

Валерий Семенов

Онтологический и гносеологический трансцендентализм Платона

Понятие трансцендентализма чаще и прежде всего связывают с критической философией И. Канта. Такая позиция вполне оправдана, однако явно недостаточна.

Первоначальная, еще не вполне зрелая, но, тем не менее, содержащая основные признаки форма трансцендентализма возникла в эпоху философского расцвета Древней Греции, у Платона. Появившись в начале IV в. до н.э., трансцендентальное мышление представляло собою, во-первых, философскую реакцию на кризис основ способа мышления физиологов и, как следствие, во-вторых, новаторский и зрелый этап развития философии, предполагающий обращение к сугубо метафизической, а не натурфилософской проблематике. Философия в это время начинает говорить не о «первоначалах» мира, а о Благе самом по себе, бытии как таковом, познании чистых сущностей...

Элементы и прототипы трансцендентальной парадигмы возникли в философском дискурсе именно в то время, когда Платон стал размышлять о «врожденных идеях», «действии познания», анамнесисе, очищении души от чувственного с целью усмотрения вечных идей и познавательной зависимости ощущений от

этих божественных форм. Переход от натурфилософских «первоначал» к сверхчувственным основаниям всего сущего как конечной цели философствования представлял собою, пожалуй, главное условие возникновения (трансцендентальной) метафизики.

Обосновав метафизику как философию принципиально нового типа, Платон осуществил, быть может, первый известный нам философский «переворот», означавший коренное изменение точки зрения на предмет, структуру, метод и существенные цели философствования. Именно у Платона, несмотря на неизбежные и неустранимые в то время элементы мифологизма, философия впервые стремится быть методологически и тематически «строгой наукой». При этом Платон не только создал в общих чертах трансцендентальную философию, но и начал разрабатывать две базовые разновидности этой парадигмы, которые (в современных терминах) следует именовать гносеологическим и онтологическим трансцендентализмом.

Под *гносеологическим* трансцендентализмом, в соответствии с кантовскими основоположениями, я понимаю учение и соответствующий метод, направленные на исследование трансцендентального *конститутивного* сознания и определенных аспектов трансцендентальной субъективности, а именно: сущности и происхождения, условий возможности и объема, границ, принципов и законов применения, инструментов и механизмов, объективной значимости и систематического единства синтетических познаний *a priori*. Этот вид уместно назвать (несмотря на определенную неудобоваримость имени) «*трансцендентальным* трансцендентализмом», ибо в его рамках изучается проблема конституирования знания в пределах опыта посредством априорных категорий, которые оформляют чувственные восприятия. В результате трансцендентальной деятельности формируется сугубо *человеческий* взгляд на мир, а сама процедура трансцендентального синтеза становится ядром этой формы.

Кроме того, необходимо выделить *онтологический* трансцендентализм (иначе: «*трансцендентный* трансцендентализм», или

«трансцендентализм универсалий и идей»). Его сущность заключается в трансцендировании за границы чувственно воспринимаемого мира и конструировании (спекулятивного) знания о бытии самом по себе, о Боге, о душе с помощью трансценденталий и универсалий. Таким путем создается уже не человеческий, а *трансцендентный* (логический или Божественный) мир; при этом используется догматический (а не критический) метод.

Внутри онтологической формы можно условно выделить два вида: «*спекулятивный*» и «*тео-агато-этический*» трансцендентализм. Спекулятивный — основан на само-деятельности трансценденции, ее понятийно-онтологическом самополагании, категориальном системотворчестве, предполагающем онтологическую предикацию и самопредикацию, т.е. на процедуре формирования знания-бытия с помощью формально-логических операций. Тео-агато-этический трансцендентализм базируется на регулятивном действии и влиянии идей разума, восхождении к трансцендентному и работе интеллектуальной интуиции, способной усматривать трансценденцию, например, Божественные идеи. Тео-агато-этический трансцендентализм ориентирует мышление и практическое действие на, соответственно, Бога, Благо и добродетель.

Рассмотрим фундаментальные элементы онтологического и гносеологического трансцендентализма, которые можно эксплицировать в метафизике Платона.

1. Критицизм. Философское становление Платона было одновременно постижением, критикой и преодолением учений физиологов и софистов. Отмечая в ряде работ и писем Платона его первоначальный интерес к натурфилософии, П. Наторп утверждает, что «Платон должен был пройти свой путь от “догматизма”, через “скептицизм”, к “критицизму” так же, как и Кант» [Natorp 1903: 146–147].

Ситуация, сложившаяся в натурфилософии, была совершенно неприемлема для методологического мышления Платона. Распространенная среди физиологов интеллектуальная практика,

когда за первоначала всего сущего принимались так называемые «субстанции», характерная для софистов и риториков привычка использовать неопределенные и необязательные понятия-метафоры, полагать в качестве основы знания эмпирические и интеллектуальные способности конкретного индивида, а также постоянное и хитроумное использование чересчур подвижных и гибких слов в разных смыслах и отношениях, — все эти далеко не полные логические несообразности и сознательные уловки не могли не вызывать у Платона резкого неприятия.

Как следствие, его собственная философская деятельность стала изначально регулироваться двоякой целью: при помощи скептического (эленктического) метода показать ложность предпосылок и спекулятивных конструкций предшественников и, наконец-то, освободить философию от догматических и релятивистских заблуждений. Помимо этого, используя теперь уже критический метод, необходимо исследовать процесс познания, возможности гносеологических инструментов и тем самым дать метафизическое обоснование истинного и общезначимого знания.

Карл Ясперс, в частности, полагает, что достижение Платона состоит в открытии «убедительного, доказуемого научного знания (*wissenschaftliches Wissen*)». Причем это знание является не привычным (*geläufig*) и всем известным, но «первоначальным (*ursprünglich*)». Обычное знание представляет собою знание без цели и смысла, ибо оно не направлено на конечную (телеологическую) цель, т.е. Благо. Первоначальное же, в отличие от привычного, «было бы не только знанием о чем-то, но знанием, сопряженным с действительностью посвященного». Ибо только «через наиболее полное раскрытие знания о чем-то конкретном первоначальное знание должно прийти к самому себе, туда, где нет больше ничего такого, что нужно познавать, но существует знание само по себе» [Jaspers 1967: 34–35].

В своем стремлении к «строгости» философии Платон подверг сокрушительной критике извечного противника трансцендентализма — натуралистическое, релятивистское, скептическое

и догматическое мышление. Философ продемонстрировал, что физиология и софистика осталась без онтологического и гносеологического обоснования своих учений и практик. Для Платона — первого европейского метафизика — проблема обоснования имела, напротив, первостепенное значение. По этой причине *критицизм* как базовый элемент трансцендентализма предваряет у Платона разработку собственного учения и затем сопровождает все сочинения афинского схоларха на протяжении всей жизни.

2. Априоризм. Проблема возможности особого типа знания — истинного и априорного — рассматривается Платоном, прежде всего, в трех диалогах зрелого периода — «Меноне», «Федоне» и «Федре». Здесь разворачивается трансценденталистская проблематика платоновской эпистемологии: как возможно истинное знание, что оно собою представляет, на каком уровне формируется, каковы его функции в познании, каким образом мы его получаем, каковы границы применения подлинного знания?

Истинное знание должно быть всеобщим, безусловным, аподиктическим. Внешние объекты и органы чувств не могут дать такого знания; оно должно быть получено из внутренних источников, из познавательной саморазвивающейся деятельности разума. Несмотря на всю относительность человеческого знания, та истина, которую мы получаем, должна иметь твердое основание, опираться на «беспредпосылочное начало». Таким беспредпосылочным началом для человека могут быть только априорные идеи умопостигаемых сущностей.

В «Меноне» Платон утверждает: поскольку душа бессмертна и видела всё «и здесь [на Земле], и в Аиде», то нет ничего такого, чего бы она не познала. Кроме того, раз все в природе друг другу родственно, а душа все познала, ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, самому найти и все остальное. Ибо искать и познавать — это и значит припоминать (Men. 81c-d)¹. Припоминание (ἀνάμνησις), таким образом, обладает

¹Произведения Платона цитируются по оригинальному оксфордскому из-

функциональным характером, т.е. в этом процессе воспроизводится весь функциональный ряд знания о чем-либо: если человек начинает вспоминать, то он «вспомнит одно за другим все, что следует вспомнить» (ibid. 82e). Затем следует знаменитая сцена с мальчиком-рабом, решающим геометрическую задачу.

Мальчик — доказывает Платон, — как и любой другой человек, обладает «верными мнениями» о том, чего не знает. Эти «истинные мнения» он приобрел «не в нынешней жизни», они заложены в нем самом и живут в его бессмертной душе, и если их «расшевелить», «разбудить» с помощью наводящих вопросов, то они становятся «знаниями» (ibid. 86a). Знания эти он разовьет из самого себя. Это как раз и означает — припоминание (ibid. 85c–d). Таким образом, в истории западноевропейской философии возникает теория априорного познания.

На революционный характер концепции анамнесиса указывал Ф.М. Корнфорд:

«Учением о припоминании знаменуется полный разрыв с общераспространенными представлениями и о природе души, и об источниках знания. Душа в народе обычно рассматривалась просто как тень или *образ* (*eidolon*), несубстанциальный дух, который вполне мог рассеяться после отделения от тела. И если бы здравый смысл мог иметь какое-нибудь представление об общих отличительных признаках, названных в сократических диалогах формами (*εἶδος*), то это было бы представление эмпирика о том, что эти формы присутствуют в чувственных вещах, и что наше знание о них получено через чувства, возможно, отражениями (*images*), похожими на атомистические *подобия* (*eidola*), истекающие от материальных тел» [Cornford 1935: 3].

данию Джона Бернета: *Platonis Opera*. T. I–V / *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*. Oxonii, 1900–1907. Ссылки на работы приводятся непосредственно в тексте с использованием общепринятых сокращений названий работ и пагинации. При цитировании используется русскоязычный перевод: Платон. Собрание сочинений в 4 т. М., 1990–1994.

В «Федоне» Платон описывает два типа (или ступени) анамне-сиса. Первый вид и этап — «эмпирическое ассоциативное припо-минание вследствие сходства». А.Э. Тэйлор называл такого рода воспоминание «первичной памятью (*primary memory*)»: «Память (т.е. *первичная* память) представляет собою сохранение (σωτηρία) ощущения; а воспоминание (ἀνάμνησις) есть, в конечном счете, восстановление (воспроизведение) душой “самой по себе” утра-ченной памяти или ощущения» [Taylor 1955: 419]. Данный тип является наиболее простым и самым распространенным («тыся-чи подобных случаев»). Другое дело — более сложная и важная разновидность и ступень припоминания, когда дело касается ве-щей, забытых с течением времени или не виденных. Например, может встретиться такой случай, когда некий человек, увидев какой-нибудь предмет, подумает: «То, что у меня сейчас перед глазами, стремится уподобиться чему-то иному из существую-щего, но таким же точно сделаться не может и остается ниже, ху-же». Понятно, что он должен заранее хорошо знать тот второй предмет, на который похож первый, хотя и не полностью. Отсю-да Платон делает вывод: «мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как увидим равные предметы и ура-зумеем, что все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают» (Phaed. 74e–75a). Ины-ми словами: у нас должна быть *идея равенства*, прежде чем мы сможем сравнивать реальные предметы и устанавливать их эм-пирическое равенство или неравенство.

По Платону, мысль о необходимости участия в опыте чистых априорных понятий «возникает и может возникнуть не иначе как при помощи зрения, осязания или иного чувственного вос-приятия. <...> Итак, именно чувства приводят нас к мысли, что все воспринимаемое чувствами стремится к доподлинно рав-ному, не достигая, однако, своей цели» (ibid. 75a–b). После это-го формулируется важнейший для трансцендентальной филосо-фии вывод: «прежде чем начать видеть, слышать и вообще чув-ствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном

самом по себе — что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами: ведь мы понимаем, что все они желают быть такими же, как оно, но уступают ему» (ibid. 75b). Эти рассуждения Платона венчает фундаментальное трансценденталистское положение: «Если существует то, что постоянно у нас на языке, — прекрасное, и доброе, и другие подобного рода сущности, к которым мы возводим все, полученное в чувственных восприятиях, причем обнаруживается, что все это досталось нам с самого начала, — если это так, то с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа, прежде чем мы родимся на свет» (ibid. 76b–e)².

Стало быть, в «Меноне» возникает, а в «Федоне» получает полное развитие учение об анамнесисе, или теория априорного знания. По мнению Корнфорда, это учение необходимо считать «типично платоновским»: «Его два столпа — бессмертие и божественность разумной души, а также реальное существования объектов ее познания — мира интеллигибельных Идей (Forms), отделенного от вещей нашего чувственного восприятия» [Cornford 1935: 2].

В «Федре» Платон выдвигает основоположение, касающееся как анамнесиса, так и синтеза априорного с эмпирическим: «душа, никогда не видевшая истины, не примет такого [человече-

² А.Ф. Лосев комментирует этот вывод: «Аргумент, как видим, очень прост и притом чисто трансцендентален. Кратко говоря, он гласит: чувственное знание возможно только благодаря априорному; все априорное же — вневременно; следовательно, и душа, носящая в себе это априорное знание, — вневременна. <...> Что идея предшествует опыту, — это понятно, ибо идея мыслима сама по себе, опыт же — только в совокупности с идеей (раз и сам он есть нечто, т.е. опять-таки некая идея). Но как она предшествует? Предшествует ли она *вещественно*? Едва ли, если стоять на почве платоновской аргументации. “Знание” логически предшествует чувственному восприятию, ибо в “знании” дана вещь “сама по себе”, “сущность” ее, а в чувственном восприятии — вещь в своей инобытийной модификации, в своих чувственных качествах. <...> Трансцендентальный метод, между прочим, это и имеет своей задачей: доказать *логическую необходимость* того или иного закона и тем самым фактическую — и притом только фактическую — его *возможность*» [Лосев 1993: 420–421].

ского] образа, ведь человек должен постигать [истину] в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино. А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопровождала бога, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия» (Phaedr. 249b–c). Здесь речь идет об уже известной из «Федона» трансцендентальной «технологии» — синтезе априорных форм и чувственного содержания в процессе анамнесиса. Иначе говоря, чувственные восприятия дают эмпирические представления, которые сводятся рассудком воедино. Таким образом, априорные идеи оформляют и распознают чувственный материал, который в результате этого синтеза получает статус земного знания.

Карло Хубер не без оснований полагает, что анамнесис как припоминание «забытой» идеи имеет некоторое сходство с тем, что со времен Канта и немецкого идеализма и до современности называется “трансцендентальным методом”. Такой термин вполне допустим, ибо «обретение (*das Haben*) “содержания памяти” априорным, неявным способом является трансцендентальным фактом, т.е. данностью, которая имеет основу в трансценденции и предшествует всякому актуальному действию как условие его возможности. <...> Процесс действительного припоминания идеи от самого априорного истока и сущности является, безусловно, трансцендентальным *событием* (*Geschehen*), так как эта сущность предшествует — как условие возможности — всему действию, однако также является и самой глубокой его сутью и может схватываться только в рефлексии на действие. Но этот процесс является, скорее, *событием*, чем *методом*: рефлексия направлена в первую очередь не на “Как”, а на “Что”: не столько на анамнесис и мышление само по себе, сколько на идею». Поэтому Хубер вводит некоторые ограничения на использование понятия «трансцендентальный метод»: «действительное припоминание можно обозначить как трансцендентальное действие, или собы-

тие, а лучше всего — как *трансцендентальный процесс*» [Huber 1964: 589].

3. Трансцендентальная редукция. Редукция как очищение души с сугубо эпистемологическими целями впервые в европейской философии появляется именно у афинского мудреца. Здесь я употребляю понятие «трансцендентальная редукция» для обозначения совокупности всех базовых процедур очищения сознания с целью достижения его глубинных структур. В «Горгии» и «Кратиле» Платон использует орфико-пифагорейский образ тела как темницы и даже могилы души. В «Федоне» причина такого отношения к телесному указывается недвусмысленно: «когда душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства, тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная» (Phaed. 79c).

Такая страстная инвектива против тела имеет для метафизики Платона основополагающее значение и направлена к одной цели: истинное познание доступно только для того, кто «подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства и ни единого из них не беря в спутники рассудку, кто пытается уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте, вооруженный лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой, и отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела, ибо оно смущает душу всякий раз, как они действуют совместно, и не дает ей обрести истину и разумение» (ibid. 65e–66a).

Стало быть, поскольку все чувственные ощущения и представления характеризуются принципиальной неполнотой и противоречивостью, то для успешной «охоты за бытием» необходима трансцендентальная редукция. Именно поэтому Платон — как это позже сделает Кант — идет от чувственно воспринимаемого знания к тем условиям, которые это знание вызывают и, далее, к

условиям совсем уже не эмпирическим, которые делают возможными сами эмпирические условия. Это неудивительно, ибо «для Платона, также как для Декарта или Канта, точка зрения “метода” есть наиважнейшая точка зрения философии и науки в целом» [Natorp 1903: 62]. «Умирание и смерть» тех, кто предан философии, как раз и является метафорой трансцендентальной редукции. Следовательно, философ — это тот, кто совершает редукцию, чтобы достичь истины.

У Платона есть и другая метафора этой гносеологической и методологической процедуры — очищение души. «Очищение» (κάθαρσις) состоит в том, чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела; душа должна сосредоточиваться самой по себе и жить наедине с собою, освободившись от тела как от оков. Такая редукция жизненно необходима, поскольку «у нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой (αὐτοῦ καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα). <...> Ибо если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания (καθαρῶς γινῶναι), то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти» (ibid. 66b–e).

Коль скоро, одна из целей редукции — достижение истины, Платон отчеканивает ясную и прозрачную формулу: «истинное — это действительно очищение от всех [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение — средство такого очищения (ἀληθὲς τῷ ὄντι ἢ κάθαρσις τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ἥ)» (ibid. 69b–c). Таким образом, ἀρετή, добротность души, является не только целью очищения, но также и средством, ибо частичное (по частям), но постоянное достижение указанных составных частей добротности представляет собою постепенное очищение души и, в конце концов, способствует обретению целостной ἀρετή, которая является также и полным катарсисом. Стало быть, трансцендентальная редукция является

вместе с тем неотъемлемым элементом тео-агато-этической интенциональности души.

4. Изменение установки мышления. В «Государстве» Платон указывает, что достижение пайдеи требует, чтобы априорные знания, находящиеся в душе, были актуализированы анамнесисом. Здесь возникает вопрос: что же необходимо предпринять, чтобы люди отвратились душой от всего становящегося и начали припоминать априорные истины? Далее у Платона следует исключительный по своей важности фрагмент, ибо в нем ставится фундаментальный вопрос (выражаясь в современных терминах) о смене установки мышления — с *естественной* на *трансцендентальную*. — Как можно подвигнуть людей на поиск истины? Как раз «здесь и могло бы проявиться искусство обращения (τέχνη ἄν εἴη τῆς περισώουσης): каким образом всего легче и действеннее можно обратить человека. Это вовсе не значит вложить в него способность видеть — она у него уже имеется, но неверно направлена, и он смотрит не туда, куда надо. Вот здесь-то и надо приложить силы» (Resp. VII 518d).

Другими словами, у всех людей в принципе есть возможность созерцать идеи, но в повседневной жизни разумение и умственное зрение не задействованы, поскольку человеку вполне достаточно обыденного рассудка и чувственных данных, формирующих мнения различной степени точности. Эти мнения и здравый смысл с разной долей успеха, но в целом удовлетворительно руководят индивидом в ежедневной бытовой и общественной жизни. Но существует и другая, выходящая за пределы этой, жизнь, умопостигаемый мир, где привычных перцептивных и ментальных инструментов недостаточно. Очевидно, что в человеке присутствуют, как минимум, две установки сознания. Одна — естественная (повседневная) — используется постоянно и предназначена для жизни в непрерывно изменяющемся мире людей, вещей, явлений и процессов. Другая — особенная (трансцендентальная) — дана человеку энтелехиально; она выходит за пределы обыденной жизни и направлена на постижение сущ-

ностей, присутствующих как в этом мире (опосредованно), так и за его пределами. Соответственно, изменение установки сознания представляет собою «поворот» души «от некоего сумеречного дня к истинному дню бытия», и такое «восхождение» называется «стремлением к мудрости» (ibid. 521c).

Каковы результаты трансцендентальной редукции и изменения установки? Во-первых, в результате редукции был открыт совершенно новый для телесного индивида мир — мир идей. Он может стать для человека реальным, значимым и ценным только в результате редукции сознания. Априорные понятия рассудка и идеи разума, обладающие онтологической независимостью от человека, но используемые субъектом в гносеологических и практических действиях, — важнейшие результаты редукции. Таким образом, редукция является фундаментом и гносеологического трансцендентализма, и онтологического (в его тео-агато-этической форме).

Во-вторых, вместе с выявлением подлинного бытия стали известны сущностные признаки души. Выяснилось, что душа является вовсе не психической сущностью, ибо используется только разумная ее составляющая часть, без привлечения яростного духа и воделеющей части. Две последние как раз можно отнести к психике в точном смысле слова. В таком случае ноэтическая душа представляет собою структуру чистого сознания и самосознания.

В-третьих, обнаруженная редукцией структура чистого сознания обладает априорным качеством — направленностью на Благо. Следовательно, для обретения человеком своей подлинной сущности необходима смена установки сознания.

5. Восхождение души. Восхождение (ἀνάβασις), или трансцендирование, души в умопостигаемый мир представляет собою вторую, после трансцендентальной редукции, стадию пайдеи. Анабасис — это сугубо трансцендентальный процесс регулирования и конституирования человеческой жизни с помощью идей высших качеств. Конечной целью трансцендирования является

приобщение к Благу. Таким образом, дескрипция восхождения, помимо всего иного, сможет прояснить еще одну характерную черту трансцендентализма Платона — *тео-агато-этический телеологизм*.

Существует важнейшее знание, от которого зависят все остальные истины-сущности. Такое знание как раз и является целью восхождения. Платон безапелляционно заявляет: «Идея блага — вот это самое важное знание (ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα)» (Resp. VI 505a). Почему? Через идею Блага становятся пригодными и полезными идеи высших качеств: добротность, справедливость, рассудительность и все остальные. Трансцендентная идея Блага — как основание онтологического и гносеологического трансцендентализма Платона — придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать. Познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря Благу, «но оно дает им и бытие, и существование, хотя само Благо не есть существование, оно — за пределами существования (ἐπέκειναι τῆς οὐσίας), превышая (ὑπερέχοντος) его достоинством и силой» (ibid. 508e–509b). Иначе говоря, движение души к Благу есть не что иное, как восхождение к беспредпосылочному началу.

Кроме того, ἀνάβασις имеет не менее важное практическое измерение. Восхождение к Благу есть вместе с тем истинная пайдейя, самосовершенствование души и личности, обретение ἀρετῆ и — через нее — приближение к Богу. На этом пути душа очищается от лишних, ненужных, наносных качеств и вырабатывает в себе (копирует с идей) свойства добротности. Практический (в кантовском смысле) аспект восхождения относится к онтологическому трансцендентализму.

6. Трансценденталистская семантика. В пассаже из шестой книги «Государства» мы обнаруживаем Платона в качестве родоначальника трансценденталистской терминологии. Сам термин «трансцендентальный» происходит из средневековой схоластики. Его корни лежат в латинском переводе платиновского наречия ἐπέκειναι с помощью производной формы от глагола

«transcendere». Перевел термины Марий Викторин, а использовал и ввел в философский оборот Аврелий Августин. Однако платиновское слово ἐλέγειν восходит к процитированному пассажию из платоновского «Государства» [Knittermeyer 1924: 201]. Для указания на сущность Блага Платон чаще всего применяет наречие ἐλέγειν («по ту сторону»), которое может быть и субстантивом τὸ (τὰ) ἐλέγειν («потустороннее», «потусторонность»). Кроме того, для восхождения к трансцендентному Благу у Платона используются слова с наречием ἀνά («наверху», «вверху»). Глагол ἀναβαίνω понимался как «восходить», а еще точнее — «подниматься», «восходить в народное собрание», которое в Афинах располагалось на холме. Другой глагол, однокоренной с предыдущим — ἐκβαίνω — приобрел значение «выходить за пределы», «выходить из чего-то», «переступить», то есть, если воспользоваться латинизмом, — «трансцендировать».

В итоге, у Платона можно обнаружить четыре области значений, три из которых имеют отношение к онтологическому трансцендентализму и одна — к гносеологическому. В первую группу терминов войдут те, которые служат для обозначения трансценденции как таковой, сферы трансцендентного: ἐλέγειν, ὑπερβολή, ὑπερέχον и другие. Во вторую очередь следует выделить глаголы и субстантивы, имеющие дело с процессом трансцендирования как таковым: ὑπερβαίνω, ἐκβαίνω, ὑπερέχω, ἐπιβάσεις и так далее. Третью область составят термины, связанные с конкретным видом трансцендирования — процессом восхождения к Благу и его характеристиками: ἀνάβασις, ἐπάνωδος, ἄνω, ἄνωτέρω. Четвертый регион трансценденталистской семантики Платона составят термины, относящиеся к процессу синтетического конституирования предметов опыта (земной жизни), т.е. к области гносеологического трансцендентализма. Сюда нужно отнести глаголы, обозначающие синтез, соединение, сведение, подведение под идею: συνιέναι, συντείνει, συναίρω, συνδεῖν и прочие.

Таким образом, можно заключить: все праформы трансценденталистской терминологии — кроме понятия «трансцен-

тальный» в кантовском смысле — мы находим в метафизике Платона.

7. Идеи как гипотезы. Платоновские идеи обладают еще одной важной трансцендентальной функцией. Они выступают в процессе научного познания в качестве *гипотез*, конституирующих эмпирические наблюдения. На этот аспект идей обратили внимание марбургские неокантианцы, и, прежде всего, Герман Коген. Действительно, в рассуждениях об астрономии философ демонстрирует зрелый трансцендентализм в понимании механизма конституирования нашего опыта. Он говорит: «Эти узоры на небе, украшающие область видимого, надо признать самыми прекрасными и совершенными из подобного рода вещей, но все же они сильно уступают вещам истинным с их перемещениями друг относительно друга, происходящими с подлинными быстротой и медленностью, согласно истинному числу и во всевозможных истинных формах. Это постигается разумом и рассудком, но не зрением. <...> Значит, небесным узором надо пользоваться как пособием для изучения подлинного бытия» (Resp. VII 529c–530b).

Иначе говоря, живое Небо «провоцирует», инспирирует нас на познание истинных объектов, отношений и состояний, которые как раз и составляют предмет астрономии. Чувственные ощущения и представления, полученные от созерцания узора, точно так же, как и любые другие данные органов чувств, не способны давать истину или вырабатывать чистые понятия, такие, как равенство, отношение, число и т.д. Они лишь ставят перед нами проблему определения истинного предмета познания, побуждают к трансцендентальному исследованию. Поэтому, говорит Сократ, «я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям (λόγους καταφυγόντα) и в них рассматривать истину бытия (ὄντων τὴν ἀλήθειαν), хотя уподобление (ἵσως), которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно. Правда, — добавляет он, — я не очень согласен, что тот, кто рассматривает бытие в понятиях, лучше видит его в уподоблении, чем если рассмат-

ривает его в осуществлении (ἔργους). Как бы там ни было, именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие (ὑποθέμενος λόγον), которое считал надежным (ἐρρωμένε-
στατον)³; и то, что, как мне кажется, согласуется с этим понятием, я принимаю за истинное — идет ли речь о причине или о чем бы то ни было ином, — а что не согласно с ним, то считаю неистинным» (Phaed. 99e–100a).

Таким образом, Платон обосновывает тот вид гносеологического действия, которое следует именовать трансцендентальным познанием в понятиях. При этом *предпосылками* (*гипотезами*) познавательного процесса являются понятия *a priori*. В полном согласии с этимологией, понятие-гипотеза «подкладывается», как основа, под процедуру определения предмета = X.

8. Степени Блага. Учением о степенях Блага, изложенном, прежде всего, в «Филебе», а также в «Государстве», Платон обосновал механизм работы мышления и познания и процесс формирования чувственно воспринимаемой действительности, а также установил характер отношений между сферой идей и земным миром. Вместе с тем он удивительным образом предвосхитил гораздо более поздние трансценденталистские концепции. Например, основоположение Канта о том, что ощущение (и соответствующая ему реальность), представление и сознание имеют степень. Или фундаментальную теорию Когена о сущности *Ursprung*, то есть инфинитезимальном методе, или бесконечно малой (интенсивной) величине, которая представляет собою постоянно действующий механизм построения содержания мышления из бесконечного функционального действия мышления по установлению тождества и различия.

9. Трансцендентное и трансцендентальное. Благо необходимо понимать как высшее трансцендентальное условие возможности познания в ноэтической области, и в этом смысле оно выполняет ту же функцию, что и *трансцендентальное единство апперцепции*

³ Платон употребляет здесь превосходную степень прилагательного ἐρρωμένε-
νος. Поэтому следует читать: «надежнейшим», «самым надежным».

у Канта. Вместе с тем, главная задача «человека стремящегося» — достичь высших степеней в «пирамиде» Блага. Обретение бессмертия как высшее энигматическое стремление человека имеет, как минимум, два аспекта.

Один из них можно условно назвать *трансцендентным*. Его суть заключается в почти что мифологическом обретении бессмертия в онтологической — если можно так выразиться — форме. Другой аспект — *трансцендентальный*. Речь идет о бессмертии в области души и общечеловеческого духа. Дело в том, что ум в целом, рассудок, разум, мышление — трансцендентальные по своей природе сущности — предоставляют человечеству возможность для достижения высшей цели, ибо все они в совокупности производят идею Блага как *трансцендентальный идеал*.

Благо, таким образом, демонстрирует нам два своих аспекта, оставаясь при этом единым и простым. С одной стороны, Благо есть трансцендентальный идеал и в качестве такового является «первосущностью» Космоса. Этот аспект Блага условно можно назвать *онтологическим*, *трансцендентным*. С другой — Благо главенствует над идеями, выступает как высшая идея, Идея идей, Единое. Здесь решаются по преимуществу задачи истинного познания и потому данный аспект Блага с известной долей условности можно назвать *гносеологическим*, или *трансцендентальным*.

Тематизация агатологии Платона позволила Уильяму Гатри сделать вывод о том, что в идее Блага философ «сочетает три концепции: [1] цели жизни, высшего объекта желания и стремления; [2] условия познания, которое делает интеллигибельный мир понятным, а человеческий ум — понимающим; [3] и фундаментального основания идей, которые, в свою очередь, являются порождающими причинами естественных объектов и человеческих действий» [Guthrie 1962–1981, IV: 506].

10. Трансцендентальный синтез. У Платона мы находим основы трансцендентального синтеза и конституирования опыта. Философ говорит о том, что знанием *a priori* мы должны были

обладать «еще до рождения». Коль скоро мы приобрели его еще до рождения, то, вероятно, не только одно лишь знание равного, но также и знание большего и меньшего, прекрасного самого по себе, и доброго, и справедливого, и священного, и других врожденных (априорных) понятий, которые отличаются от всех прочих тем, что «помечены печатью “бытия самого по себе”».

В этом и других подобных рассуждениях Платон демонстрирует сразу три основоположения своей эпистемологии. Во-первых, познание истинных сущностей происходит путем анамнесиса. Но этим путем мы постигаем (припоминаем) лишь те понятия и идеи, которые являются врожденными по своему происхождению.

Во-вторых, чувства выполняют функцию *инспиратора* процесса познания. Они сигнализируют рассудку о том, что в поле восприятия попал некий предмет, равный X. Сами органы чувств распознать и идентифицировать этот X не могут, ибо такое определение предметной значимости им просто не под силу. Согласно Платону, синтезирует чувственные данные и определяет предмет другая способность — рассудок, для чего пользуется предпосылками (гипотезами).

В-третьих, функция рассудка заключается в том, чтобы синтезировать ощущения (восприятия) и затем подводить их под категории, которые даны «еще до рождения». Та же самая мысль звучит в «Федре»: душа постигает истину «в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино» (Phaedr. 249b–c).

Рассмотрим составные части, механизм и трансцендентальные условия синтетической деятельности. Во-первых, в эмпирическом синтезе участвует данная «с самого рождения» способность получать *ощущения* (αἰσθάνεσθαι) и *впечатления* (παθήματα), которые через тело передаются душе (Theaet. 186b–c).

Во-вторых, в синтезе принимает участие другая способность души — *память* (μνήμη). Душа при этом напоминает своего рода «книгу» (βιβλίον). Дело в том, что *первичная* память направлена

на то же, на что и ощущения — на чувственно воспринимаемый предмет. И память, и связанные с ощущениями впечатления, — действующие совокупно, — представляются Сократу неким писцом, записывающим в душе «соответствующие речи». В том случае, если впечатление записывает правильно, создаются «истинные мнения и истинные речи» (δόξα τε ἀληθής καὶ λόγοι). Если писец делает ложную (ψευδῆ) запись — получаются ложные (Phileb. 38e–39a).

Однако в синтезе участвует — помимо названных — также и «другой мастер (ἕτερον δημιουργόν)». Этим третьим «мастером» является *воображение* («чистый трансцендентальный синтез воображения») — способность, играющая в синтетической деятельности большую объединяющую роль. «Живописец, который вслед за писцом чертит в душе образы названного», — так нам Платон представляет воображение. Такого «живописца» А.Э. Тейлор, не колеблясь, называет «воображением (imagination)»: «Толкование имеющегося ощущения при помощи памяти, включенной во все восприятия, — это работа писца, записывающего “речи” в душе. Живописец (воображение) рисует пояснение (εἰκόνες) к тексту писца, и его картина может быть названа истинным или ложным “образом” в зависимости от истинности или ложности “речи”, которую он поясняет» [Taylor 1955: 422].

Платон демонстрирует деятельность воображения: «Когда кто-нибудь, отделив от зрения или какого-либо другого ощущения то, что тогда мнится и о чем говорится, как бы созерцает в самом себе образы мнящегося и выраженного речью» (Phileb. 39b–c). Иначе говоря, воображение является интеллектуальным (трансцендентальным) условием, во-первых, «мнящегося (δόξα-σθέντων)», т.е. некоего предмета мышления, который — с помощью воображения — воссоздается из *памяти* как эмпирической репродукции, а, во-вторых, условием какого-то суждения, «выраженного речью (λεχθέντων)», т.е. нечувственного *смысла* высказанного. Иначе говоря, воображение является трансцендентальным условием *репродукции* и *рекогниции*. При этом особо нужно

отметить, что «живописец» «приступает к работе», когда предмет отделен от любого ощущения и впечатления, и, стало быть, предметный смысл («идея») созерцается воображением в самом себе. Таким образом, воображение, не являясь чувственным по природе, тем не менее, делает возможной связь а) *ощущений* и *впечатлений*, б) *памяти* и в) *смысла* сказанного или помысленного.

Чистый (неэмпирический) синтез воображения соединяет, с одной стороны, ощущения и производимые ими впечатления, а с другой — смыслы, заложенные в *первичной* (эмпирической) памяти. Однако этот же синтез воображения должен иметь дело также и с теми (априорными) смыслами, которые душа приобрела в «бестелесной» жизни. Ибо возникают ситуации, когда ощущения и впечатления выступают в роли «инспираторов», актуализирующих идеи *a priori*: «рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания» (Phaed. 75e). В таком случае, можно предположить, что работа воображения развивается в двух направлениях, и реконструкция функций «живописца» будет иметь два варианта. Если воображение связывает впечатления с эмпирическим содержанием памяти, допустим, с обыденными понятиями *a posteriori*, то в результате получается сугубо *эмпирический* синтез предмета мышления, поступившего в душу через ощущения. При втором варианте действие синтеза иное: ощущения, впечатления и первичная память «будят» и «восстанавливают» априорное понятие (идею). Стало быть, возникает еще одна составная часть синтеза.

Четвертым компонентом синтеза являются понятия *a priori*, вечные идеи, которые душа приобрела до вселения в тело. Первый вариант синтеза (при необходимости) восходит к идеям и автоматически превращается во вторую разновидность. В этот момент синтез из *эмпирического* переходит в *трансцендентальный*, и, соответственно, познание становится трансценденталь-

ным. Однако чтобы осуществить такое познание, необходим завершающий и главный элемент.

В-пятых, целостный синтез осуществляет *анамнесис*. Именно он дает результирующее припоминание, аккумулируя в себе все предыдущие этапы синтеза. Анамнесис — обращает внимание Платон — следует отличать от памяти. Он является «припоминанием» идей или «восхождением к памяти». Но уже не к первичной памяти, а той, которая досталась нам «с самого начала (ὑλάρχουσαν)» и включает в себя неизменные сущности, или «безвидное сущее» (ἄιδὲς ὄν) (ibid. 79a).

Итак, в процессе формирования метафизики, существенным образом отличающейся от натурфилософии и софистики, Платон создал парадигму, которую позже назвали трансцендентальной, причем сразу в двух его ипостасях — онтологической и гносеологической.

Первая разновидность базируется на процедуре гипостазирования общих и предельных понятий, которые, обретя абсолютную самостоятельность, фундируют в свою очередь весь космос, субъекта и его познающее мышление. Познание в таком случае развивается в основном из деления и объединения категорий, и чистое логическое знание получается из другого чистого логического знания. Эту форму онтологического трансцендентализма я назвал «спекулятивной», или «понятийной». Кроме того, сложный процесс восхождения представляет нам тео-агатоэтическую версию трансцендентализма.

Вместе с тем, пытаясь добраться до «беспредпосылочного начала» познания, Платон обнаружил субъективность, в которой находит свое основание гносеологический трансцендентализм. Соответственно, в подобной ситуации мы видим не так называемый «объективный мир» с точки зрения Бога, а тот образ действительности, который в принципе только и доступен человеку.

При этом следует отметить, что у Платона мы находим вовсе не разрозненные и бессвязные элементы трансцендентализма, но вполне систематическое целое, характерное для развитых учений этой парадигмы.

Литература

- Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
- Платон. Собрание сочинений. В 4 т. / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990–1994.
- Cornford F.M. Plato's Theory of Knowledge. The *Theatetus* and the *Sophist* of Plato translated with a running commentary. N.Y.: Harcourt, Brace; L.: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1935.
- Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy. 6 vols. Cambridge, etc.: Cambridge University Press, 1962–1981.
- Huber C.E. Anamnesis bei Plato. München: In Kommission bei Max Hueber, 1964.
- Jaspers K. Drei Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant. München: R. Piper, 1967.
- Knittermeyer H. Transszendent und Transszendental // Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstag. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1924.
- Natorp P. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1903.
- Platonis Opera. T. I–V / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1900–1907.
- Taylor A.E. Plato: The man and his work. L.: Methuen & Co. Ltd., 1955.