и третье — духом» [13, с. 830]. Причем каждому из этих субъектов познания соответствует первый, первый и второй, первый, второй и третий уровни достоверности соответственно [13, с. 819]. Теперь, обобщая сказанное в предыдущих цитатах, а также используя изложенный в «Теоретической философии» и других работах материал, опишем возможные проявления или *предикаты субъекта* познания и присущие им виды достоверности (рис.).



Рис. Предикаты субъекта познания и виды достоверности знания

Из рисунка следует, что эмпирическому предикату субъекта познания, в котором на передний план выдвигается чувство, может соответствовать только субъективная достоверность, поскольку здесь субъект ограничен рамками ценностного отношения к предметам реальности, в частности, тем, что Кант назвал бы способностью суждения вкуса. Второй предикат связан с теоретической функцией сознания, посредством реализации которой знание приобретает объективную достоверность, поскольку субъект здесь имеет дело с опытом, возникающим при упорядочивании чувственных данных разумом. Третий предикат, поскольку его сфера — сфера практического разума и способности желания, позволяет обрести знанию абсолютную достоверность, поскольку только в нем заложено представление об истине как замысле и главном регулятиве познавательной деятельности.

Вопрос определения того, что такое истина и каковы ее критерии, в разных трудах Соловьёва решался по-разному. Первый ответ на этот вопрос можно встретить почти в каждом крупном произведении философа: истина есть то, что вместе с тем является благом и красотой [14, с. 191]. В рамках учения о богочеловечестве в качестве образа истины выступает Христос. Встречается у Соловьёва и похожее на формулировку корреспондентной теории истины определение понятия «знание», согласно которому «знанием вообще называется совпадение данной мысли о предмете с его действительным бытием и свойством» [13, с. 768]. Также истинным является единство идеи, понятия и ощущения. Правда, несмотря на то, что согласно учению Соловьёва в рамках одной лишь познавательной функции субъекта истины не существует (поскольку истина — это в то же время и благо, и красота), он, однако, замечает, что «существуют так называемые истины, которые доступны для познавательной способности в ее отдельности или отвлеченности; таковы, с одной стороны, истины чисто формальные, с другой — чисто материальные или эмпири-

ческие» [14, с. 191]. Далее к перечисленным видам истины мыслитель прибавляет абсолютную ее разновидность и описывает, что они из себя представляют [14, с. 191–192]. Так, эмпирические истины относятся к миру явлений (бытию) и составляют предмет изучения эмпирической философии. Они действительны, но не разумны и поэтому нуждаются в осмыслении. Формальные истины относятся к миру идей (сущности) и являются предметом рационалистической философии. Они разумны, но не действительны, отчего нуждаются в реализации. Абсолютная истина относится к самой живой действительности существ в их внутренних и жизненных отношениях (сущее) и является целью мистической философии. Она разумна и действительна и сообщает разумность и действительность всему остальному. Видя в текстах Соловьёва такой яркий пример разделения цельной истины на виды, мы в который раз убеждаемся в том, что на практике философ неоднократно обращался к рефлексии, не отводя ей достойного места в теории.

Два пути познания

Выше были описаны два типа гносеологий — с рефлексией и без явного обращения к ней. В чем их существенные плюсы и минусы?

Достоинство системы Канта заключается в том, что дискурсивное познание вкупе с разветвленными рефлексивными процессами позволяет человеку обходиться без упований на Бога, на изначальную, не имеющую своим источником сознание субъекта (хоть и устанавливаемую только с ее помощью) системность бытия, а также без постулирования возможности интеллектуальной интуиции функции, способы применения и суть которой трудно поддается осмыслению и четкому определению. Но, конечно, суть этой гносеологии в том, что ее метод очень труден, поскольку истины открываются субъектом самостоятельно, без внешней помощи, медленно и постепенно. При этом человек вынужден постоянно разделять мыслимое и познаваемое, все время контролировать себя, дабы не допустить смешения функций сознания и представлений, относящихся к различным познавательным способностям.

Минусы и плюсы системы всеединства вытекают из того, что рефлексия там оказалась под запретом, поскольку ее расчленяющая природа вредит живому организму бытия и, следовательно, мешает воплощению идеала цельного знания. Когда возникает вопрос о том, как в процессе познания обретается истина, Соловьёв начинает вводить постулаты, что является минусом, поскольку постулаты недоказуемы и чем их больше, тем меньше у нас возможностей оценить достоверность полученного таким способом знания. Во-первых, русский мыслитель постулирует наличие в мире гаранта истины, находящегося вне человека, а во-вторых, наличие у человека способности к непосредственному усмотрению существующей в трансцендентной реальности истины, то есть интеллектуальной интуиции. Получается, что если у Канта в «Критике чистого разума» идея интеллектуальной интуиции имеет чисто историческое, влекущее в пропасть догматизма, значение, то у Соловьёва и его последователей она обретает конститутивное значение. Более того, интеллектуальная интуиция становится самым достоверным способом открытия истины. Получается, что Соловьёв с точностью до наоборот повторяет Канта — у русского мыслителя интеллектуальная интуиция используется конститутивно, давая положительное знание, рефлексия — регулятивно, давая отрицательное, абстрактное, далекое

от живой истины знание. К плюсам гносеологии Соловьёва, если это можно считать плюсом, следует отнести то, что на долю субъекта познания выпадает гораздо меньше, чем в случае кантовского трансцендентального идеализма, работы — все связи уже заранее даны, их нужно только уловить.

Как всегда, выбор, какой путь предпочесть — верный, но долгий и трудный, или быстрый и легкий, но неоднозначный, выпадает на долю каждого исследователя, самостоятельно принимающего решение, кто он — человек, знание которого прирастает тяжким трудом, сопровождаемым априорными синтетическими взлетами духа, или ангел, способный к непосредственному созерцанию идей.

Список литературы

1. *Введенский А.И.* О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьёва // Владимир Соловьёв: pro et contra. Антология. СПб., 2002. С. 182—208.
2. *Калинников Л.А.* Кант в русской философской культуре. Калининград, 2005.
3. *Калинников Л.А.* «Критическая» рефлексия как гносеологическое средство // Кантовский сборник. Вып. 9. Калининград, 1984. С. 13—19.
4. *Кант И.* Из рукописного наследия (матер. к Критике чистого разума, *Opus postumum*). М., 2000.
5. *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М., 1994. Т. 5. С. 6—386.
6. *Кант И.* Критика чистого разума. М., 2006.
7. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М., 1994. Т. 4. С. 6—153.
8. *Кант: pro et contra.* Антология. СПб., 2005.
9. *Нарский И.С.* Диалектика в проблематике трансцендентальной аналитики Канта // Кантовский сборник. Вып. 9. Калининград, 1984. С. 3—13.
10. *Орлова Ю.О.* Понятия апперцепции и рефлексии у Канта и понятие рефлексии у Гуссерля // Между метафизикой и опытом. СПб., 2001. С. 226—251.
11. *Соловьёв В.С.* Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С. 3—138.
12. *Соловьёв В.С.* Критика отвлеченных начал // Там же. Т. 1. С. 581—756.
13. *Соловьёв В.С.* Теоретическая философия // Там же. С. 757—831.
14. *Соловьёв В.С.* Философские начала цельного знания // Там же. Т. 2. М., С. 139—288.
15. *Соловьёв В.С.* Чтения о богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе. СПб., 1994.
16. *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл.С. Соловьёва. Т. 1. М., 1913.
17. *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл.С. Соловьёва. Т. 2. М., 1913.
18. *Эри В.Ф.* Гносеология В.С. Соловьёва // Сборник статей о В. Соловьёве. Брюссель, 1994. С. 167—264.
19. *Westphal K.* Kant's Transcendental Proof of Realism. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Об авторе

Балановский Валентин Валентинович — асп. кафедры философии Балтийского федерального университета им. И. Канта, e-mail: pol-pred@ya.ru

About Author

Valentin V. Balanovsky, PhD student, Department of Philosophy, IKBFU, Kaliningrad, e-mail: pol-pred@ya.ru